لیتفقہوا فی الدین

تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی ○ اِسلام آباد

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

نظرات

اسلام ہی انسانیت کے لئے اللہ کا ایک پسندیدہ و مکمل دین ہے جس کے سوا کوئی دین نہ دنیا میں غالب ہوسکتا ہے نہ عند اللہ مقبول، یہ دین مسلسل حرکت و جہاد کا داعی ہے اور انہی لوگوں کے لئے اللہ کی راہوں تک پہنچنے کی ضمانت دیتا ہے جو حق تک پہنچنے کے لئے پیہم جدوجہد کرتے رہتے ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی سنّت اور صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کا عمل دیکھ کر ہمیں یہ نتیجہ نکالنے میں دیر نہیں لگے گی کہ صدر اسلام کی حیرت انگیز کامیابیوں اور فتوحات کا راز یہی تھا کہ وہ دین اللہ کے بخشے ہوئے خالص و سادہ اصولوں کو اپنا کر تمام نئے پیش آنے والے مسائل کو ان ہدایات کی روشنی میں اجتہاد کے ذریعہ طے کرتے چلے جاتے تھے، لیکن جوں جوں زمانہ گزرتا گیا لوگ دین کی اصل قوت محرکہ سے دُور ہوتے گئے اور مختلف شخصیتوں، ان کے کارناموں اور ان کے طریقوں کو دین میں شامل کرتے چلے گئے اور نتیجہ یہ ہوا کہ وہ اس بار تلے دب کر اپنی قوتِ محرکہ سے محروم ہوگئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی طرز عمل سے متنبہ کرتے ہوئے صحابہ کرامؓ سے فرمایا تھا: "تم اپنی پیشرو اقوام کی پوری پوری پیروی کروگے۔" یعنی جس طرح انھوں نے اپنے دین کی حیات بخش تعلیمات پر رسم و رواج، عصمتِ اسلاف، اتباعِ ہویٰ اور سرمایہ پرستی کے دبیز حجابات ڈال کر دین کے رہنما اصولوں کو فراموش کر دیا تھا یہ امت بھی وہی طریقہ اختیار کرے

نماید رسول اللہ کی اسی پیشگوئی کی شرح کرتے ہوئے محترم مولانا سعید احمد اکبر آبادی، صدر دینیات علی گڑھ مسلم یونیورسٹی، و مرتب "برھان" نے گزشتہ سال پاکستان کا دورہ کرتے ہوئے تحقیقاتِ اسلامی کی ایک علمی مجلس میں کہا تھا:۔

"تاریخی عوامل مسلسل کام کرتے رہتے ہیں جس طرح باقی مذاہبِ عالم تاریخی عوامل کا شکار ، اسلام بھی ان کی زد سے نہ بچ سکا۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ہر مذہب آغازِ کار میں چند اصولوں کا داعی اٹھتا ہے پھر ان اصولوں کی بنیاد پر ایک معاشرہ معرضِ وجود میں آتا ہے اور پھر اس معاشرہ م کی ایک تاریخ بنتی ہے، کچھ عرصہ تک وہ قوم ان رہنما اصولوں کی روشنی میں اپنے مسائل حل ہتی ہے لیکن بعد میں اس قوم کی تاریخ اس کے اصولوں کی جگہ لے لیتی ہے اور وہاں سے اس بدبختی کا آغاز ہو جاتا ہے۔ ہر مذہب کے ساتھ یہی ہوا، اور یہی مذہب اسلام کے ساتھ ہوا۔"[۵]

اسلام صلح و آشتی اور محبت و سلامتی کا دین ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:
لمسلم من سلم المسلمون من لسانہ و یدہ" یعنی مسلمان وہ ہے جس کی زبان اور ہاتھ سے مسلمانوں کو کوئی تکلیف نہ پہنچے۔ اسلام میں تمام وہ کام حرام ہیں جن سے میں فتنہ و فساد پھیلے اور تمام وہ کام مطلوب ہیں جن سے انسانیت امن و سلامتی اور فلاح تک پہنچ جائے، اللہ تعالیٰ انبیاء کو واضح تعلیمات کے ساتھ بھیجنے اور ان پر کتابیں اور نصاف کا پیمانہ (میزان) نازل کرنے کا مقصد یہ بیان فرماتا ہے کہ لوگ امن و سلامتی اور انصاف پر مبنی زندگی گزار سکیں ($\frac{۵۷}{۲۵}$) خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی کا مقصود بتاتے ہوئے فرمایا:

نثت لأتمم مکارم خلاق۔ مجھے اس لئے رسول بنا کر بھیجا گیا ہے کہ میں اخلاق فاضلہ کی تکمیل کر دوں۔

نچہ آپ دیکھیں گے کہ قرآن مجید معروف کا حکم دیتا ہے اور منکر سے روکتا ہے، وہ جب

ماہ "فکر و نظر" بابت اگست ۱۹۶۹ء صفحہ ۱۵۴

لسی کام کے کرنے کا حکم دیتا ہے تو اس لئے کہ انسانوں میں امن و سلامتی اور عدل و انصاف باقی رہے
ورجب کسی کام سے منع کرتا ہے تو اس لئے کہ انسانوں میں ظلم و فساد اور بدنظمی و انتشار نہ پھیلنے پائے
جب وہ کہتا ہے کہ آپس میں اپنا مال ناحق نہ کھاؤ تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ ایسا کرنے سے انسانوں
وان کے پورے پورے حقوق نہیں ملتے اور عدل باقی نہ رہنے کی وجہ سے ان کے معاشرہ میں
وازن باقی نہیں رہتا۔ جب رسول اللہؐ فرماتے ہیں: "لا دین لمن لا عهد له" یعنی جو عہد و
یمان پر پورا نہ اترے اس کا کوئی دین نہیں تو اس سے دراصل یہ بتانا مقصود ہے کہ کامیاب
معاشرہ وہی ہوتا ہے جس میں لوگوں کو ایک دوسرے پر اعتماد ہو۔ اور وہ باہمی تعاون سے
ہمہ گیر بھلائی کے لئے جد و جہد کرتے رہیں۔

آئیے اس تمہید کو ذہن میں رکھ کر ہم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مختصر لیکن جامع تر
حدیث پر غور کریں اور دیکھیں کہ ہم اس حدیث کے مطلوبہ تقاضے اپنی زندگی کے تمام گوشوں
میں کس حد تک پورے کر رہے ہیں۔ آپؐ کا وہ حکیمانہ فرمان یہ ہے:

الایمان بضع وسبعون شعبة و	ایمان کے ستّر سے اوپر درجے ہیں۔ ان میں
افضلها قول لا اله الا الله و ادناها	سب سے افضل لا الٰہ الا اللہ کہنا ہے اور ان میں
اماطة الاذیٰ عن الطریق۔	سب سے ادنیٰ درجہ راستہ سے دکھ دینے والی چیز کو دُور کر دینا ہے۔

غور کیجئے اس حدیث میں ایمان کے ستّر سے اوپر مدارج میں سے ایک تو سب سے بلند و افضل
درجہ بتایا گیا ہے اور دوسرا سب سے کمتر اور ادنیٰ درجہ۔

اعلیٰ ترین درجہ وہ ہے جس سے انسانی عظمت کا تعلق اللہ کی ذات بلند و برتر سے
جا ملتا ہے اور انسان کو اپنے اور اللہ کے درمیان کوئی قوت حائل نظر نہیں آتی وہ صرف اللہ
کو اپنا معبود مانتا ہے، اس کا کسی کو شریک نہیں گردانتا، ہر طاقت جو اللہ اور بندہ کے درمیان
حائل ہونا چاہے وہ اس کا انکار کرتا ہے، وہ کسی قوت کو اللہ کی قوت سے بلند و بالا نہیں سمجھتا،
وہ ہر اس طاغوت کا دشمن بن جاتا ہے جو اللہ کی راہ میں رکاوٹ بنتا ہے، اس کا سر اللہ کے
حکم کے مقابلہ میں کسی غیر اللہ کے سامنے نہیں جھکتا، وہ نہ خواہشات کی بندگی کرے گا نہ

دولت و رسم و رواج کی، وہ نہ انسانوں کو رب بنائے گا نہ شیطانوں کو۔

انسانوں کے درمیان اس کلمہ کے اعتراف سے ایک ایسی مساوات پیدا ہوجاتی ہے جس سے وہ اپنا صحیح مقام پالینے کے بعد ایک دوسرے پر حکمرانی کرنے کے بجائے ایک دوسرے کے بھائی بن جاتے ہیں، یہ کلمہ محبت و عداوت کا ایک ایسا پیمانہ دیتا ہے جس کے بعد عدل وحق کی راہ میں نہ قوم و وطن کی محبت حائل ہوتی ہے نہ اہل و عیال کی، انسان اللہ کا ہوجاتا ہے اور اس کے سامنے صرف ایک ہی مقصد ہوتا ہے، اللہ کا بتایا ہوا مقصد، لوگوں میں عدل و انصاف کا قیام۔ بنی نوع انسان کی بھلائی۔ اور اس راہ میں نہ سیاسی اغراض حائل ہوتی ہیں نہ ذاتی اغراض، بلکہ ہماری سیاست، اقتصاد و تجارت، علم و صنعت، حتیٰ کہ ہر عمل اور ہر حرکت کا مقصد اللہ کی رضاجوئی ہو جاتا ہے۔ الغرض یہ کلمہ ہمیں مسلسل خیر پہ مائل رکھنے میں لامتناہی توفیق بخشتا ہے۔

اب لیجیے اس فرمانِ رسولؐ کا دوسرا حصہ جس میں ایمان کا آخری درجہ یہ بتایا گیا ہے کہ راستہ سے تکلیف دہ چیز کو دور کر دینا۔

اس میں ایک بڑا تصور یہ ہے کہ ہر فرد یا قافلۂ انسانیت مسلسل راستہ پر چلا جا رہا ہے اور وہ ثابت نہیں متحرک ہے۔ پھر یہ کہ ایمان کی وجہ سے ہم سب کا فرض ہے کہ جہاں کسی کی راہ میں کوئی مشکل یا کوئی ایسی تکلیف پیش آجائے جس سے فرد یا جماعت کی پیش قدمی رک جائے تو اس رکاوٹ کو زائل کر دیا جائے۔

اگر ایک فرد کو لغزش سے بچانے کے لئے اس کی راہ سے کانٹا یا کیلے کا چھلکا ہٹا دینا ایمان کا تقاضا ہے تو یاد رکھیے ایمان کا تقاضا اسی پر ختم نہیں ہو جاتا۔ ایک مسافر کے راستہ سے سفر کی صعوبتیں دور کر دینا، ایک طالب علم کے راستہ سے تعلیمی رکاوٹیں دور کر دینا، ایک مریض کے راستہ سے علاج کے موانع دور کر دینا، ایک ننگے بھوکے کے راستہ سے اس کی مشکلات ہٹا دینا، ایک مظلوم کے سامنے سے ظلم کا پہاڑ ہٹا دینا، ایک طالب حق کی راہ سے حق روکنے والی قوت کو دفع کر دینا بھی ایمان کا تقاضا ہے۔

یہی نہیں بلکہ قوموں کی ترقی، فلاح و بہبود اور امن و سلامتی کی راہ میں ڈاکہ مارنے والوں

کو ناکام بنانا، امتوں کی بیماریوں کی چارہ سازی کرنا، مختلف پیشہ ور جماعتوں کو ان کے کاموں میں مدد پہنچانا، بھی ایمانی فریضہ ہے۔ حق و انصاف کی آواز کو روکنے والے خواہ وہ کسی رنگ میں ہوں، جہالت و بیماری کو پھیلانے والے اسباب خواہ وہ کسی نام سے ہوں، انسانیت کو اللہ کی بخشی ہوئی آزادیوں سے محروم کرنے والے خواہ وہ کسی روپ میں ہوں قافلۂ انسانیت کی راہ کے روڑے ہیں انہیں راستہ سے ہٹانا ہمارے ایمان کا تقاضا ہے اور یاد رکھیئے کہ انسانیت کو یہ سہولتیں فراہم کرانا ایمان کا ادنیٰ درجہ ہے۔ جس فرد یا قوم میں یہ جذبہ نہ ہو وہ آگے بڑھنے اور ترقی کرنے کے حق سے محروم رہ جاتی ہے۔ وہ نہ اپنا حق لے سکتی ہے نہ دوسروں تک حق پہنچا سکتی ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ منجمد اور مردہ ہے۔ اگر ہم ایسا نہیں کرتے تو اس کا صاف مطلب یہ ہوگا کہ ہم ایمان سے محروم ہیں۔ اعاذنا اللہ منہا۔

یہ ہیں ایمان کے اعلیٰ اور ادنیٰ دو مدارج کے تقاضے، اور یہ مدارج فرمانِ رسول ؐ کے مطابق ستّر سے زیادہ ہیں۔ اندازہ لگائیے کہ اس اعلیٰ درجہ اور ادنیٰ درجہ کے درمیان ایمان کے کیا کچھ تقاضے ہوں گے اور انسانی معاشرہ کی فلاح و بہبود کے کون کون سے مدارج ہوں گے؟ یہی وہ ایمان کی ذمہ داریاں تھیں جن کی وجہ سے صحابہ کرام نہایت تندہی اور سرگرمی سے ہمہ گیر خیر و فلاح اور مفاد عامہ میں منہمک رہتے تھے اور انہیں ہر دم اپنے ایمان کے زائل ہونے کا اندیشہ لگا رہتا تھا۔

اگر ہمیں قافلۂ اسلام کو تیز رفتار کرنا ہے تو ایک طرف تو ہمیں اپنی تاریخ کو دینی اصولوں سے علیحدہ کر کے اصر و اغلال کے فضول بوجھ سے نجات حاصل کرنا ہوگی۔ دوسری طرف ہمیں اپنے ایمان کے تقاضوں کو نہایت ذمہ داری سے پورا کرنے کے لئے مسلسل جہاد اور پیہم عمل کا مسلک اختیار کرنا ہوگا۔

اقبالؒ کا تصوّرِ ملّت

غلام حیدر آسی، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

تاریخ شاہد ہے کہ جب کبھی کوئی معاشرہ طاغوتی قوتوں کا شکار ہو کر ذلت و پستی اور نکبت و تباہی کے مہلک غاروں کی طرف بڑھنے لگتا ہے تو رحمتِ الٰہی جوش میں آ کر کسی پیغامبر یا مصلح کو بھیج کر اس عظیم خطرہ سے اسے نجات دلاتی ہے۔ انسانیت اور اسلام کا آپس میں چولی دامن کا ساتھ ہے۔ تخلیقِ آدم کے ساتھ ہی حق و باطل کی وہ ازلی و ابدی پیکار شروع ہوئی جو قافلہ انسانیت کو بامِ عروج تک پہنچانے اور حق کو غالب کرنے میں نمایاں کردار ادا کرتی ہے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز　　چراغِ مصطفوی سے شرارِ بولہبی!

تاریخ ادیان کے مطالعہ سے واضح ہوتا ہے کہ قدیم زمانہ میں دین قومی تھا جیسے مصریوں اور یونانیوں کا، پھر نسلی بنیادوں پر قائم ہوا جیسے یہودیوں کا۔ مسیحیت نے اسے انفرادی قرار دیا، لیکن خاتم الانبیاء حضرت محمد مصطفیٰ صلے اللہ علیہ وسلم نے دینِ انسانیت پیش کر کے انعامِ خداوندی کو عام کر دیا۔ [1]

قانونِ فطرت کے تحت جب کبھی عالمِ اسلام کی کشتی گرداب میں پھنسی، خالقِ کائنات نے کسی مردِ باصفا اور انسانِ صالح کے ذریعہ اسے پھر دریائے حیات کی موجوں پر فتح و کامرانی سے رواں دواں کر دیا۔ امام غزالیؒ، امام ابن تیمیہؒ، شاہ ولی اللہؒ، جمال الدین افغانیؒ وغیرہم ملتِ اسلامیہ کے ایسے ہی ناخدا ہیں۔ اٹھارہویں صدی عیسوی میں شاہ ولی اللہؒ نے تجدیدِ احیائے دین کا بیڑا اٹھایا۔ اور سب سے پہلے ایک نئی روح پیدا کرنے کا احساس کیا، لیکن

---

[1] مقالاتِ اقبال صفحہ ۲۲۴ مرتبہ سید عبدالواحد معینی مطبوعہ شیخ محمد اشرف لاہور مئی ۱۹۶۳ء۔ سیرتِ اقبال از محمد طاہر فاروقی صفحہ ۴۱۶ قومی کتب خانہ لاہور، ۱۹۶۶ء۔

س عظیم الشان فریضے کی حقیقی اہمیت و وسعت کا پورا پورا اندازہ تھا تو سید جمال الدین افغانی کو جو اسلام کی یاتِ ملّی اور حیاتِ ذہنی کی تاریخ میں بڑی گہری بصیرت کے ساتھ ساتھ طرح طرح کے انسانوں اور اُن کے عادات و خصائل کا خوب خوب تجربہ رکھتے تھے۔"[۲]

اس سلسلہ کی مضبوط اور نمایاں کڑی وہ شخصیت ہوئی جس نے اسلام (نظامِ فکر و عمل) میں تمام عجمی تصورات کی تردید کر کے اس کی سائینٹیفک تعبیر پیش کی۔ یہ مردِ فقیر، خود آگاہ و خدامست، پیامبرِ خودی و بیخودی علومِ مشرق و مغرب کا خزینہ، توقیر و تمکینِ آدمیت کا مبلغ اور زوالِ انسانیت پر بیتاب و دردمند تھا۔ ربّ صمد و قدیر نے اس کے جسدِ خاکی میں ایک مصلحِ حیات و انسانیت مفکرِ عظیم، شاعر و حکیم اور محی الملت والدین کو جمع کر دیا تھا۔ یہ علامہ اقبالؒ تھے۔ جنہوں نے اپنے وسیع و عمیق مطالعہ سے اس صداقت کو پالیا تھا کہ صرف اسلام ہی ایک ایسا دین ہے جو اپنے نظامِ فکر و عمل سے پوری انسانیت کو ازلی و ابدی بنیادوں پر متحد کر کے اسے کامیابی و کامرانی کے نقطۂ عروج سے ہمکنار کرا سکتا ہے۔

اس حقیقت پر ایمان و یقین کے بعد اس نے وراثتِ پیغمبری کا حق ادا کیا اور پوری انسانیت کو حقیقتِ اسلام سے آگاہ کیا۔ اسے فلاح و نجات کی راہ دکھائی، اتحاد و اتفاق کی دعوت دی۔ عہدِ الست و بارِ امانت یاد دلایا۔ جنہوں نے اس دعوت کو اپنایا اور ہدایت و صراطِ مستقیم پر گامزن ہوئے، انہیں ایک لڑی میں پرو کر ملتِ اسلامیہ سے تعبیر کیا۔ اور جن کی آنکھیں اس نورِ ہدایت سے محروم رہیں انہیں ملتِ کفر کی زنجیر میں باندھا۔

یہ امر مسلّم ہے کہ فکرِ اقبال کا سرچشمہ قرآن مجید ہے، اتحاد و فلاحِ انسانیت کی پیام بر ہر ریب سے منزہ اور منزل من اللہ کتاب ہے، لہٰذا اقبال کا پیش کردہ تصورِ ملت بھی اسی کتابِ حکیم سے مستنبط ہے۔

قرآن مجید نے بنی نوعِ انسان کو دو جماعتوں میں تقسیم کیا ہے۔

هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنكُمْ كَافِرٌ وَمِنكُم مُّؤْمِنٌ ۚ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ۔ (التغابن - ۲)

ایک وہ جماعت جو خالق کی مطیع اور کائنات پر فرمانروا ہے۔ دوسری وہ جماعت جو مخلوق کی فرمانبردار اور خالق کی نافرمان ہے۔ اقبال نے اوّل الذکر جماعت کو ملت کے نام سے موسوم کیا جس کا دوسرا نام امتِ وسطیٰ یا امتِ مسلمہ ہے۔

---

۲ تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ صفحہ ۱۴۵ - ۱۴۶ مترجم سید نذیر نیازی، بزم اقبال لاہور ۱۹۵۸ء

قرآن مجید میں لفظ ملت تقریباً پندرہ مرتبہ استعمال ہوا۔ اور ہر مقام پر اس کے معنی شرع ومنہاج ہیں۔ لفظ امت بھی دین و مذہب اور ایک مسلک و مذہب کا اتباع کرنے والی جماعت کے معنی میں آیا ہے۔ لیکن لفظ قوم' صرف گروہ یا مردوں کی جماعت کے لئے مستعمل ہوا ہے اور یہ جماعت (قوم) باعتبار قبیلہ، نسل، رنگ زبان، وطن، اخلاق ہزار جگہ اور ہزار رنگ میں ہوسکتی ہے لیکن ملت سب جماعتوں کو تراش کر ایک نئی جماعت کی بنیاد رکھتی ہے۔ بقول اقبال "ملت یا امت اقوام کی جاذب ہے خود ان میں جذب نہیں ہوسکتی۔"[۳] لہٰذا قوم اسلام یا قومیتِ اسلام صرف اور صرف امت مسلمہ یا ملتِ اسلامیہ ہے اور اقبال نے بھی ملت کے یہی معنی لے کر اسے قوم کے لئے استعمال کیا ہے[۴]۔ جب کوئی قوم، قومیت اسلام کو اختیار کرتی ہے تو اسے باقی تمام سابقہ قومی اعتبارات کو اسلامی اعتبارات کے تابع کرنا پڑتا ہے۔ قلب و نظر اور فکر و عمل کی یہی شہادت قریش مکہ کے لئے اسلام لانے میں حائل تھی۔

لغتِ غریب جب تک ترا دِل نہ دے گواہی ‫ ‫ تو عرب ہو یا عجم ہو تیرا لَا اِلٰہ اِلَّا[۵]

صرف اسلام ہی اللہ کا دیا ہوا دینِ انسانیت ہے اِنَّ الدِّیْنَ عِنْدَ اللّٰہِ الْاِسْلَام لہٰذا وہی انسانوں کی صلاح و فلاح کا ضامن اور پوری انسانیت کی وحدت کا داعی ہے۔ "اگر عالم بشریت کا مقصد اقوامِ انسانی کا امن و سلامتی اور ان کی موجودہ اجتماعی ہیئتوں کو بدل کر ایک واحد اجتماعی نظام بنانا قرار دیا جائے تو سوائے نظامِ اسلام کے کوئی اور اجتماعی نظام ذہن میں نہیں آسکتا کیونکہ .... اسلام محض انسان کی اخلاقی اصلاح ہی کا داعی نہیں بلکہ عالم بشریت کی اجتماعی زندگی میں ایک تدریجی مگر اساسی انقلاب بھی چاہتا ہے جو اس کے قومی اور نسلی نقطہ نگاہ کو یکسر بدل کر اس میں خالص انسانی ضمیر کی تخلیق کرے[۶]۔" ان معتقدات پر مبنی دستور العمل ہی عالمِ بشریت کے اتحاد کے لئے انسانی جذبات و افکار میں یک جہتی و ہم آہنگی پیدا کر کے اسے ایک امت کے قالب میں ڈھال دیتا ہے۔ اسی لئے علامہ اقبال نے قومیت کے اسلامی تصور کو دوسری اقوام سے مختلف و ممتاز کرتے ہوئے فرمایا "ہماری قومیت کا اصل اصول نہ اشتراکِ زبان ہے نہ اشتراکِ وطن، نہ سیاسی و اقتصادی اغراض بلکہ ہم سب لوگ اس

ملت کے معنی قوم و امت بھی ہیں اور فارسی میں اس کے یہی معنی عام ہیں۔ علامہ اقبال نے اس وجہ سے ملت کو بھی بمعنی امت استعمال کیا ہے۔

[۳] مقالات اقبال صفحہ ۲۳۱، سیرت اقبال صفحہ ۱۰۷ ۔ [۴] مقالات اقبال صفحہ ۲۲۱، سیرت اقبال صفحہ ۱۰۵
[۵] بال جبریل صفحہ ۴۸ ۔ [۶] مقالات اقبال صفحہ ۲۲۴، سیرت اقبال۔ ص۱۰۵

برادری ہیں جو نبی اکرم صلے اللہ علیہ وسلم نے قائم فرمائی تھی اس لئے شریک ہیں کہ مظاہر کائنات کے متعلق ہم سب کے معتقدات کا سرچشمہ ایک ہے اور جو تاریخی روایات ہم سب کو ترکہ میں پہنچی ہیں۔ وہ بھی ہم سب کے لئے یکساں ہیں۔ اسلام تمام مادی قیود سے بیزاری کرتا ہے اور اس کی قومیت کا دار و مدار ایک خاص تہذیبی تصور پر ہے جس کی تجسیمی شکل وہ جماعت اشخاص ہے جس میں بڑھتے اور پھیلتے رہنے کی قابلیت طبعاً موجود ہے[۷]

اقبال کا تصور ملت قومیت کا اسلامی تصور ہے اس لئے وہ ملت ان افراد انسانی کے مجموعہ کو کہتے ہیں جن کی مکمل ہستی پر مذہب حاوی ہو۔ مظاہر آفرینش کے متعلق وہ ایک خاص پہلو سے نظر ڈالتے ہوں[۸]۔ بالفاظ دیگر وہ بخشندۂ وجود کی عطا کردہ بصیرت ایمانی سے خیر و شر اور خوب و زشت کے متعلق یکساں معیار رکھتے ہوں[۹]

قوم را اندیشہ ھا باید یکے — در ضمیرش مدعا باید یکے
جذبہ باید در سرشت او یکے — ہم عیار خوب و زشت او یکے
ما مسلمانیم و اولاد خلیل — از ابیکم گیر اگر خواہی دلیل[۱۰]

ملت اسلامیہ کی بنیاد ایمان و یقین اور مذہب و عقائد پر مبنی ہے اس لئے افراد ملت یکجان اور مختلف قالب ہیں۔

ملت ما را اساس دیگر است — ایں اساس اندر دل ما مضمر است
حاضریم و دل بغائب بستہ ایم — پس ز بند ایں و آں وارستہ ایم
رشتۂ ایں قوم مثل انجم است — چوں نگہ ہم از نگاہ ما گم است
تیر خوش و پیکاں یک کیشیم ما — یک نما، یک بیں، یک اندیشیم ما
مدعائے ما مآل ما یکیست — طرز و انداز خیال ما یکیست
ما ز نعمتہائے او اخواں شدیم — یک زباں و یکدل و یک جاں شدیم[۱۱]

یقیں افراد کا سرمایۂ تعمیر ملت ہے — یہی قوت ہے جو صورت گر تقدیر ملت ہے[۱۲]

افراد ملت کے ازلی و ابدی صداقتوں پر مبنی معتقدات پر ایمان و ایقان کا نام مذہب ہے اور یہی شے ہے جو پوری انسانیت کو باوجود فطری امتیازات، جذباتی اختلافات اور متعارض تمنیات

---

[۷] مقالات اقبال صفحہ ۱۲۰ ملت بیضا پر ایک عمرانی نظر۔ [۸] مقالات اقبال صفحہ ۱۲۳۔ [۹] فکر اقبال صفحہ ۵۰۸، ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم بزم اقبال لاہور ۱۹۶۴ء۔ [۱۰] اسرار و رموز صفحہ ۱۰۶۔ [۱۱] اسرار و رموز صفحہ ۱۰۷۔ [۱۲] بانگ درا صفحہ ۲۱۱

ے سلکِ وحدت میں پروتی ہے۔ یہی دینِ قیّم ان میں وحدتِ فکر و نظر، ذوقِ سعی و عمل اور جذبۂ توقیر و تعظیم
دم پیدا کرتا ہے انہیں اصلاحِ احوالِ انسانیت اور ترویجِ قوانین و احکامِ الٰہی کے لئے تمام باطل قوتوں کے
خلاف جہاد پر آمادہ کرتا ہے۔ یہی ان کی معاش و معاد کی فلاح و نجاح کا ضامن اور قوت و استقامت کا مرکز و
مدار علیہ ہوتا ہے۔ جونہی افرادِ انسانی اس مرکز و محور سے ہٹے ان کی قوت و جمعیت انتشار کا شکار ہو جاتی ہے۔
اتحادِ ملت پارہ پارہ ہو جاتا ہے۔ کیونکہ رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم رحمۃ للعالمین کی بنا کردہ قوم کی ترکیب تمام
دیگر اقوام سے جدا اور خاص ہے اس کا مرکز و محور "الدّین" ہے اور وہی قوت و اتحاد کا مدار علیہ ہے

اپنی ملت پر قیاس اقوامِ مغرب سے نہ کر   خاص ہے ترکیب میں قومِ رسولِ ہاشمی
ان کی جمعیت کا ہے ملک و نسب پر انحصار   قوتِ مذہب سے مستحکم ہے جمعیت تیری
دامنِ دیں ہاتھ سے چھوٹا تو جمعیت کہاں   اور جمعیت ہوئی رخصت تو ملت بھی گئی [۱۳]
مذہب سے ہم آہنگیٔ افراد ہے باقی   دیں زخمہ ہے جمعیتِ ملت ہے اگر ساز [۱۴]

الاسلام دینِ انسانیت اور آئینِ فطرت ہونے کی بنا پر اپنی ملت و قوم کے اساسی ارکان میں سے اولیٰ
ترین و اہم ترین رکن توحید کو قرار دیتا ہے، ہدایت یافتہ انسانوں کا یہ وہ نقطۂ ارتکاز ہے جس کے لئے وہ تمام
عارضی و قومی اعتبارات سے دستبردار ہو جاتے ہیں۔ اپنی تمام قوتوں اور صلاحیتوں کو اسی ذاتِ بے ہمتا کی اطاعت
کے لئے مخصوص کر لیتے ہیں۔ اس طرح ازلی و ابدی صداقتوں اور حقائقِ اصلیہ کو قبول کر کے ان کا دائرۂ کار
دوامی و لامکانی ہو جاتا ہے۔ اپنے آپ کو ذاتِ مطلق کے حوالے کر دینے سے درحقیقت وہ اپنی فطرتِ صحیحہ کی پیروی
کرتے ہیں۔ [۱۵]

اسی عقیدۂ توحید سے ان کے زاویۂ نگاہ، معیارِ خیر و شر، جذبات و افکار، اعمال و اخلاق اور رسوم و
رواج میں وحدت پیدا ہوتی ہے۔

ملتِ بیضا تن و جاں لا الٰہ   ساز ما را پردہ گرداں لا الٰہ
لا الٰہ سرمایۂ اسرارِ ما   رشتہ اش شیرازۂ افکارِ ما
ملت از یک رنگیٔ دلہا ستے   روشن از یک جلوہ سیناستے [۱۶]

اسی نقطۂ توحید سے ان میں دوام و آفاقیت کی شان پیدا ہوتی ہے۔ کیونکہ یہی حقیقت کی ابتدا و انتہا ہے۔

---

[۱۳] بانگِ درا صفحہ ۲۷۹۔ [۱۴] بانگِ درا صفحہ ۲۷۶۔ [۱۵] تشکیل جدید الٰہیات اسلامیہ۔ [۱۶] اسرار و رموز صفحہ ۱۰۶

نقطۂ ادوارِ عالم لَا اِلٰہ　　انتہائے کارِ عالم لَا اِلٰہ [17]

ملتِ اسلامیہ کا دوسرا اساسی رکن عقیدۂ رسالت وختمِ نبوت ہے۔ اس جماعت میں شامل ہونے والے کو دل و زبان سے گواہی اور فعل و عمل سے ثبوت دینا پڑتا ہے کہ وہ رسالت مآب صلے اللہ علیہ وسلم کو پیامبر دینِ انسانیت اور خاتم الانبیاء مانتا ہے۔ وحدت پیدا کرنے والا دینِ فطرت اور دینِ مبین اسی نے وحی الٰہی کے ذریعہ بتایا، وہ اس ملت کی تشکیل کا موسسِ کامل ہے اور نوعِ انسان کے لئے پیام آخریں لانے والا ہے اس محافظِ انسانیت و معلّم کتاب و حکمت کا عشق قومِ مسلم کا سرمایۂ قوت اور ملت کی وحدت کا راز ہے۔

از رسالت در جہاں تکوینِ ما　　از رسالت دینِ ما آئینِ ما

از رسالت ہم نوا گشتیم ما　　ہم نفس ہم مدعا گشتیم ما [18]

پس خدا بر ما شریعت ختم کرد　　بر رسولِ ما رسالت ختم کرد

رونق از ما محفلِ ایام را　　او رسل را ختم، ما اقوام را

قوم را سرمایۂ قوت ازو　　حفظِ سرِّ وحدتِ ملت ازو

دل ز غیر اللہ مسلماں بر کند　　نعرۂ لا قوم بعدی می زند [19]

عشقِ محمدی میں سرشار ہو کر ہر گام اور ہر آن ہمیں اس فورِ حق خیر البشر کو اسوہ بنانا ہے کیونکہ صرف وہی اسوۂ حسنہ ہے جس میں تکمیلِ انسانیت کا راز مضمر ہے وہی ہمارے لئے معیارِ زشت و خوب اور منبع دین و حکمت ہے۔

بمصطفیٰ برساں خویش را کہ دیں ہمہ اوست　　اگر باو نرسیدی تمام بولہبی است [19-1]

ہست دینِ مصطفیٰ دینِ حیات　　شرعِ او تفسیر آئینِ حیات

اسرار و رموز صفحہ ۱۴۴

بر عیارِ مصطفیٰ خود را زند　　تا جہانے دیگرے پیدا کند [20]

ملتِ اسلامیہ کا تیسرا رکن کتاب اللہ ہے یہی اس قومِ مسلم کا آئینِ حیات و ممات، رہبرِ کامل، مرکزِ زیست اور نوعِ انسان کا آخری پیام ہے:-

---

[17] اسرار و رموز صفحہ ۱۶۱۔ [18] اسرار و رموز صفحہ ۱۱۶۔ [19] اسرار و رموز صفحہ ۱۱۸۔

[20] [illegible]

ہستیٔ مسلم ز آئین است و بس ! باطنِ دینِ نبی ایں است و بس
تو ہمی دانی کہ آئینِ تو چیست ؟ زیرِ گردوں سرِّ تمکینِ تو چیست ؟
آں کتابِ زندہ قرآنِ حکیم حکمتِ او لایزال است و قدیم [۲۱]
نوعِ انساں را پیامِ آخریں حاملِ او رحمۃ للعالمین !
گر تو می خواہی مسلماں زیستن ! نیست ممکن جز بقرآں زیستن [۲۲]
از تلاوت بر تو حق دارد کتاب تو ازو کامے کہ می خواہی بیاب ! [۲۳]
از یک آئینی مسلماں زندہ است پیکرِ ملت ز قرآں زندہ است [۲۴]

اگر ملتِ اسلامیہ کا فرد جرأتِ ایمانی، بصیرتِ نورانی اور دلِ آگاہ کا حامل اور ابلاغ و تبلیغ حقیقت کے فریضہ میں صاحبِ کتاب کی مانند احساس ذمہ داری رکھتا ہے تو وہ اس نورِ حق کی روشنی سے جہانِ نو پیدا کر لیتا ہے:-

چوں مسلماناں اگر داری جگر ! در ضمیرِ خویش و در قرآں نگر
صد جہانِ تازہ در آیاتِ اوست عصرہا پیچیدہ در آناتِ اوست
یک جہانش عصرِ حاضر را بس است گیر اگر در سینہ دل معنی رس است
بندۂ مومن ز آیاتِ خدا است ہر جہاں اندر بر او چوں قبا است
چوں کہن گردد جہانے در برش می دہد قرآں جہانے دیگرش ! [۲۵]

ملتِ اسلامیہ کے تینوں بنیادی ارکان، واحد و لاشریک ہستی مطلق کی اطاعت اور اس کے قوانینِ حقہ کی ترویج کے لئے اپنی زندگی و قوئی وقف کرنا، دینِ مبین کے حامل اور اصلاحِ انسانیت کے علمبردار حضرت رسول اکرم صلے اللہ علیہ وسلم، خاتم الانبیاء رحمۃ للعالمین کی سُنت کو اپنانا اور اسی کو معیارِ زلیست بنانا، اور آئینِ حق، پیامِ لازوال، کتاب اللہ کو رہبرِ کامل سمجھ کر اس کے مقررہ اصولوں پر کاربند رہنا اس ملت کے اتحاد و مرکزیت کے ضامن ہیں۔ انہی سے اس امتِ عادل میں آفاقیت و دوام کی شان پیدا ہوتی ہے۔ اس ملت کی رکنیت مکان و زماں، رنگ و نسب، اور حدود و ثغور کی پابند نہیں بلکہ جس نے

[۲۱] اسرار و رموز صفحہ ۱۴۰۔ [۲۲] اسرار و رموز صفحہ ۱۴۲۔ [۲۳] اسرار و رموز صفحہ ۱۴۳۔
[۲۴] اسرار و رموز صفحہ ۱۴۵۔ [۲۵] جاوید نامہ صفحہ ۷۲، ۷۳۔

بھی پیمانِ الست باندھ لیا اور اللہ تعالیٰ کے اوامر و قوانین اور نظامِ قرآنی کی ترویج کے لئے اپنی حیات وقف کردی وہ اس دوامی و آفاقی برادری کا رکن رکین بن گیا۔

"قُلْ إِنَّ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ" (الانعام ۔ ۱۶۳)

اسلام کی اس ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا محیط ناپیداکنار ہے کیونکہ صرف یہی اجتماعی نظام، انسانیت کی فلاح و نجاح کا ضامن، ترقی و خوشحالی کا سبب اور حقیقت و صداقت کا حامل ہے "نبوت محمدیہ کی غایت الغایات یہ ہے کہ ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ قائم کی جائے جس کی تشکیل اس قانونِ الٰہی کے تابع ہو جو نبوت محمدیہ کو بارگاہِ الٰہی سے عطا ہوا تھا۔" ۲۶؎ اس کے قیام سے پیکرِ خاکی کو ایسا ملکوتی تخیل عطا ہو جاتا ہے جو اسے ابدیت سے ہمکنار کر دیتا ہے اور بنی نوع انسان باوجود اختلافاتِ شعوب و قبائل اور الوان و السنہ، زمان و مکان، وطن و قوم، نسل و نسب اور مقصد عارضی کی آلودگیوں سے منزہ ہو جاتی ہے۔
اسی طرح نگاہوں میں شانِ آفاقی پیدا ہو جاتی ہے اور ہر فردِ ملت خود کو پوری انسانیت (روحِ کل) کا لازمی اور فعال جزو گرداننا ہے:۔

دلوں میں ولولے آفاق گیری کے نہیں اٹھتے — نگاہوں میں اگر پیدا نہ ہو اندازِ آفاقی ۲۷؎

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کیلئے — نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر ۲۸؎

رہے گا وادیٔ نیل و فرات میں کب تک — ترا سفینہ کہ ہے بحرِ بیکراں کے لئے ۲۹؎

نہ چینی و عربی وہ نہ رومی و شامی — سما سکا نہ دو عالم میں مردِ آفاقی ۳۰؎

درویشِ خدامست نہ شرقی ہے نہ غربی — گھر اس کا نہ دلی نہ صفاہاں نہ سمرقند! ۳۱؎

اس ملت کا وجود اس کے حدود و ثغور پر مبنی نہیں بلکہ اپنے مؤسس کامل رحمۃ للعالمین سے عشقِ کامل اور آئینِ حق کی اتباع پر مبنی ہے:۔

نہیں وجود، حدود و ثغور سے اس کا — محمد عربی سے ہے عالمِ عربی ۳۲؎

برگ و ساز ما کتاب و حکمت است — ایں دو قوت اعتبارِ ملت است ۳۳؎

علامہ اقبال نے اس تصورِ ملت اور قومیت اسلام کی تشریح و توضیح اور نشر و اشاعت اس وقت شروع کی

۲۶؎ مقالاتِ اقبال صفحہ ۲۲۴ و سیرتِ اقبال صفحہ ۲۱۴ ۔ ۲۷؎ بالِ جبریل صفحہ ۸۶ ۔ ۲۸؎ بانگِ درا صفحہ ۲۱۱ ۔ ۲۹؎ بالِ جبریل صفحہ ۳۷ ۔ ۳۰؎ بالِ جبریل صفحہ ۹۶ ۔ ۳۱؎ بالِ جبریل صفحہ ۴۳ ۔ ۳۲؎ ضربِ کلیم صفحہ ۶۱ ۔ ۳۳؎ پس چہ باید کرد صفحہ ۴۰

جب انہوں نے مغرب میں جاکر اپنی آنکھوں سے بتانِ رنگ و خون کو بنتے دیکھا۔ ان کی طبع رسا اور قلب سلیم نے بھانپ لیا تھا کہ فلارنسوی باطل پرست نے جس زور سے دین و دولت کی جدائی کا نظریہ پیش کیا اور مغرب نے جو قبولیت اسے بخشی اس کا واضح ترین مقصد ہدایت یافتہ انسانیت کو پھر لات و منات کا پجاری بنا کر آپس میں فساد و خون پر آمادہ کرنا ہے۔ اقبال کو افرنگی تہذیب سے نفرت ہے تو محض اس بنا پر کہ وہ روحانیت کے لئے موت اور انسانیت کے لئے فتنۂ عظیم ہے۔ یہاں یہ امر ذہن نشین رہے کہ اقبال کے ہاں مغرب یا فرنگی تہذیب سے مراد وہ فلسفۂ حیات ہے جس کی بنیاد مادہ پرستی پر ہے۔ اس نظریہ حیات کی رو سے دنیا نے محسوسات میں اللہ کی قائم مقامی قوانینِ فطرت کرتے ہیں۔ اسی لئے ان کا خدا، ان کی زندگی اور ان کے اعمال و مقاصد تمام مادی دیواروں میں محصور ہیں اور یہی دنیوی زندگی میں ان کا منتہیٰ ہے۔ جب اقبال کی بصیرت نے قرآنی نظریۂ حیات اور مغرب کے فلسفۂ حیات و سیاسیات و عمرانیات کا موازنہ کیا تو اس پر واضح ہوا کہ مغربی تہذیب و تمدن دنیا میں جہنم پیدا کرنے لگا ہے۔ اس لئے اس مردِ خدا نے اس کے عواقب و نتائج سے پوری انسانیت کو آگاہ کیا۔

آدمیت زار نالید از فرنگ ؛ زندگی ہنگامہ بر چید از فرنگ ؛
مشکلات حضرت انساں از وست آدمیت را غم پنہاں از دست ؛
در نگاہش آدمی آب و گل است کارواں زندگی بے منزل است ؛ [۲۴]

استعماری قوتوں نے جب اپنے نظریۂ وطنیت و قومیت کو اسلامی تصورِ حیات میں شامل کرنے کی ناپاک جسارت کی تو عجمی تصورات کے پروردہ اسلام کے پیروکاروں نے اسے اپنے لئے اتحاد و یگانگت کا سبب سمجھ کر قبول کرنے میں تردد نہ کیا۔ لیکن ترجمانِ حقیقت پر جب ان باطل قوتوں کے عزائم آشکارا ہوئے تو انہوں نے بانگِ درا سے اپنے کاروانِ ملت کو جگایا اور خود جہاد کے لئے کمربند ہو کر میدان میں اتر پڑے اور ترانۂ ملی " چین و عرب ہمارا ہندوستاں ہمارا مسلم ہیں ہم، وطن ہے سارا جہاں ہمارا " گاتے ہوئے دنیا کی سب سے بڑی اسلامی سلطنت کا تصور پیش کر کے دوبارہ احیائے ملت اور اتحادِ امت کے لئے راہیں ہموار کیں۔ کبھی خضرِ راہ کے لباس میں استعماری فتنوں اور مغربی مُسکرات سے آگاہ کیا۔

نسل، قومیت، کلیسا، سلطنت، تہذیب، رنگ خواجگی نے خوب چن چن کر بنائے مسکرات [۲۵]

---

[۲۴] پس چہ باید کرد صفحہ ۵۶۔ [۲۵] بانگ درا صفحہ ۲۹۸۔

کبھی اس نظریۂ وطنیت و قومیت کو سب سے بڑا بت بنا کر کراری وابراہیمی شان پیدا کرنے اور پیہم جہاد کے لئے طیار ہونے پر اصرار کیا :۔

اس زمانہ میں کوئی حیدرِ کرار بھی ہے؟ | بڑھ کے خیبر سے ہے یہ معرکۂ دین و وطن[۳۶]
تہذیب نے پھر اپنے درندوں کو ابھارا | دنیا کو ہے پھر معرکۂ روح و بدن پیش[۳۷]

اقبال نے نظریہ وطنیت و قومیت کے خلاف اس لئے جہاد کیا کہ یہ تہذیب حاضر کا بہت بڑا شیطانی حربہ ہے اور اس کی زد اسلام کی بنیاد پر پڑتی ہے۔ دینِ حق اسلام ہی صرف ایک ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا ضامن ہے جب بھی کوئی دوسرا نظام، ہیئت اجتماعیہ انسانیہ کا دعویٰ کرے گا تو دونوں میں تصادم ناگزیر ہے۔ یہ دوسرا متقابل نظام صرف شرک والحاد کی بنیادوں پر قائم ہو سکتا ہے۔ جس طرح نظریۂ وطنیت کے مندرجہ ذیل چند اقتضاءات سے عیاں ہوتا ہے :۔

۱۔ وطن انسان کی تمام وفاداریوں کا مرکز ہے۔
۲۔ دین و وطن کی آمیزش میں وطن کا ساتھ دینا ضروری و اولیٰ ہے۔
۳۔ مذہب اور سیاست دو الگ الگ چیزیں ہیں، مذہب انسان کا نجی (پرائیویٹ) معاملہ ہے لیکن وطن اجتماعی معاملہ۔ لہٰذا مفاد اجتماع کے لئے مفاد فرد کو قربان کرنا ناگزیر ہے۔
۴۔ فرد کی حیات و موت، جدوجہد اور سعی و عمل وطن کے لئے ہے۔

یہ تمام اصول قومیت اسلام کے نقیض ہیں۔[۳۸] اس لئے اقبال نے تقریباً ۱۹۰۸ء سے اس نظریے کے خلاف جہاد شروع کیا اور تادمِ زیست اس میں ثابت قدم رہے۔ بانگِ درا کی ایک غزل کے مندرجہ ذیل اشعار تقریباً ۱۹۰۸ء کے بعد کے ہیں جہاں سے اقبال کی شاعری کا تیسرا دور شروع ہوتا ہے۔ پروفیسر سلیم چشتی صاحب کی رائے میں اقبال نے ۱۹۱۰ء سے قومیتِ اسلام کی تشریح پر قلم اٹھایا اور تا وفات حاضرہ کے [illegible] بت کی دھجیاں اڑاتے رہے

نرالا سارے جہاں سے اس کو عرب کے معمار نے بنایا
بنا ہمارے حصارِ ملت کی اتحادِ وطن نہیں ہے

صفحہ [illegible] وطنیت [illegible] نظریہ [illegible]

کہاں کا آنا کہاں کا جانا فریب ہے امتیاز عقبیٰ
نمود ہر شے میں ہے ہماری کہیں ہمارا وطن نہیں ہے

اقبال جیسے مصلح انسانیت کو معلوم تھا کہ ہر وہ اجتماعی نظام انسانیت کے لئے فتنہ ہے جس کی
روحانی اقدار پر نہ ہو۔ جو مذہب کی قوت سے خالی ہو اور احتساب کائنات (لا و الّا) سے عاری ہو۔

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی — ہوس کی امیری ہوس کی وزیری
دوئی ملک و دیں کے لئے نامرادی — دوئی چشم تہذیب کی نابصیری
یہ اعجاز ہے ایک صحرا نشیں کا — بشیری ہے آئینہ دارِ نذیری !
اسی میں حفاظت ہے انسانیت کی — کہ ہوں ایک جنیدی و اردشیری [۲۹]

اس لئے اقبال نے افرادِ ملت کو بتانِ رنگ و خوں توڑنے، پارس و شام سے گزرنے، امتیازِ
ـ و خوں مٹانے اور حصارِ دین میں محصور ہو کر اپنی ہستی کو زندۂ جاوید بنانے کی تلقین کی :۔

بط و ضبط ملت بیضا ہے مشرق کی نجات — ایشیا والے ہیں اس نکتے سے اب تک بے خبر
ر سیاست چھوڑ کر داخل حصارِ دیں میں — ملک و دولت ہے فقط حفظ حرم کا اک ثمر
کرے گا امتیازِ رنگ و خوں مٹ جائیگا — ترک خرگاہی ہو یا اعرابی والا گہر !
ل اگر مسلم کی مذہب پر مقدم ہو گئی — اڑ گیا دنیا سے تو مانندِ خاک رہ گزر
انِ رنگ و خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا — نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی ! [۳۰]

کیوں کہ

قوم تو از رنگ و خوں بالاتر است — قیمتِ یک اسودش صد احمر است !
فارغ از باب وام و اعمام باش — ہمچو سلماں زادۂ اسلام باش ! [۳۱]

ملت اسلامیہ کا اتحاد ابدی حیی و قیوم، ہستی مطلق اور اس کے محبوب صلے اللہ علیہ وسلم سے عشق
بنیاد پر قائم ہے۔ جس کے مقابلہ میں اتحاد و یگانگت کے باقی تمام رشتے فانی اور عارضی ہیں !

ملتِ ما شانِ ابراہیمی است — شہد ما ایمانِ ابراہیمی است
گر نسب را جزوِ ملت کردۂ — رخنہ در کارِ اخوت کردۂ !!

---

[۲۹] بال جبریل صفحہ ۱۷۰ ۔ [۳۰] بانگ درا میں نظم خضر [۳۱] اسرار و رموز صفحہ ۱۸۶ ۔

نیست از روم و عرب پیوند ما | نیست پابند نسب پیوند ما
دل بمحبوبِ حجازی بستہ ایم | زیں جہت با یکدگر پیوستہ ایم

عشقِ او سرمایۂ جمعیت است | ہمچو خوں اندر عروقِ ملت است
عشق در جان و نسب در پیکر است | رشتۂ عشق از نسب محکم تر است
امتِ او مثلِ او نورِ حق است | ہستیٔ ما از وجودش مشتق است
نورِ حق را کس نجوید تار و پود | خلعتِ حق را چہ حاجت تار و پود
ہر کہ پا در بند اقلیم وجد است | بے خبر از لم یلد، لم یولد است [۴۲]

جب ترجمانِ حقیقت نے تمام عارضی اعتبارات (قومی، نسلی، وطنی وغیرہ) ترک کرنے کی تبلیغ کی تو اس پر یگانوں اور بیگانوں کی طرف سے اعتراضات ہونے لگے۔ اپنوں نے کہا کہ جذبہ حُبِ وطن کی تذلیل کر رہا ہے۔ غیروں نے کہا کہ وہ اپنی حکمت کے موتی اور جواہرِ معرفت صرف مسلمانوں کے لئے مخصوص کر رہے ہے۔ اقبال نے ان اعتراضات کا نہایت بلیغ و شافی جواب دیا جو ان کی زبان سے سنئے۔ اپنوں سے کہا:

ع گفتارِ سیاست میں وطن اور ہی کچھ ہے | ارشادِ نبوت میں وطن اور ہی کچھ ہے

"میں سمجھتا ہوں وطن پرستی کا خیال جو قومیت کے تصور سے پیدا ہوتا ہے ایک طرح سے مادی شے کا تا لہ ہے جو سراسر اصولِ اسلامی کے خلاف ہے اس لئے کہ اسلام دنیا میں ہر طرح کے شرکِ خفی و جلی کا قلع قمع کرنے کے لئے نمودار ہوا تھا لیکن اس سے یہ گمان نہ کیا جائے کہ میں جذبۂ حبِ وطن کا سرے سے خلاف ہوں" [۴۳]

معترضین نے سوال کیا کہ اس سے پہلے تم ہی نے کہا تھا:۔

مذہب نہیں سکھاتا آپس میں بیر رکھنا | ہندی ہیں ہم، وطن ہے ہندوستاں ہمارا
اجاڑا ہے تمیزِ ملت و آئین نے قوموں کو | مرے اہلِ وطن کے دل میں کچھ فکرِ وطن بھی ہے؟

تو اقبال نے فراخ دلی سے اپنی غلطی و کمزوری کا اقرار کیا اور فرمایا:۔

"میں سماجی اتحاد کے لئے وطن کو ایک بنیاد سمجھتا تھا اس لئے خاکِ وطن کا ہر ذرہ مجھے دیوتا دکھائی دیتا تھا اس وقت میرے خیالات مادیت کی طرف مائل تھے۔ سوائے وطن کے مجھے انسانوں میں اتحاد کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ

---

[۴۲] اسرار و رموز صفحہ ۱۸۹ - ۱۹۰ [۴۳] ملتِ بیضا پر ایک عمرانی نظر

نہیں دیتا تھا۔ اب میں انسانوں کو صرف ازلی اور ابدی روحانی بنیادوں پر متحد کرنا چاہتا ہوں اور جب میں اسلام استعمال کرتا ہوں تو میری مراد اس سے یہی روحانی نظام ہے۔" ؎۱۴

اور حقیقت بھی یہی ہے کہ اقبال ایک انسان دوست شاعر و حکیم تھا۔ یورپ کے سفر سے پہلے وہ ایک شاعر ملمان گھرانے میں پیدا ہونے کی بنا پر مسلمان بھی تھا اس وقت اس کے دل و ذہن میں اتحادِ انسانیت کی ست تھی۔ چنانچہ جہاں بھی اس نے ہندی وطنیت کے لئے اپنے جذبات کا اظہار کیا وہاں اتحادِ انسانیت بر بنائے کا اظہار لازمی ہوا۔ ثبوت کے لئے چند اشعار ملاحظہ ہوں :۔

تصویرِ درد میں :۔

مجھے اے ہمنشیں رہنے دے شغلِ سینہ کاری میں
کہ میں داغِ محبت کو نمایاں کر کے چھوڑوں گا

جو تو سمجھے تو آزادی ہے پوشیدہ محبت میں
غلامی ہے اسیرِ امتیازِ ما و تو رہنا

مرض کہتے ہیں سب اس کو یہ ہے لیکن مرض ایسا
چھپا جس میں علاجِ گردشِ چرخِ کہن بھی ہے

اور نیا شوالہ میں ملاحظہ ہو :۔

شکتی بھی شانتی بھی بھگتوں کے گیت میں ہے
دھرتی کے باسیوں کی مکتی پریت میں ہے

ب میں تعلیم حاصل کرنے سے قبل جب انہوں نے درگاہ نظام الدین اولیاؒ کی زیارت کی تو وہاں کی دعا میں یہ بھی تھا :۔

مری زبانِ قلم سے کسی کا دل نہ دُکھے　　کسی سے شکوہ نہ ہو زیرِ آسماں مجھ کو

جب اس نے مغرب و مشرق کا بنظرِ غائر مطالعہ کیا، تفقہہ فی الدین اور طوفانِ مغرب نے اس کے قلبِ سلیم ؛ ایمان بخشی تو اس کی فراست نے تاڑ لیا کہ اتحاد و اصلاحِ انسانیت کا روحانی نظام اسلام ہی ہے اور اس کی رت ارتکازِ ملت ہے۔ تو انہوں نے نظریۂ ملت با اسلام کا تصورِ قومیت دنیائے انسانیت کے سامنے پیش

قبال کامل بحوالہ رسالہ اردو اقبال نمبر صفحہ ۹۳۹۔

کیا۔ اقبال کے اس نظامِ ملت کی اشاعت کو کسی حادثہ یا تاریخی واقعہ کا ردِ عمل کہنا قرینِ[۴۵] انصاف نہیں بلکہ اتحادِ انسانیت کے لئے صرف یہی قابلِ عمل نظام ہونے کی بنا پر اقبال جیسے خیر خواہِ انسانیت کا اس میں عصبیت پسند اور متشدد ہونا ناگزیر تھا۔ [۴۶]

اغیار و مستشرقین کا اعتراض یہ تھا کہ اتحادِ انسانیت کا مبلغ اقبال مسلم دنیا کا محدود نظریہ پیش کر رہا ہے وہ اپنے فلسفہ کے عمومی اور عالمگیر اصولوں کا دائرہ مطلق مقید کر رہا ہے، تو اقبال نے بصراحت اس امر کی توضیح کر دی: "اصلاح انسانیت کا نصب العین شاعری اور فلسفہ میں ہمیشہ عالمگیر رکھا جاتا ہے۔ لیکن جب اس کا اطلاق عملی زندگی میں حاصل کرنے کی کوشش کی جائے گی تو لامحالہ اس کا آغاز کسی مخصوص جماعت سے کرنا پڑیگا جو ایک مستقل مسلک اور مبیّن و معیّن طریقِ عمل رکھتی ہو لیکن اپنے عملی کردار اور تبلیغ سے اپنی حدود کو وسیع کرتی چلی جائے۔ میرے عقیدے کی رُو سے اس قسم کی جماعت "امت مسلمہ" ہے۔" [۴۷] ڈاکٹر نکلسن کے نام اسی خط میں اقبال نے واضح کر دیا تھا کہ بیس سال کی فلسفیانہ تحقیق و تدقیق کے بعد تعصب سے بالاتر ہو کر وہ عالمگیر تعمیری نصب العین کے لئے صرف نظامِ اسلام ہی کو پیش کر سکتا ہو۔

اقبال نے ملت کے ارکانِ ثلاثہ توحید، رسالت، ختم نبوت اور قرآن کے ساتھ ساتھ ملت کے لئے مرکز کا وجود بھی ناگزیر قرار دیا ہے۔

مرکز کو وہ اس لئے ضروری سمجھتے ہیں کہ ملت کی شیرازہ بندی کے لئے وہ ایک نمائش گاہ کی حیثیت رکھتا ہے جو ملت کے انتظام و انصرام اور ربط و ضبط کے لئے ضروری ہے۔

قوم را ربط و نظام از مرکزے ۔۔۔ روزگارش را دوام از مرکزے

راز دار و رازِ ما بیت الحرام ۔۔۔ سوزِ ما ھم ساز ما بیت الحرام

چوں نفس در سینۂ او پروریم ۔۔۔ جانِ شیرین است او ما پیکریم

در جہاں جانِ امم جمعیت است ۔۔۔ در نگر سرِ حرم جمعیت است [۴۸]

---

[۴۵] The Image of West in Iqbal by M. Siddique — Bazm-e-Iqbal Lahore, 1956. P. 18

[۴۶] حوالہ سابقہ صفحہ ۲۱۔

[۴۷] Thoughts and reflections of Iqbal, P-98, by S.A. Wahid, May, 1964.

[۴۸] اسرار و رموز صفحہ ۱۵۶-۱۵۵۔

مرکز کے بغیر وحدتِ افکار اور حال و استقبال سے ماضی کے وہ رشتے قائم نہیں رہ سکتے جن کے بغیر ملت اپنے وجود و حیات کو قائم نہیں رکھ سکتی اور اپنے مدعا و مقصود سے غافل اور جوشِ آرزو سے خالی ہو جاتی ہے جس کا نتیجہ ملت کے لئے موت ہوتا ہے :-

قوموں کے لئے موت ہے مرکز سے جدائی ہو صاحبِ مرکز تو خودی کیا ہے خدائی [۴۹]

ہے زندہ فقط وحدتِ افکار سے ملت وحدت ہو فنا جس سے وہ الہام بھی الحاد [۵۰]

عرب کے سوز میں سازِ عجم ہے حرم کا راز توحیدِ امم ہے

تہی وحدت سے ہے اندیشۂ غرب کہ تہذیبِ فرنگی بے حرم ہے [۵۱]

ملت کے لئے مرکزیت کے التزام کو میلانِ حجازیت کہہ کر ماضی پرستی اور رجعت پسندی کا نتیجہ بتانا [۵۲] اس کے مندرجہ ذیل اشعار سے ناواقفیت اور کم نظری کی دلیل ہے :

تو اے کودک منش خود را ادب کن مسلماں زادہ ؟ ترکِ نسب کن

برنگِ احمر و خون و رگ و پوست عرب نازد اگر ترکِ عرب کن ! [۵۳]

یہ بُت کہ تراشیدۂ تہذیبِ نوی ہے غارت گرِ کاشانۂ دینِ نبوی ہے

بازو تیرا توحید کی قوت سے قوی ہے اسلام تیرا دیس ہے تو مصطفوی ہے

نظارۂ دیرینہ زمانے کو دکھا دے

اے مصطفوی خاک میں اس بُت کو ملا دے [۵۴]

اگر اقبال نے یثرب (حجاز و حرم) کو مسلم کا دیس کہا ہے تو فقط اس لحاظ سے کہ وہ ایک نقطہ جاذب ہے تاثر کی شعاعوں کا [۵۵] انہوں نے نہایت عمدہ طریق سے ملت کے ہر فرد کو مرغِ حرم کہہ کر اس کی مرکزیت کے ساتھ وابستگی کو یوں واضح کیا :-

زندگی مرغِ نشیمن ساز نیست ! طائرِ رنگ است و جز پرواز نیست [۵۶]

خلوت اندر تن گزیند زندگی ! انجمن ہا آفریند زندگی !

---

[۴۹] ضربِ کلیم صفحہ ۱۶۸۔ [۵۰] ضربِ کلیم صفحہ ۲۰۔ [۵۱] بالِ جبریل صفحہ ۱۱۷۔ [۵۲] اقبال از مجنوں گورکھپوری صفحہ ۴۸ - ۴۹۔ [۵۳] پیامِ مشرق صفحہ ۵۲۔ [۵۴] بانگِ درا صفحہ ۱۷۳۔ [۵۵] بانگِ درا صفحہ ۱۵۱۔ [۵۶] اسرارِ رموز صفحہ ۱۵۵

ملتِ اسلامیہ جس کی بنیاد توحید و رسالت، آئین، کتاب زندہ، مرکز، حرم، زمان و مکاں سے ماورا، ابدیت سے ہمکنار، حفظ و نشرِ توحید اس کا نصب العین تسخیر قوائے نظام عالم اس کی توسیعِ حیات کا راز اور اجتماعی خودی اس کی حیات و زیست کا سبب اور فرد و جماعت اس میں لازم و ملزوم ہیں[57] یہی ایک ایسی جماعت ہے جو وحدتِ آدم اور ملتِ آدم کے لئے دامن کشا اور سازگار ہے اس کا قیام امن عالم، احترامِ آدمیت اور وحدتِ آدم کے بل بوتے پر ہی ہو سکتا ہے۔

اس دور میں اقوام کی صحبت بھی ہوئی عام — پوشیدہ نگاہوں سے رہی وحدتِ آدم

تفریقِ مِلَل حکمتِ افرنگ کا مقصود! — اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم!!

مکے نے دیا خاکِ جنیوا کو یہ پیغام! — جمعیتِ اقوام کہ جمعیتِ آدم!! [58]

قومیتِ اسلام کی اس کسوٹی پر جب مسلمانانِ عالم کو پرکھا جاتا ہے تو کسی کا بدن اس قبا کے شایانِ شان نظر نہیں آتا۔ حکیمِ اسلام کے سامنے یہ منظر بھی تھا۔ انہوں نے اس مایوس کن حالت کے اسباب کی وضاحت کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے پیغام سے ان کے تن مردہ میں روحِ خفتہ کو بیدار کر دیا ان کے پیام کا بنیادی مقصد معراجِ آدمیت اور ارتفاعِ انسانیت ہے اس محرمِ راز کو مسلم کامل کے مقصود کی اہمیت کا احساس تھا۔ انہوں نے انسانیت کے جملہ امراض کا علاج احترامِ آدمیت میں پایا جس کی بنیاد عشق و عقل کے خوشگوار امتزاج کے ذریعہ عالمِ نو پیدا کر کے رکھی جا سکتی ہے اور اس عالمِ نو کو پیدا کرنے والی اور معراجِ انسانیت کی ضامن صرف وہی جماعت ہو سکتی ہے جو اجل سے بے پروا محافظِ کائنات کی حفاظت میں آ جائے۔

گرچہ ملت ہم بمیرد مثلِ فرد — از اجل فرماں پذیرد مثلِ فرد

امتِ مُسلم ز آیاتِ خدا است — اصلش از ہنگامہ قالو بلیٰ است

از اجل ایں قوم بے پروا ستے! — استوار از نحن نزلنا ستے!!

ذکر قائم از قیامِ ذاکر است — از دوام او دوامِ ذاکر است! [59]

لیکن اگر ملت اپنے تمام عناصر ترکیبی سے خالی اور اپنے آئین سے ہٹنے لگے تو فطرت کا قانون ہے کہ اس کی جگہ کوئی ایسی جماعت لے لے گی جس کی ساخت ان عناصر ترکیبی سے عمل میں آئے گی اور جو اپنے آئین پر مر مٹنے اور اسے اپنی زندگی کے ہر لمحہ اور ہر دائرہ میں قابلِ عمل بنانے کی اہل ہو گی۔ کیونکہ ملت کا وجود اور اس کی حیات آئین

[57] اسرار و رموز کو بغائر پڑھیں۔ [58] ضرب کلیم صفحہ ۵۴ - ۵۵۔ [59] اسرار و رموز صفحہ ۱۳۷

ہی ہے ۔

از یک آئینی مسلماں زندہ است ؛ پیکرِ ملت ز قرآں زندہ است [60]

دنیا کی سب سے بڑی اسلامی سلطنت پاکستان کا قیام اسی آئین کو زندہ اور قابلِ عمل بنانے، ملت کی نئے
ے سے تشکیل کرنے اور اتحاد و احترامِ انسانیت کے لئے دنیا کے سامنے نظامِ فکر و عمل پیش کرنے کی خاطر معرضِ وجود
آیا تھا۔ اب ہمیں خود انفرادی اور اجتماعی طور پر اپنا محاسبہ کرنا چاہیئے کہ ان مقاصد کی خاطر ہم نے کیا کیا اور
کر رہے ہیں ؟ کیا کہیں ہم ان مادی و ناپائیدار حدود و قیود، رنگ و نسل، نسب و علاقائیت اور زمان و مکاں
بُت تو نہیں تراشنے لگے ؟ ہمارا کوئی آئین بھی ہے یا نہیں ؟ اور ہم اپنے آئین سے کس قدر وابستہ ہیں، کوئی
امی نصب العین اور کوئی مرکز بھی ہے یا نہیں ؟ غرض ملتِ اسلامیہ کہلانے کے لائق بھی ہیں یا نہیں ؟ اگر جواب
میں ہے تو آیئے ملت کی نئے سرے سے تشکیل کریں تاکہ خلافت الٰہی کی قبا کے حقدار اور ابدی حیات سے ہمکنار
سکیں ۔

بیا نقشِ دگر ملت بہ ریزیم ؛ کہ ایں ملت جہاں را بارِ دوش است
دگر ملت کہ کارے پیش گیرد دگر ملت کہ نوشش از نیش گیرد
نگردد با یکے عالم رضامند دو عالم را بہ دوشِ خویش گیرد ؛ [61]
با غاں عندلیبے خوش صفیرے براغاں جرّہ بازے زود گیرے [62]

امیرِ او بسلطانی فقیرے
فقیر او بدرویشی امیرے

---

[60] اسرار و رموز صفحہ ۱۴۵ [61] ارمغان حجاز صفحہ ۱۸ - ۱۹ [62] ارمغان حجاز صفحہ ۹۹

معانی القرآن للفرّا کی خصوصیتیں

قسط نمبر ۲ ——— غلام مرتضیٰ آزاد

اعراب القرآن

اعراب القرآن درحقیقت نحوی بحث ہے۔ اس میں عربی زبان کے قواعد کی وضاحت کی جاتی ہے اور یہ بتایا جاتا ہے کہ لفظ کے آخری حرف پر کون سی حرکت (زبر، زیر، پیش) ہوگی اور کیوں؟ جیسا کہ ہم واضح کر چکے ہیں تفسیر کی املاء کراتے وقت الفرّاء کے سامنے یہی بنیادی مقصد تھا اور آئندہ مثالوں سے یہ واضح ہو جائے گا کہ قرآن مجید کے معانی و مطالب سمجھنے کے لئے عربی زبان کے قواعد سے پوری واقفیت کس قدر ضروری ہے۔

آیت پاک :

وکتبنا علیہم فیہا ان النفس بالنفس والعین بالعین والسن بالسن والجروح قصاص (المائدۃ ۴۵) میں 'النفس' کو سبھی جانتے ہیں کہ منصوب ہے لیکن 'العین'، 'السن' اور 'الجروح' کو رفع و نصب دونوں کے ساتھ پڑھنا درست ہے۔ اس کی تشریح درج ذیل آیت میں آتی ہے۔

ان الذین اٰمنوا والذین ھادوا والصابئون والنصٰری ۔ (المائدۃ ۶۹) [1]

اس آیت میں 'الصابئون' کا لفظ خاص طور پر توجہ طلب ہے، بعض اچھے خاصے عربی دان الصاب
کے اعراب کے متعلق حیران رہ جاتے ہیں۔ اب 'معانی القرآن' کے الفاظ میں اس کی توضیح ملاحظہ ہو۔ ا
مقام پر الکسائی 'الفرّاء کے استاذ' نے یہ قاعدہ بیان کیا ہے کہ 'اِنّ' کا عمل چونکہ ضعیف ہے یعنی 'اسم' پر تو عمل کرتا ہے مگر 'خبر' کو نصب

---

(۱)۔ ہم نے 'معانی القرآن' کے تتبع میں ایک ہی مقام پر دونوں آیتوں کے اعراب کی بحث کی ہے اس لئے کہ دونوں کے اعراب ایک ہی قاعدہ سے متعلق ہیں۔

نہیں دیتا۔ اس لئے اس کے اسم پر جو لفظ معطوف ہوگا۔ اس کو رفع و نصب دونوں کے ساتھ پڑھنا درست ہے۔ چنانچہ ضابیٔ بن حارث البرجمی کے اس شعر کو دونوں طرح پڑھا جاتا ہے :

فمن یک امسی بالمدینۃ رحلہ فانی {(وقیار) (وقیارٌ)} بھا لغریب

اسی طرح 'الصابئون' کو مرفوع بھی پڑھا جا سکتا ہے اور منصوب بھی۔

'العین'، 'السن' اور 'الجروح' کے اعراب میں بھی یہی قاعدہ ہوگا۔

الفراء نے اپنے اُستاد کے بتلائے ہوئے اس قاعدہ میں تھوڑی سی ترمیم بھی کی ہے کہ اگر انّ کا اسم لفظاً منصوب ہو (اس پر زبر واضح طور پر لکھی ہوئی ہو اور پڑھی جاتی ہو) تو اس کے عطف پر رفع پڑھنا اچھا نہیں جیسے انّ عبدَ اللّٰہ و زیدٌ قائمان پڑھنا مستحسن نہیں و زیداً قائمان پڑھنا بہتر ہے۔ قرآن مجید میں اس قسم کے بہت سے مقامات ہیں جہاں اسم انّ کے معطوف کو مرفوع و منصوب دونوں طرح پڑھنا جائز ہے۔

مثلاً آیت کریمہ

واذا قیل انّ وعد اللّٰہ حق والساعۃ لا ریب فیھا (سورۃ الجاثیۃ : ۳۲) میں 'الساعۃ'۔

اور آیت کریمہ

ان الارض للّٰہ یورثھا من یشاء من عبادہ والعاقبۃ للمتقین (الاعراف ۱۲۸) میں 'العاقبۃ'۔

لیکن جب 'اسم ثانی' کے بعد 'خبر' نہ ہو وہاں صرف رفع ہی پڑھا جائے گا :

مثلاً آیت پاک

ان اللّٰہ بریٔ من المشرکین و رسولہ (سورۃ التوبۃ ۳) میں 'رسولہ'۔

اور آیت کریمہ

فان اللّٰہ مولاہ وجبریلُ وصالحُ المومنین (سورۃ التحریم ۴) میں 'جبریل' اور 'صالح'۔

۱۔ مبتدا سے قبل 'انّ' ہو تو مبتدا کو عربی قواعد کی اصطلاح میں 'انّ' کا 'اسم' کہتے ہیں۔ وہ جملہ اسمیہ جس کے شروع میں 'انّ' ہو اس جملہ کے مسند کو عربی قواعد کی اصطلاح میں 'انّ' کی خبر کہا جاتا ہے۔

وضاحتِ اعراب کی ایک اور مثال

یہ بحث فکر انگیز بھی ہے اور دلچسپ بھی۔ آیت پاک

انّما حرم علیکم المیتۃ والدّم ولحم الخنزیر وما اُھلّ بہ لغیر اللّٰہ (البقرۃ: ۱۷۳) میں 'المیتۃ'، 'الدّم' اور 'لحم' کو منصوب بھی پڑھ سکتے ہیں، جیساکہ مشہور قرارات ہے اور مرفوع بھی۔ انّما کو اگر ایک حرف سمجھا جائے تو اس کے بعد واقع ہونے والا عامل بدستور اپنا عمل کرتا رہے گا۔

انما دخلت دارک (نصب) انما المجتبئ دارک (رفع) انما ذھبت باخیک (جر)

اور اگر انّما کو الگ الگ دو حروف سمجھا جائے ایک 'انّ' اور دوسرا 'ما' تو اس وقت 'ما' بمعنی 'الذی' ہوگا اور اس صورت میں 'صلہ' کے بعد واقع ہونے والا اسم ہمیشہ مرفوع رہے گا۔

آیت پاک

انما صنعوا کیدُ ساحر (طٰہٰ: ۶۹) میں ما بمعنی الّذی واضح ہے اور انما اللّٰہ الٰہ واحد (سورۃ النساء: ۱۷۱) اور انمآ انت نذیر (سورۃ ھود: ۱۲) میں 'انما' یقیناً ایک ہی حرف ہے مگر آیت زیرِ بحث میں انّما کے متعلق دونوں احتمالات ممکن ہیں۔ انّما کو اکثر لغویین نے کلمۂ حصر قرار دیا ہے۔ جب انّما کو کلمۂ حصر سمجھا جائے تو آیت

'انما حرم علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر' کا لازمی طور پر یہ معنی ہوگا:

'یہی حرام کیا ہے تم پر مردہ اور لہو اور گوشت سور کا'۔ (ترجمہ شاہ عبدالقادر ص۳۴)

'اس نے تم پر صرف مردار اور خون اور سور کا گوشت حرام کیا ہے'۔ (ترجمہ محمد علی ص ۱۴۹)

پکتھال نے بھی یہی ترجمہ کیا ہے۔ لیکن اگر انّما کو دو الگ الگ حروف (جیساکہ الفرّاء نے اس کی وضاحت کی ہے) قرار دیا جائے تو اس آیت کا ترجمہ یوں ہوگا:

بیشک وہ چیز جو حرام کی گئی ہے تم پر مردار اور خون اور لحم خنزیر ہے۔

لغات القرآن (مفردات القرآن)

اس میں یہ بتایا جاتا ہے کہ زیرِ بحث لفظ کن کن معانی میں اور کون کون سے صلات کے ساتھ استعمال ہوتا ہے۔ معانی القرآن میں اس موضوع پر زیادہ بحث نہیں کی گئی اور اس کی وجہ گزشتہ سطور میں آپ کے سامنے آچکی ہے، لیکن جس قدر بحث کی گئی ہے وہ مخصوص انداز کی بلند علمی بح

ہے۔اس کی چند مثالیں آگے آئیں گی۔اس مقام پر ہم ایک اہم نکتے کی طرف اشارہ کرنا ضروری سمجھتے ہیں
ربی زبان میں کسی لفظ کا صحیح مطلب سمجھنے کے لئے اس کا اصل مادہ جاننا نہایت ضروری ہے۔اگر مادہ
ٹھیک طور پر معلوم نہ ہوسکے تو مفہوم کچھ سے کچھ ہوجائے گا مثلاً آیت پاک

وقرن فی بیوتکن ولا تبرجن تبرج الجاهلية الاولی (الاحزاب: ۳۳) میں لفظ (قرن) کا
مادہ بقول الفراء ق-ر-ر ہے یا و-ق-ر۔تیسرا کوئی مادہ نہیں۔

ایک مشہور مستشرق 'فلوگل' نے الفاظ قرآن کی فہرست بنائی ہے اس میں انھوں نے قرآن مجید کے
بہت سے (تقریباً چالیس) الفاظ کے غلط مادے بتائے ہیں ان میں سے ایک لفظ 'قرن' بھی ہے ا ر
کا مادہ اُنھوں نے ق-ر-ن بتایا ہے (ماخوذ از المعجم المفہرس لالفاظ القرآن الکریم محمد فواد عبدالباقی)
ق-ر-ن-مادہ ہو (جس کا مطلب ہے ملانا) تو اس سے جمع مؤنث حاضر کا صیغۂ امر 'قرن' بن ہی نہیں
سکتا۔

حقیقۃ الالفاظ ومجازها

اس میں لفظ کا حقیقی معنی بتانے کے بعد یہ بتایا جاتا ہے کہ اس لفظ میں کتنی وسعت اور لچک موجود
ہے اور اسی حد تک سیاق وسباق کے لحاظ سے کون کون سے دوسرے معانی میں بھی استعمال ہوسکتا
ہے۔اس قسم کی بحثوں میں سے یہاں ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔دیگر امثلہ آگے آرہی ہیں۔

آیت پاک

فما ربحت تجارتهم وما کانوا مهتدين (البقرۃ: ۱۶)

لفظی معنی ہے ان کی تجارت نے نفع نہ پایا۔آپ کہہ سکتے ہیں کہ تجارت نہیں بلکہ تاجر نفع حاصل
کرتا ہے۔الفراء نے بتایا ہے کہ عربی زبان میں اسلوب اکب بکثرت مستعمل ہیں (یہ عربی زبان کا روزمرہ ہے)
اور 'تجارۃ' کو مجازی طور پر ربح کا فاعل بنا دیا جاتا ہے۔چنانچہ عرب کہتے ہیں؛

ربح بیعك وخسر بیعك۔اسی طرح قرآن مجید میں ہے۔ فاذا عزم الامر (سورۃ محمد: ۲۱)
یعنی پس جب معاملہ پختہ ہوجائے۔

استعمال الاضمار

ہر زبان میں اساتذہ کے کلام کی عظمت کا دارومدار بر ہنر حرف نہ گفتن پر ہوتا ہے اگر کلام میں

فکر کو دعوت دینے والی گہرائی نہ ہو تو کلام بے جان ہو جاتا ہے۔ یہی صورت عربوں کے ہاں بھی فصاحت و بلاغت میں ملحوظ رہتی ہے اور قرآن مجید تو ادب عربی کا شاہکار ہے۔ الفرّاء نے اس مقام پر ایک قاعدہ بیان کیا ہے کہ اضمار اس جملے میں مستحسن ہے جس کا ابتدائی حصہ آخری حصہ پر دلالت کرتا ہو مثلاً آپ کہیں قد اصاب فلان المال، فبنی الدور والعبید والاماء واللباس الحسن۔ بنیٰ کا فعل 'دور' پر تو واقع ہوتا ہے عبید، اماء اور اللباس الحسن پر واقع نہیں ہوتا، لیکن چونکہ مال حاصل کرنے کے بعد بالعموم ان اشیاء کا حصول ہوتا ہے، اس لئے ان کے لئے الگ فعل 'اشتری' کو حذف کر کے 'بنیٰ' کے تحت ہی داخل کر دیا۔ اس کی مثال قرآن مجید میں ہے۔

یطوف علیهم ولدان مخلدون ◦ باکواب واباریق ◦ وکأس من معین ..... وفاکهة مما یتخیرون ولحم طیر مما یشتهون ، وحور عین۔ (سورۃ الواقعہ : ۱۷ - ۲۲)

اس سلسلہ میں یہ شعر بطور شاھد پیش کیا جاتا ہے ؎

علفتها تبنا وماء باردا حتی شتت همالة عیناها

زیادۃ الکلمۃ

کبھی ایسا ہوتا ہے کہ ایک حرف بظاہر جملہ کے دیگر الفاظ کے ساتھ کوئی تعلق نہیں رکھتا مگر درحقیقت اس کی بڑی اہمیت ہوتی ہے

ما منعك الّا تسجد اذ امرتك (سورۃ الاعراف : ۱۲) اس مقام پر 'لا' کو زائد کہا جاتا ہے لیکن اس کا یہ مطلب نہیں کہ 'لا' لکھا یا پڑھا ہی نہ جائے۔ الفرّاء نے اس مقام پر حسبِ ذیل قاعدہ بیان کیا ہے۔

جس جملہ کے اوّل میں جحد ہو اس کے فعل ثانی پر لا کا ہونا ضروری ہے، جیسے 'لئلّا یعلم اهل الکتاب اُلّا یقدرون علی شیء' (سورۃ الحدید : ۲۹) اور 'وما یشعرکم انّها اذا جاءت لا یؤمنون' (سورۃ الانعام : ۱۰۹)

رسم الخط

رسم الخط پر الفرّاء نے سوائے 'بسم الله الرحمٰن الرحیم' کے اور کہیں بحث نہیں کی۔ قاعدہ ہے کہ لکھنے میں لفظ 'اسم' کا ہمزہ حذف نہیں ہوتا۔ چنانچہ سوائے 'بسم الله' کے کسی مقام پر اسے حذف نہیں کیا گیا حتیٰ کہ 'اقراء باسم ربك الذی خلق' میں بھی حذف نہیں ہوا۔ اس مقام پر ہمزہ کے حذف

ہو جانے کی وجہ یہ ہے کہ یہ لفظ بکثرت استعمال ہوتا ہے اور کثرت کلام کی وجہ سے بہت سے الفاظ لکھنے میں اور بسا اوقات پڑھنے میں بھی حذف کر دیئے جاتے ہیں جیسے ائی شیٹی کو آئیشِ پڑھا اور لکھا جاتا ہے۔ (معانی القرآن)۔

اُردو زبان میں بھی ایسے کئی الفاظ ہیں مثلاً شبِ برات کو کثرتِ استعمال کی وجہ سے شبرات لکھا اور بولا جاتا ہے، زلفِ عنبر ریز کو زلفِ عنبر بیز لکھتے ہیں تاکہ اختصار رہے۔

شانِ نزول

قرآن مجید، جیسا کہ سبھی جانتے ہیں تھوڑا تھوڑا (نجماً نجماً) نازل ہوتا رہا یعنی کسی خاص حالت میں جس حکم (ھدایت) کی ضرورت ہوتی، وحی الٰہی کے ذریعہ نازل کر دیا جاتا۔ شانِ نزول میں یہی بتایا جاتا ہے کہ فلاں آیت کس مقام پر نازل ہوئی۔ الفراء نے مختلف مقامات پر آیات کے شانِ نزول بیان کئے ہیں۔ مثلاً

فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیه ان یطّوف بھما (سورۃ البقرۃ: ۱۵۸)

ترجمہ: جو شخص حج یا عمرہ کرے اس کے لئے (صفا و مروہ) کا طواف کرنے میں کوئی حرج نہیں، کا شانِ نزول یوں بتایا ہے کہ جاہلیت میں 'صفا اور مروہ' پر دو بُت نصب تھے اس وقت لوگ ان کا طواف کرتے تھے جب بُت ٹوٹ چکے تو مسلمانوں نے ان مقامات پر جانا مناسب نہ سمجھا اس وقت یہ آیت نازل ہوئی:

یسئلونک عن الانفال (سورۃ الانفال: ۱)۔ ترجمہ۔ آپ سے انفال کے بارے میں سوال کرتے ہیں۔

یہ آیت انفالِ جنگ بدر کے بارے میں نازل ہوئی ہے اور یہ اس وقت ہوا جب حضور (صلی اللہ علیہ وسلم) نے دیکھا کہ جاں بازوں کی تعداد کم اور جذبہ قدرے سرد ہے تو آپ نے اعلان فرمایا 'من قتل قتیلاً فله کذا ومن اسر اسیراً فله کذا'۔

جب جہاد سے فارغ ہو چکے تو سعد بن معاذ اُٹھے اور گزارش کی یا رسول اللہ اگر ان لوگوں کو آپ نے دے دیا تو بہت سے مسلمان بلا معاوضہ رہ جائیں گے، تب یہ آیت نازل ہوئی۔

آئندہ صفحات میں معانی القرآن سے چند آیات کی مزید تشریح و تفسیر پیش کی جاتی ہے جس سے الفراء کے اندازِ بیان اور تفسیر کی خصوصیات کا صحیح اندازہ ہو سکے گا۔ (باقی صـ۸۰ پر)

تُرکی میں تجدیدی تحریک

قسط نمبر ۲ ——————— محمد رشید فیروز

عالم اسلامی میں اٹھارہویں اور انیسویں صدی عیسوی کے واقعات کے تاریخی جائزے سے یہ حقیقت بخوبی
واضح ہو جاتی ہے کہ سلطنت عثمانیہ کے حکمرانوں نے یورپین طاقتوں کی روز افزوں فوجی طاقت کے مقابلے میں جب
اپنی مسلح افواج کی کمزوریوں اور انتظامیہ کی خرابیوں کو محسوس کیا تو انھوں نے اپنے دفاعی نظام اور انتظامیہ کو
مغربی اصولوں پر منظم کرنے کی ایک تحریک شروع کر دی جس کو ۱۸۳۹ء کے بعد اصلاحات کے نام سے موسوم کیا
گیا۔ اگرچہ یہی تنظیم اسلام کے اصولوں پر عمل پیرا ہو کر بھی عمل میں لائی جا سکتی تھی لیکن عثمانی سلاطین اور علماء کے
درمیان ان معاملات میں اتفاق رائے نہ ہو سکا۔ چنانچہ حکمران طبقے نے علماء کے سیاسی اثر و اقتدار کو محدود کر
دیا اور وہ محض اپنی رائے سے اصلاحات نافذ کرنے پر آمادہ ہو گئے۔ روس، برطانیہ اور فرانس نے سلطنتِ
عثمانیہ میں جدید اصلاحات کے نفاذ کو کئی طریقوں سے اپنے مقاصد کے لئے استعمال کیا۔ عثمانی حکمران طبقہ ہمیشہ
اس غلط فہمی میں مبتلا رہا کہ یورپین ممالک کے دفاعی نظام اور انتظامیہ کے اصولوں اور قوانین کو اپنا کر وہ مغربی
ممالک کی ترقی یافتہ قوموں میں شامل ہو جائیں گے۔ لیکن تاریخ شاہد ہے کہ اصلاحات کے دور میں سلطنت عثمانیہ
کمزور سے کمزور تر ہوتی چلی گئی۔ اور مسلم قوم اسلام پسند اور تجدد پسند گروہوں میں تقسیم ہو گئی۔ سلطنتِ عثمانیہ
کے ماتحت جتنی یورپین ریاستیں تھیں وہ ایک ایک کر کے مغربی طاقتوں کی مدد اور سازشوں کے ذریعے
سے آزاد ہوتی چلی گئیں۔

انیسویں صدی کے اخیر تک سلطنت عثمانیہ میں ایک ایسی نئی نسل تیار ہو چکی تھی جس نے مغربی تعلیم حاصل
کر لی تھی۔ اسی نسل کے لوگ حکمران طبقے میں شامل تھے اور وہی اخبارات، رسائل اور کتابوں کے ذریعے سے
انقلابِ فرانس سے پیدا ہونے والے جدید یورپین افکار کو مسلمانوں میں پھیلا رہے تھے۔ انہی جدید تعلیم یافتہ
ترکوں نے (YOUNG OTTOMANS) کے نام سے ایک انقلابی تحریک ۱۸۶۵ء میں شروع کی تھی جس کے

یوں میں نامق کمال ابراہیم شناسی اور مدحت پاشا جیسے قوم پرست ادیب اور شاعر تھے۔ جن کی کوششوں سے سلطنتِ عثمانیہ کا پہلا دستور ۱۸۷۶ء میں سلطان عبدالحمید ثانی نے نافذ کیا۔ لیکن تھوڑے ہی عرصے کے بعد سلطان نے دستور کو منسوخ کر دیا اور اس بنا پر پارلیمنٹ کو برخاست کر دیا کہ ملک کی فضا ابھی پارلیمانی نظامِ حکومت کے لئے سازگار نہیں ہے۔

۱۹۰۸ء کے انقلاب کے بعد سلطان عبدالحمید ثانی کو ۱۸۷۶ء کا دستور دوبارہ نافذ کرنے پر مجبور کیا گیا اور کچھ عرصے کے بعد انہیں سالونیکا میں جلاوطن کر دیا گیا۔ انقلاب برپا کرنے والے فوجی افسر تھے جن کی تحریک کو ترکی تاریخ میں دوسری نوجوان ترکوں کی تحریک SECOND YOUNG TURK) (MOVEWLA کہا جاتا ہے۔ ان کی خفیہ تنظیم کا نام انجمن اتحاد و ترقی تھا۔ اسی زمانے میں اس قسم کی تحریکیں یورپ کے مختلف ملکوں میں کمیونسٹوں کی رہنمائی میں چلائی جارہی تھیں۔ ؎

۱۹۱۲ء میں مغربی طاقتوں نے اپنی سازشوں سے بلقان کی ریاستوں کو سلطنتِ عثمانیہ کے خلاف بغاوت پر اکسایا اور جنگِ بلقان کے نتیجے میں بلقان کی ریاستیں آزاد ہوگئیں اس کے بعد البانیہ نے بھی بغاوت کر دی جہاں مسلمانوں کی اکثریت تھی۔ ۱۹۱۴ء میں جنگِ عظیم شروع ہوگئی جس میں جرمنی اور سلطنتِ عثمانیہ حلیف تھے۔ اسی جنگ کے دوران عرب ملکوں نے برطانیہ سے مل کر ۱۹۱۶ء میں اپنی آزادی کا اعلان کر دیا جس سے سلطنتِ عثمانیہ کا رہا سہا شیرازہ بھی منتشر ہوگیا۔

روس، برطانیہ اور فرانس نے ۱۹۱۶ء میں ایک خفیہ معاہدے پر دستخط کئے تھے جس کو تاریخ میں (SYKES PICOT AGREEMENT) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ اس معاہدے کا مقصد یہ تھا کہ یہ تینوں طاقتیں آپس میں سلطنتِ عثمانیہ کے باقی ماندہ علاقوں کو تقسیم کرلیں اور یورپ سے ترک قوم کو بالکل نیست و نابود کر دیا جائے۔ جنگِ عظیم کے خاتمے پر جب جرمنی اور سلطنتِ عثمانیہ نے اپنی شکست تسلیم کرلی تو معاہدۂ مندروس کی رُو سے ایک صلح نامہ پر دستخط کئے گئے لیکن بعد کے واقعات سے ثابت ہوگیا کہ یورپین طاقتیں اپنے وعدوں کی پابند نہیں۔ چنانچہ برطانیہ اور فرانس کے بحری بیڑے استنبول پر قبضہ کرنے کے لئے دارالخلافت میں داخل ہو گئے۔ اور ۱۹۲۳ء تک وہاں مقیم رہے جب معاہدۂ لوزان کی رُو سے ترکیہ کی نئی حکومت کی آزادی کو تسلیم کر لیا گیا۔

اسی پُرآشوب دَور میں ترکی قومیت کی تحریک اُبھری جس کا بانی اور مفکر ترکی شاعر اور ماہرِ عمرانیات

ضیاء گوک آلپ تھا۔ گوک آلپ نے ترکی قومیت کے نظریئے میں تین متضاد نظریوں کے امتزاج کو پیش کرنے کی کوشش کی۔ اس کا خیال تھا کہ ترک قوم معاصر یورپین تہذیب کی رکن بن جائے اور اس کا تعلق دینی طور پر اُمت اسلامیہ سے قائم رہے۔ اور ثقافتی طور پر ترک اپنی قدیم آبائی روایتوں کو بھی برقرار رکھیں۔ دینی مراسم اور عبادات کے لئے ترکی زبان استعمال کی جائے۔ ضیاء گوک آلپ کی رائے میں ان اصولوں پر عمل کرنے سے ترک قوم ایک جدید معاشرہ بنانے کے علاوہ ایک جدید اسلامی ریاست بھی قائم کر سکتی تھی۔ [۲] لیکن مصطفٰے کمال کی تحریک وطنیت جو مئی ۱۹۱۹ء میں اُبھری اور ۱۹۲۳ء میں ترکیہ کی آزادی تسلیم کرانے میں کامیاب ہوگئی ضیاء گوک آلپ سے متاثر ہونے کے باوجود زیادہ انقلابی تھی۔ مصطفٰی کمال نے اپریل ۱۹۲۰ء میں انگورہ (انقرہ) میں نئی ترکی حکومت اور مجلس ملّی کبیر کا صدر منتخب ہونے کے بعد اپنی انقلابی پالیسی پر عمل کرنا شروع کر دیا۔ اور ۱۹۲۲ء میں سلطنت کو ختم کر کے ۱۹۲۴ء میں خلافت کا خاتمہ کر دیا۔ اور ۱۹۲۸ء میں جمہوریہ ترکیہ کو ایک سیکولر یا لادینی ریاست بنا دیا۔ اور اسی سال اسلامی تعلیم کی درس گاہوں کو بند کر کے ترکی زبان کے لئے لاطینی رسم الخط جاری کر دیا۔ عالم اسلام میں خلافت کے خاتمے پر شدید ردّ عمل ہُوا۔ برصغیر میں تحریک خلافت محض ترکی خلافت کی بقا کے لئے زور شور سے چلائی جا رہی تھی۔ لیکن اس وقت ہندوستانی مسلمان یہ اندازہ نہ کر سکے کہ خلافت کے خاتمے کے لئے مغربی طاقتوں نے ترکیہ پر کتنا دباؤ ڈالا تھا اور اس مقصد کے لئے کیا کیا عوامل ایک طویل مدت سے کام کر رہے تھے۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصطفٰی کمال نے محض اپنی سیاسی طاقت اور کوششوں سے ترکیہ کو ایک سیکولر ریاست بنا دیا۔ لیکن درحقیقت یہ ایک غلط فہمی ہے جو تاریخ سے ناواقفیت کی بنا پر پیدا ہوتی ہے۔ انیسویں صدی میں عثمانی سلاطین نے جو مغربی اصلاحات نافذ کی تھیں ان کے نتیجہ میں دفاعی نظام کو مغربی اصولوں پر منظم کیا گیا تھا۔ انتظامیہ فرانس کے اصولوں پر از سرِ نو تشکیل کی گئی تھی۔ اور ۱۸۵۴ء کے بعد مختلف اوقات میں یورپین قوانین کو جاری کیا گیا اور یورپین قوانین کے اصولوں پر جدید عدالتیں بھی قائم کر دی گئی تھیں۔ دینی مدارس کی تنظیم کو نظر انداز کر کے یورپین درس گاہیں کھولی گئیں۔ پہلی جنگ عظیم کے خاتمے پر ترکیہ میں صرف اسلامی عائلی قوانین نافذ تھے اور مجلۂ احکام عدلیہ جسے سلطان عبدالعزیز نے جودت پاشا کی سرکردگی میں ممتاز علماء کی ایک کمیٹی سے حنفی قوانین کی تدوین کرا کے مرتب کروایا تھا۔ ۱۹۲۶ء میں یورپین قوانین کے اجراء تک نافذ رہا۔ لیکن اس کی ۱۸۵۱ دفعات میں سے جو معاملات سے متعلق تھیں صرف تین سو دفعات قابلِ عمل رہ گئی تھیں۔ [۳]

مصطفےٰ کمال نے نئی قومی تحریک کا آغاز مئی ۱۹۱۹ء میں سمسون سے کیا تھا جو اناطولیہ کے شمال میں ایک مشہور بندرگاہ ہے۔ کاظم کارابکر پاشا بچی ہوئی عثمانی فوج کے دستوں کی مدد سے جنگِ آزادی کی ابتدا کر چکے تھے۔ اگست ۱۹۲۲ء تک ترکی قومی افواج نے مصطفیٰ کمال کی قیادت میں انونو، سقاریہ اور دوملوپنار کے معرکوں میں یونانی افواج کو مکمل طور پر شکست دے کر ازمیر کی بندرگاہ تک یونانیوں کا تعاقب کیا اور دشمن کو سمندر میں دھکیل کر پورے ملک کو دشمن افواج سے پاک کر دیا۔ مصطفیٰ کمال نے قومی حکومت کا مرکز انگورہ میں بنایا جو اس وقت اناطولیہ کا ایک چھوٹا سا پہاڑی قصبہ تھا اور آج کل انقرہ کے نام سے مشہور ہے۔ نئی حکومت اپریل ۱۹۲۰ء میں ترکی پارلیمنٹ یعنی مجلس ملی کبیر کے افتتاح کے بعد سے مصطفیٰ کمال کی قیادت میں ان کی انقلابی پالیسیوں کو عملی جامہ پہنانے لگی۔

یکم نومبر ۱۹۲۲ء کو مجلس ملی کبیر نے ایک قانون کے ذریعے سے سلطنت کو ختم کر دیا۔ اپریل ۱۹۲۳ء میں پہلی مجلس ملی کبیر کی مدت ختم ہوگئی اور نئے انتخابات کرائے گئے۔ لیکن مجلسِ ملی کبیر کی رکنیت کے لئے صرف انہی امیدواروں کو انتخابات میں شرکت کا موقع دیا گیا جو مصطفیٰ کمال کے ہم خیال تھے۔ نئی مجلس ملی کبیر کا افتتاح گیارہ اگست ۱۹۲۳ء کو ہوا۔ ۲۳ راگست کو مجلس نے معاہدۂ لوزان کی توثیق کر دی جس کی رُو سے ترکیہ کی آزادی کو یورپین طاقتوں نے تسلیم کر لیا تھا۔ ۲۹ راکتوبر ۱۹۲۳ء کو جمہوریۂ ترکیہ کے قیام کا اعلان کیا گیا۔ اس موقع پر مجلس کے اراکین نے اور بعض اخبارات نے ترکیہ کو جمہوریہ بنانے کی سخت مخالفت کی۔ مخالفت کا اندازہ اس بات سے کیا جا سکتا ہے کہ ۲۸۶ اراکین کی پارلیمنٹ میں صرف ۱۵۸ نے جمہوریہ کے قیام کے حق میں رائے دی۔ ترکوں کی بھاری اکثریت خلافت کو قائم رکھنے کی حامی تھی۔ لیکن ان اقدامات سے یہ ظاہر ہو گیا تھا کہ مصطفیٰ کمال کی حکومت خلافت کو ختم کرنے کا ارادہ رکھتی ہے۔

عالمِ اسلامی کے آخری خلیفہ عبدالمجید نے ترکی اخبارات کو کئی بیانات دیئے جن میں اُنھوں نے خلافت کو قائم رکھنے کی ضرورت پر زور دیا اور اس امر کی وضاحت کر دی کہ ایشیا میں رہنے والے لاکھوں مسلمانوں نے اپنے خطوط، برقی پیغامات اور وفود کے ذریعے سے خلافت کی بقا کی اہمیت کو واضح کر دیا ہے۔ چنانچہ میں اپنے عہدے سے مستعفی نہیں ہو سکتا۔

روزنامہ "طنین" نے گیارہ نومبر ۱۹۲۳ء کی اشاعت میں اس موضوع پر ایک اداریہ شائع کیا جس میں لکھا تھا کہ اگر خلافت ختم ہوگئی تو" عالمِ اسلامی میں ترکیہ کی تمام اہمیت ختم ہو جائے گی۔ اور یورپین

سیاست کی نظر میں ہم ایک ادنیٰ ترین اور گمنام ریاست کے حقیر درجے تک پہنچ جائیں گے۔ خلافت کو خانوادۂ عثمان نے حاصل کیا تھا اور ترکیہ میں ہمیشہ کے لئے اس کی بقا اور تحفظ کی ضمانت ہو گئی تھی۔ خلافت کو ضائع کر دینے کا خطرہ مول لینا عقل مندی، وفاداری اور قومی جذبات کے بالکل خلاف ہے۔" [۳۹]

۲۴ نومبر ۱۹۲۳ء کو استنبول کے اخبارات میں جسٹس امیر علی اور ہز ہائی نس آغا خان کا ایک خط عصمت پاشا کے نام شائع ہوا جس میں ہندوستانی مسلمانوں کے دینی احساسات کی ترجمانی کی گئی تھی اور خلافت کے تحفظ پر زور دیا گیا تھا۔ مصطفیٰ کمال نے خلافت کو ختم کرنے کے لئے پہلے سے ہی ایک منصوبہ بنا رکھا تھا کیونکہ وہ ترکیہ کو مغربی طرز کی ایک جمہوری اور سیکولر ریاست بنانا چاہتے تھے۔ لوزان کانفرنس کے دوران اور اس سے قبل انگلستان اور فرانس کے وزرائے اعظم نے جس متعصبانہ ذہنیت کا ثبوت دیا تھا اس سے یہ صاف ظاہر ہوتا تھا کہ یہ دونوں ملک ترکیہ کی آزادی کو تسلیم کرنے کے لئے تیار نہیں تھے اور کسی شرط پر آمادہ ہو سکتے تھے تو وہ یہی شرط تھی کہ خلافت اور سلطنت کو ختم کر کے ایک مغربی طرز کی سیکولر اور قوم پرست ریاست قائم کی جائے۔ مصطفیٰ کمال نے اپنی انقلابی پالیسی انہی دو یورپین طاقتوں سے مرعوب ہو کر بنائی تھی۔ لیکن دنیا کے اکثر و بیشتر ملکوں میں یہی خیال کیا گیا کہ مصطفیٰ کمال کی حکومت نے محض اپنی سیاسی طاقت کے بل پر خلافت کو ختم کرنے کا منصوبہ بنایا ہے۔ ۳ مارچ ۱۹۲۴ء کو مجلس ملی کبیر نے ایک قانون کے ذریعے خلافت کو ختم کر دیا اور آخری خلیفہ عبدالمجید کو معزول اور جلا وطن کر دیا۔ شریعت اور اوقاف کی وزارتوں کو ختم کر کے وزارتِ تعلیم کی نگرانی میں پورے ملک کے لئے ایک نظامِ تعلیم رائج کر دیا۔ اس کے کچھ عرصہ کے بعد عام دینی مدارس بند کر دیئے گئے۔

خلافت کے خاتمے کے بعد مصطفیٰ کمال اور ان کے قریبی ساتھیوں میں سخت اختلافات پیدا ہو گئے۔ جنرل کاظم کارابکر اور رؤف بے اور ان کے چند ساتھیوں نے مصطفیٰ کمال کی حکومت کا تختہ الٹنے کے لئے ایک منصوبہ بنایا لیکن جلد ہی مصطفیٰ کمال کو اس کی خبر مل گئی اور یہ منصوبہ ناکام ہو گیا۔ ۱۹۲۵ء میں کرد قبائل نے اپنی ایک آزاد ریاست قائم کرنے کے لئے بغاوت کر دی لیکن وہ بھی ناکام بنا دی گئی۔ ان واقعات کے بعد مصطفیٰ کمال نے مجلسِ ملی کبیر سے ایک قانون منظور کروا لیا جس کے ذریعے سے اُنھیں آمرانہ اختیارات مل گئے۔ اور ۱۹۲۹ء تک مصطفیٰ کمال کی حکومت ایک خالص انقلابی عسکری اور آمرانہ حکومت کی حیثیت سے اپنی اصلاحات نافذ کرتی رہی۔ [۴۰]

جون ۱۹۲۶ء میں ازمیر میں ایک سازش پکڑی گئی جس کا مقصد حکومت کا تختہ اُلٹنا تھا۔ اس کے بعد

جن لوگوں کو گرفتار کیا گیا ان میں اکثر کو سزائے موت دے دی گئی۔ کافی عرصے تک فوجی عدالتیں مصطفیٰ کمال کے مخالفین کو سزائے موت دیتی رہیں یہاں تک کہ پورے ملک میں مصطفیٰ کمال کے مخالفین مرعوب ہو گئے۔ فرو ۱۹۲۶ء میں قانون مدنی کا نیا ضابطہ مجلس ملی کبیر نے منظور کر لیا جو سوئٹزرلینڈ کے قانون مدنی سے اخذ کیا گیا تھا۔ اس قانون کا نفاذ اکتوبر ۱۹۲۶ء سے ہوا۔ اس کے ساتھ ہی تمام شرعی قوانین منسوخ کر دیئے گئے اور شرعی عدالتیں بھی بند کر دی گئیں۔ رفتہ رفتہ تمام قوانین کو یوربین ممالک کے قوانین کے مطابق مدوّن کیا گیا۔ ۱۰ اپریل ۱۹۲۸ء کو ترکی دستور جو اپریل ۱۹۲۴ء میں نافذ کیا گیا تھا سیکولر بنا دیا گیا۔ اور اس کے دو مہینے بعد لاطینی رسم الخط ترکی زبان کے لئے عربی رسم الخط کی بجائے رائج کر دیا گیا۔ ؎۵

جون ۱۹۲۸ء میں مصطفیٰ کمال نے ایک دینی اصلاح کا منصوبہ نافذ کرنا چاہا جس کو استنبول یونیورسٹی کے شعبہ دینیات نے پروفیسر فواد کوپریلی کی قیادت میں ایک کمیٹی کے ذریعے تیار کروایا تھا۔ اس منصوبے کے مقاصد یہ تھے کہ دین اسلام کو سائنٹیفک طریقے سے عوام کو سمجھایا جائے۔ اور ایسے جدید علماء کو تربیت دی جائے جو علوم حاضرہ اور فلسفہ کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کو پیش کر سکیں۔ مساجد میں دینی موسیقی اور آلات موسیقی کا بھی اہتمام کیا جائے۔ خطبات اور عبادت کی زبان ترکی ہونی چاہیئے۔؎۶ یہ منصوبہ شروع سے ہی ناکام ہو گیا اور کسی نے اس پر توجہ نہ کی۔ خود جن لوگوں نے اس منصوبے کو تیار کیا تھا وہ اس پر عمل نہ کر سکے۔ اس کے بعد جنوری ۱۹۳۲ء میں ترکی اذان کا قانون جاری کیا گیا جس کے خلاف پورے ملک میں شدید ردّعمل ہوا۔ مصطفیٰ کمال کی بقیہ اصلاحات کا تفصیلی ذکر کرنے کی یہاں ضرورت نہیں ہے۔ یہ بتا دینا البتہ ضروری ہے کہ تمام مغربی اصلاحات کے باوجود ترکیہ میں اسلام باقی رہا۔ مصطفیٰ کمال کی زندگی میں ہی ان کی اکثر اصلاحات کے خلاف ترک عوام اور خواص میں شدید ردعمل رونما ہو چکا تھا۔ ۱۰ نومبر ۱۹۳۸ء کو جب مصطفیٰ کمال نے انتقال کیا تو عصمت انونو ان کی جگہ صدر جمہوریہ مقرر ہوئے۔ اور انھوں نے ۱۹۵۰ء تک اپنی ری پبلکن پیپلز پارٹی کی آمرانہ حکومت کے ذریعے سے قومیت اور سیکولرزم کو حد سے زیادہ اہمیت دے کر لسانی اور ثقافتی بحران پیدا کئے۔ جس کے خلاف اسلام پسند طبقوں نے وقتاً فوقتاً احتجاج کیا۔

۱۹۴۵ء میں جب اقوام متحدہ کی رکنیت کے لئے ترکی حکومت نے درخواست دی تو عصمت انونو نے پہلے ہی ڈیموکریٹک پارٹی کی تشکیل کے لئے جلال بایار، رفیق کورلتان اور عدنان مندریس کو اجازت دے دی تھی۔ یہ تینوں حضرات مصطفیٰ کمال کی بنائی ہوئی ری پبلکن پیپلز پارٹی کے سرگرم اراکین تھے

لیکن بعض اختلافات کی بنا پر انہوں نے پارٹی کی رکنیت سے استعفیٰ دے دیا۔ اور موقع سے فائدہ اٹھا کر ڈیموکریٹک پارٹی کی بنا ڈالی۔ یہی پارٹی مئی ۱۹۵۰ء کے عام انتخابات میں بھاری اکثریت سے کامیاب ہو گئی۔ اور ترک عوام نے ری پبلکن پارٹی کے استبداد سے آزاد ہونے پر جشن منایا۔ ؎

ڈیموکریٹک پارٹی نے برسرِ اقتدار آتے ہی اپنے وعدوں کے مطابق عربی اذان کی اجازت دے دی اور ترکی اسکولوں میں دینی تعلیم کو لازمی قرار دیدیا۔ امورِ دینی کے محکمہ کی توسیع کی گئی۔ اور عوام کو پہلے کی نسبت زیادہ دینی آزادی دے دی گئی۔ نجی سرمائے کو صنعت و تجارت میں پھلنے پھولنے کے مواقع فراہم کئے گئے۔ عصمت انونو کے دور تک تمام اہم صنعتوں پر حکومت کی اجارہ داری تھی۔ دینی آزادی ملتے ہی اخبارات، رسائل اور کتابوں کے ذریعے سے اسلامی لٹریچر زیادہ سے زیادہ شائع ہونے لگا۔ اور دینی مسائل قومی اخبارات اور جلسوں میں زیرِ بحث آنے لگے۔

ڈیموکریٹک پارٹی کے برسرِ اقتدار آنے کے بعد سیکولرزم کا زور ختم ہو گیا۔ عدنان مندریس مرحوم نے جو مئی ۱۹۶۰ء کے فوجی انقلاب تک ترکیہ کے وزیرِ اعظم تھے اپنے بیانات میں اس حقیقت کا اعتراف کیا کہ ری پبلکن پیپلز پارٹی نے سیکولرزم کو ناجائز طور پر استعمال کیا اور ترک عوام کو اپنی اسلامی روایات سے محروم کرنے کی کوشش کی۔ ڈیموکریٹک پارٹی نے صرف دینی آزادی کو دوبارہ قائم کرنے پر ہی اکتفا نہیں کی بلکہ ترکیہ کے بین الاقوامی تعلقات میں ایک نئی پالیسی کا آغاز کیا جس کا مقصد یہ تھا کہ اسلامی ملکوں سے سیاسی، ثقافتی اور تجارتی تعلقات استوار کئے جائیں۔ اسی پالیسی پر عمل کرتے ہوئے انہوں نے پاکستان اور ایران اور عراق کے ساتھ مل کر بغداد کے معاہدے میں شرکت کی جو بعد میں عراق کی علیحدگی کی وجہ سے سینٹو کے نام سے مشہور ہوا اور اس کا مرکز بغداد کی بجائے انقرہ منتقل کر دیا گیا۔

جولائی ۱۹۶۴ء میں ترکیہ، پاکستان اور ایران کے سربراہوں نے معاہدۂ استنبول پر دستخط کئے اور علاقائی تعاون کی بنیاد ڈالی جس پر ابھی تک تسلی بخش طور عمل کیا جا رہا ہے۔

ترکیہ میں ۱۹۲۰ء سے ۱۹۵۰ء تک اسلام کا اثر کیسے قائم رہا۔ یہ ایک اہم سوال ہے۔ اس دور کے متعلق مغربی مصنفین خصوصاً مستشرقین نے جتنی کتابیں لکھی ہیں ان سے یہ تاثر قائم ہوتا ہے کہ ترکیہ میں اسلام پر عمل صرف مساجد تک ہی محدود رہا۔ لیکن یہ ایک غلط رائے ہے جس کا مقصد مسلمانانِ عالم کو ایک دوسرے سے متنفر کرنے کے سوا اور کچھ نہیں۔ ۱۹۲۸ء میں دینی مدارس کے بند کرنے سے ۱۹۵۰ء تک ترک نوجوانوں کی

ایک نسل تو یقیناً اسلام کی اعلیٰ تعلیم سے محروم ہوگئی مگر اس کے باوجود ترکوں میں اسلام سے نہ صرف عقیدت باقی رہی بلکہ گھرانوں میں نجی طور پر دینی تعلیم بھی جاری رہی۔ ترک معاشرے میں اماموں اور علماء کا احترام ہمیشہ سے رہا ہے۔ اس کے علاوہ صوفیاء کے سلسلہ ہائے طریقت مثلاً نقشبندیہ، مولویہ، قادریہ، شاذلیہ اور تیجانیہ کی تبلیغ قانونی پابندیوں کے باوجود مصطفےٰ کمال اور عصمت انونو کے دور میں بھی جاری رہی۔ مولانا روم کی درگاہ جو قونیہ میں واقع ہے آج بھی ایسی ہی مرجع خلائق بنی ہوئی ہے جیسی گزشتہ صدیوں میں تھی۔ مولانا روم کا عرس آج بھی اہتمام و عقیدت سے منایا جاتا ہے۔ مصطفےٰ کمال کی حکومت نے تمام درگاہوں اور خانقاہوں کو بند کر کے ان کی جائداد کو سرکاری تحویل میں لے لیا تھا لیکن مولانا روم کی درگاہ کو قائم رہنے دیا گیا۔ ان کے سجادہ نشین اب بھی اپنے فرائض انجام دیتے ہیں۔ ۵؎

ترک قوم ایک ہزار سال سے زیادہ عرصے تک عالم اسلام میں ایک نمایاں کردار ادا کرتی رہی ہے۔ اس لئے ترکوں کا اسلامی مزاج تمام مغربی اصلاحات کے باوجود بدل نہیں سکا۔ موجودہ دور میں ترکیہ کی آبادی تقریباً سوا تین کروڑ ہے جس میں سے تقریباً ۹۹ فی صدی مسلمان ہیں۔ مغرب زدہ ترکوں میں بھی اسلام کی بہت سی اچھی روایات پائی جاتی ہیں۔ مثلاً آزاد خیال ترکوں کے گھرانوں میں بھی ماں باپ کی خدمت کو ضروری فریضہ سمجھا جاتا ہے۔ ترک خواتین چاہے کتنی ہی تعلیم یافتہ یا آزاد خیال ہوں اپنے والدین کی رضامندی کے بغیر شادی نہیں کرتیں بہت سے آزاد خیال ترک مسلمان بھی رمضان شریف کے مہینے میں روزے رکھتے ہیں۔ استنبول کی مساجد کی خوب صورتی اور صفائی اور ان مساجد کے علماء اپنی بصیرت افروز تقاریر اور مواعظ کے لئے آج بھی دنیا بھر میں مشہور ہیں۔

ائمہ مساجد اور خطیبوں اور مؤذنوں کی تربیت کے لئے دو درجن سے زائد مدارس ترکیہ کے مختلف شہروں میں کام کر رہے ہیں۔ ترک عوام میں دیانت داری، خوش اخلاقی اور صفائی کا معیار آج بھی اتنا ہی بلند ہے جتنا گزشتہ ادوار میں۔ عربی، فارسی اور دیگر مشرقی زبانوں کی تعلیم یونیورسٹیوں میں دی جارہی ہے۔ ترکیہ میں سب سے زیادہ اخبارات، رسائل اور کتابیں آج بھی اسلام سے متعلق مضامین کی اشاعت میں مصروف ہیں۔ اعلیٰ اسلامی تعلیم کے لئے استنبول، قونیہ اور ازمیر میں خصوصی کالج قائم کئے گئے ہیں۔ استنبول یونیورسٹی میں اسلامی تحقیقات کا ایک ادارہ ۱۹۳۳ء سے کام کر رہا ہے۔ عصمت انونو کے عہد حکومت میں انقرہ یونیورسٹی میں ایک دینیات کا شعبہ قائم کیا گیا تھا۔ ڈیموکریٹک پارٹی کے اقتدار کے زمانے میں انقرہ یونیورسٹی

میں پاکستانی تاریخ اور اُردو کی تعلیم کے لئے ایک علیحدہ شعبہ کھولا گیا۔

عالم اسلامی میں ترکوں کی تجدد پسند تحریک کے کیا نتائج رونما ہوئے اس بحث کے لئے ایک علیحدہ اور طویل مقالہ درکار ہے۔ اتنا ضرور کہا جا سکتا ہے کہ اکثر و بیشتر اسلامی ملکوں میں جو دوسری جنگِ عظیم کے بعد آزاد ہوئے ہیں ترکیہ کی سیکولرزم کو استحسان کی نظروں سے دیکھا جاتا ہے اور گزشتہ بیس سال کے عرصے میں بہت سے اسلامی ملکوں نے سیکولر ریاستیں قائم کرلی ہیں جن میں سے ایک بڑی تعداد ایسی ریاستوں کی ہے جو پچھلے چند سالوں میں سوشلزم کے اصولوں کو اختیار کر چکے ہیں۔ ترکیہ کی سیکولرزم کا سب سے شاندار پہلو یہ ہے کہ ترک قوم نے سیکولرزم کے بُرے نتائج کو اپنی آنکھوں سے دیکھ کر دینی اور اخلاقی اصلاح و تربیت کے لئے بعض ٹھوس قدم اُٹھائے ہیں، اور مصطفیٰ کمال کی حکومت کے زعماء کا یہ قول کہ دین صرف انسانی ضمیر سے تعلق رکھتا ہے غلط ثابت ہو چکا ہے۔ گزشتہ بیس سال کے عرصے میں ترکی سیاست پر اسلام کے بڑھتے ہوئے اثرات سے اکثر مغربی مصنفین اور سیاست دان، خصوصاً مستشرقین بہت پریشان ہیں۔ اور ان کا یہ خیال ہے کہ اگر اسلام کا اثر اسی تیزی سے بڑھتا رہا تو ترکیہ ترقی پسند ممالک کی صف سے علیحدہ ہو کر رجعت پسند ملکوں میں شامل ہو جائے گا۔ یہ محض تعصب کی بنا پر کہا جا رہا ہے۔ حقیقت سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔

راقم الحروف کو خود تقریباً ایک سال انقرہ میں قیام کے بعد اور استنبول اور بعض دیگر ترکی شہروں میں سیاحت کے دوران مختلف طبقات سے متعلق ترکوں سے گفتگو کرنے کے بعد یہ یقین ہو گیا کہ ترک قوم فطری طور پر مسلمان ہے۔ اور اسلام ہی کو اپنا وسیلۂ نجات اور ترقی سمجھتی ہے۔ ترک عوام اور لیڈروں میں یکساں طور پر یہ خیال پایا جاتا ہے کہ ترکیہ آئندہ بھی عالم اسلامی میں ایسا ہی نمایاں کردار ادا کرنے کا خواہش مند ہے جیسا کہ گزشتہ ہزار سال سے زیادہ کی اسلامی تاریخ شاہد ہے۔ ۹؎

حواشی وحوالہ جات

۱- SHERIF MARDIN, THE GENESIS OF YOUNG OTTOMAN THOUGHT PRINCETON ، 1962ء) اس کتاب میں مصنف نے پہلی نوجوان ترکوں کی تنظیم سے متعلق اچھی معلومات فراہم کی ہیں۔ ترکی زبان میں اس موضوع پر بہت سی کتابیں شائع ہو چکی ہیں۔ انگلش زبان میں ایک مستشرق پروفیسر برنارڈ لوئس کی مندرجہ ذیل کتاب میں بھی اس

موضوع پر اچھا مواد موجود ہے۔ BERNARD LEWIS, THE EMERGENCE OF MODERN TURKEY, LONDON, 1961

۲ - اس موضوع پر سب سے اچھی معلومات ضیاء گوک آلپ کی مندرجہ ذیل کتاب سے مل سکتی ہے:

ZIYA GÖKALP, TÜRKÇÜLÜĞÜN ESASLARE (THE FOUNDATIONS OF TURKISH NATIONALISM), ISTANBUL, 1958 کینیڈا کی (MC GILL) میکگل یونیورسٹی کے پروفیسر نیازی برکس نے ضیاء گوک آلپ کے ترکی قومیت سے متعلق چیدہ چیدہ مضامین کا انگلش میں ترجمہ کیا ہے جو شائع ہو چکا ہے۔

۳ - محمود اسعد ترکی وزیر قانون کی ترکی مجلس ملی کبیر میں فروری ۱۹۲۶ء کی تقریر میں جو ترکی قانونِ مدنی کا بل پیش کرتے وقت انہوں نے کی تھی ان حقائق کے علاوہ یہ رائے بھی ظاہر کی گئی تھی کہ "ریاست کی نظروں میں دین اس وقت محترم اور محفوظ ہوتا ہے جب وہ محض انسانی ضمیر تک محدود ہو" بالفاظِ دیگر اگر دین کا اثر انسانی ضمیر سے نکل کر معاشرے پر چھا جائے تو ریاست کی نظروں میں دین نہ محترم رہے گا اور نہ محفوظ۔ یہ تقریر ترکی قانون مدنی کے دیباچے کے ساتھ شائع ہوئی ہے۔ راقم الحروف کے ڈاکٹریٹ کے مقالے کے آخیر میں ترکی وزیرِ قانون کی مذکورہ بالا تقریر کا مکمل انگلش ترجمہ دیا گیا ہے۔ اس مقالے کا عنوان مندرجہ ذیل ہے: MUHAMMAD RASHID FEROZE, ISLAM AND SECULARISM IN POST-KEMALIST TURKEY, ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE, ISLAMABAD, JULY 1958) یہ مقالہ کراچی یونیورسٹی کے شعبۂ تاریخ اسلامی کو پیش کیا جا چکا ہے۔

۴ - مصطفٰے کمال، نطق، انقرہ، ۱۹۲۷ء، صفحات ۵۰۲ تا ۵۰۳ - یہ کتاب ترکی زبان میں ہے اور اس کا رسم الخط عربی ہے۔ مصطفٰے کمال نے یہ مشہور تقریر ری پبلکن پیپلز پارٹی کے جلسے میں کی تھی جس میں ترکی انقلاب یعنی ترکوں کی جنگِ آزادی اور نئی ترکی ریاست کے قیام سے متعلق انھوں نے بہت سی تاریخی تفصیلات پیش کی تھیں۔ اس تقریر کا فرنچ اور جرمن ترجمہ بھی اسی سال شائع ہو گیا تھا۔

۵ - روس میں باکو کے شہر میں بالشویک حکومت نے مارچ ۱۹۲۶ء میں ترکی لسانیات کے ماہروں کی ایک کانفرنس منعقد کی تھی جس میں لاطینی حروف کو چند تبدیلیوں کے ساتھ وسط ایشیا کی ترکی زبانوں کے لئے

عربی رسم الخط کی بجائے استعمال کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔ اس کانفرنس میں پروفیسر فواد کوپریلی ترکیہ کے نمائندے تھے۔ انھوں نے اپنے وطن واپس پہنچ کر انہی حروف کو ترکی زبان کے لئے استعمال کرنے کے لئے مصطفیٰ کمال کو اپنا مشورہ دیا جو منظور کر لیا گیا۔ لیکن تھوڑے ہی عرصے کے بعد بالشویک حکومت نے وسط ایشیائی ترکی زبانوں کے لئے روسی رسم الخط رائج کر دیا جو "CYRILLIC" کے نام سے مشہور ہے اور یونانی حروف سے اخذ کیا گیا ہے۔ رسم الخط کی تبدیلی سے ترکیہ کی نئی نسل اپنے آباء و اجداد کی زبان سے اچھی واقفیت حاصل کرنے سے محروم ہو گئی۔

۶ - ترکی دینی اصلاح کے پروگرام کا انگلش ترجمہ جرمنی کے مندرجہ ذیل رسالے سے لیا گیا ہے:

DIE WELT DES ISLAMS "DER ISLAM IN DER NEUEN TÜRKEI", BY GOTLHARD JÄSCHKE, VOL. I, NO: 1-2, J. BRILL, LEIDEN, 1951, PP. 65-68-

۷ - مندرجہ بالا کتاب میں جو جرمنی کے مشہور رسالے کا خصوصی شمارہ ہے، اس واقع پر تفصیل سے تبصرہ کیا گیا ہے جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ری پبلکن پیپلز پارٹی کی انتخابات میں شکستِ فاش پر ترک عوام نے جشن منایا، کیونکہ اب وہ اس مادہ پرست پارٹی کے استبداد سے آزاد ہو رہے تھے۔ برنارڈ لوئیس نے بھی اپنی کتاب مذکورہ بالا میں اسی سے مماثل تبصرہ کیا ہے۔

۸ - راقم الحروف نے اپنے ڈاکٹریٹ کے مذکورہ بالا مقالے میں اس موضوع پر تفصیل سے بحث کی ہے۔

۹ - مندرجہ بالا ڈاکٹریٹ کے مقالے کے آخری باب میں ترکیہ کی قومی زندگی پر اسلام کے اثرات سے تفصیلی بحث کی ہے۔

○ ○ ○

عربی رسم الخط کو ترقی دینے کی کوششیں

از رفیع اللہ

ماہنامہ "فکر و نظر" کے گزشتہ شماروں میں جناب فواز احمد طوقان کا ایک گراں قدر علمی مقالہ
ی رسم الخط کا آغاز وارتقاء" بالاقساط شائع ہوتا رہا ہے۔ اس مقالہ کے اختتام پر موصوف نے
دہ دور میں عربی رسم الخط کے ارتقاء کے لئے اصلاحی کوششوں کا تذکرہ کیا ہے لیکن ان اصلاحات
ئی تفصیل پیش نہیں کی۔ راقم نے آج سے چند سال پہلے اس موضوع پر کچھ مواد جمع کیا تھا۔ جسے
ین کی خدمت میں پیش کرنے کی سعادت حاصل کرتا ہوں۔ یہ مواد زیادہ تر مراکش کے مشہور عربی
" دعوۃ الحق" کے ۱۹۶۲ء کے بعد کے مختلف شماروں سے اخذ کیا گیا ہے۔

عربی زبان سے دلچسپی رکھنے والے اہل علم نے یہ محسوس کیا ہوگا کہ عرب ممالک سے عربی زبان میں
ع ہونے والے رسالوں میں مراکش کے رسالے کافی ضخیم ہوتے ہیں۔ اس کی سب سے بڑی وجہ وہاں کا ترقی
ز عربی رسم الخط ہے۔ جو مراکش کے ابتدائی تعلیمی بورڈ کے ڈائریکٹر الاستاذ احمد الخذار کی کوششوں
ہون منت ہے۔ انھوں نے قدیم رسم الخط میں مناسب ردوبدل کے بعد عربی ٹائپ کے پانچ سو حروف
ر سٹھ حروف تک محدود کر دیا گیا ہے۔ اس تجویز کو اپریل ۱۹۶۱ء میں رباط میں ہونے والی عرب
رین لسانیات کی کانفرنس کے سامنے پیش کیا گیا تھا۔ جس پر کافی بحث و تمحیص ہوئی۔ لیکن اس کے
ق میں قرارداد کے پاس ہو جانے کے باوجود اس کے اختیار کرنے کی بابت کوئی فیصلہ نہ ہو سکا۔ تاہم
کومت مراکش کو مختلف تجربات کے بعد اس کی افادیت کا یقین ہو گیا تھا۔ اور اس نے اسے بتدریج اختیار
رنا شروع کیا۔ ایک طرف اسے درسی کتب چھاپنے کے لئے اختیار کر لیا گیا اور دوسری طرف نئے پڑھنے
الوں کے لئے ایک اخبار "منار المغرب" اسی ٹائپ میں نکالا گیا۔

عربی رسم الخط کو ترقی دینے کا احساس

موجودہ دور میں جہاں مغربی ممالک ترقی کی دوڑ میں کہیں سے کہیں نکل گئے ہیں وہاں بدقسمتی سے ایشیا اور افریقہ کے اکثر ممالک ابھی تک پسماندگی کا شکار ہیں۔ ان پسماندہ ممالک کے کچھ اہل قلم اپنے اہل وطن کو یہ باور کرانے کی کوششوں میں لگے ہوئے ہیں کہ ان کی پسماندگی کا ایک اہم سبب ان کے قدیم رسم الخط ہیں۔ اور یہ کہ مغربی اقوام نے سہل اور کارآمد رومن رسم الخط کو اختیار کر کے بڑی تیزی سے ترقی کی منازل طے کی ہیں۔ ہمارے ملک میں بھی بعض اوقات رومن رسم الخط اختیار کر لینے کے حق میں ایک اکلوتی آواز سنائی دیتی رہتی ہے۔ عربی زبان بھی کچھ اسی قسم کی صورت حالات سے دوچار ہے۔ وہاں کے اہل قلم کی ایک قلیل تعداد اس کے لئے بھی رومن رسم الخط تجویز کر رہی ہے۔ تاہم اکثر ماہرین لسانیات کا خیال ہے کہ خود موجودہ رسم الخط میں ارتقاء کی بڑی حد تک گنجائش ہے اور اسے ترقی دے کر ٹائپ کے حروف کو کم کیا جا سکتا ہے جس سے وہ رومن رسم الخط سے بھی زیادہ مفید ثابت ہوگا۔

اصلاحی کوششوں کی ابتداء

عربی رسم الخط کو ترقی دینے کا احساس آج سے کوئی تیس چالیس سال پہلے پیدا ہوا۔ قاہرہ کے مشہور علمی ادارہ المجمع العلمی نے ۱۹۳۸ء میں اس مسئلہ پر باضابطہ بحث وتمحیص شروع کی۔ اور ابھی تک یہ مسئلہ مختلف عربی ممالک کی انجمنوں میں بحث وتمحیص کا موضوع بنا ہوا ہے۔ ۱۹۵۶ء میں دمشق میں عربی ماہرین لسانیات کی ایک کانفرنس ہوئی۔ لیکن اس میں بھی کسی فیصلہ کن نتیجے تک نہ پہنچا جا سکا۔ دوسرے ممالک کی نسبت مراکش نے اس مسئلہ میں زیادہ دلچسپی لی اور اپریل ۱۹۶۱ء میں اپنے دار الخلافہ رباط میں عرب ماہرین لسانیات کی ایک اور کانفرنس بلائی۔ رسم الخط کے سلسلے میں بلائی جانے والی یہ سب سے اہم کانفرنس تھی۔ جس نے اس مقصد کے لئے پیش کی جانے والی تمام تجاویز پر کافی غور وفکر کیا اور ان میں سے ایک تجویز کو زیادہ قابل عمل سمجھتے ہوئے اس کے حق میں قرارداد منظور کی۔ دوسری تجاویز کے ساتھ ساتھ رومن رسم الخط کا مسئلہ بھی پیش ہوا تھا۔ جس کے حق میں اور مخالفت میں خوب خوب دلائل دیئے گئے۔

اصلاح وترقی کی ضرورت

عربی رسم الخط کی اصلاح وترقی کے سلسلے میں یہ دلائل دیئے جاتے ہیں کہ رومن رسم الخط والی مختلف یورپی زبانوں کے برعکس عربی حروف تہجی میں ہر آواز کے لئے ایک علیحدہ حرف ہے۔ مثلاً "ش" کی آواز کے لئے

انگریزی زبان میں مختلف ہجے اختیار کئے جا سکتے ہیں۔ موجودہ عربی ٹائپ پر جو مختلف اعتراضات کئے جاتے ہیں ان میں سے صرف دو کچھ وزن رکھتے ہیں۔ پہلا اعتراض یہ ہے کہ ٹائپ میں ایک ہی عربی حرف ایک ہی لفظ میں مختلف شکلیں اختیار کرتا ہے۔ یعنی ابتدائی، درمیانی اور آخری۔ مثلاً حرف "ب" ہی کو لیجئے کہ ان تین الفاظ (۱) بدل (۲) عبد اور (۳) کتب میں ٹائپ کے لئے اس کی تین مختلف شکلیں بنتی ہیں اور جب ان حروف کو دوسرے حروف کے ساتھ ملا کر استعمال کیا جائے تو ان کی اور کئی شکلیں وجود میں آجاتی ہیں جس کی وجہ سے ٹائپ کے لئے حروف کی تعداد کوئی پانچ چھ سو تک پہنچ جاتی ہے۔ جس سے طباعت کے لئے زیادہ وقت، زیادہ محنت اور زیادہ اخراجات کی ضرورت پڑتی ہے اور پھر مزید دقّت یہ ہے کہ پڑھنے والوں پر غیر ضروری بوجھ ڈالتا ہے، جو علمی اور ثقافتی ترقی میں رکاوٹ کا موجب بنتا ہے۔

عربی زبان کے لئے اعراب کی اہمیّت

اس سلسلے میں دوسرا اعتراض ٹائپ میں اعراب کے سمونے کی عملی مشکلات کے بارے میں ہے۔ خود عربی ماہرین لسانیات کا یہ متفقہ فیصلہ ہے کہ اعراب کے بغیر عربی زبان کو تیزی سے اور صحت کے ساتھ پڑھنا ایک کٹھن کام ہے۔ مصر کے ایک مشہور ماہر لسانیات الاستاذ محمود تیمور نے جو مصر میں عربی زبان کی اکیڈمی کے رکن بھی ہیں تحقیق سے یہ ثابت کیا ہے کہ ایسے اشخاص بھی جنہوں نے عربی زبان کی تحصیل و تعلیم میں عمریں صرف کی ہیں اکثر حالتوں میں بغیر اعراب لگی ہوئی عبارت صحیح نہیں پڑھ سکتے۔

مِنْ أَحَادِيثِ الرَّسُولِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم

• عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، قال قال رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّم: عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّ الصِّدْقَ يهدي إلى البِرِّ، وإنَّ البِرَّ يهدي إلى الجنّة، وَمَا يزالُ الرَّجُلُ يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عند الله صِدِّيقاً، وَإِيَّاكُم والكذبَ فإنَّ الكذبَ يهدي إلى الفجور، وإنَّ الفجور يهدي إلى النار، وما يزال الرَّجُلُ يكذب [illegible]

(اعراب لگی ہوئی عربی ٹائپ کی عبارت کا نمونہ)

عربی کے اکثر الفاظ مثلاً "عمل" یا "کتب" کہ اگر ان الفاظ پر اعراب نہ ہوں تو یہ کم از کم تین مختلف شکلوں میں پڑھے جا سکتے ہیں اور اتنے ہی ان کے مختلف مفہوم ہو سکتے ہیں۔ مثلاً (۱) عَمَلٌ (کام) (۲) عَمِلَ (کام کیا) (۳) عُمِلَ (عمل کیا گیا) یا مثلاً "ملک" کا لفظ کم از کم چھ طرح سے پڑھا جا سکتا ہے۔ (۱) مَلَكَ (و

مالک ہوا)۔ (۲) مُلِکَ (مالک بنایا گیا)۔ (۳) مَلَکٌ (فرشتہ)۔ (۴) مُلْکٌ (حکومت)۔ (۵) مِلْکٌ (ملکیت)۔ (۶) مَلِکٌ (بادشاہ) وغیرہ۔ بعض الفاظ کے متعلق تو یہاں تک دعویٰ کیا جاتا ہے کہ اعراب کے بغیر ان کو بیس سے بھی زیادہ طریقوں سے پڑھا جا سکتا ہے۔

اعراب کی ان مشکلات کے پیش نظر ابھی تک عربی زبان کو صحت کے ساتھ پڑھنے کے لئے مشہور طریقہ یہ ہے کہ متن کو سمجھ کر پڑھا جائے۔ دوسرے الفاظ میں اس کا مطلب یہ ہوگا کہ صحیح عربی پڑھنے سے پہلے عبارت کا سمجھنا ضروری ہے۔ یہ ایک تسلیم شدہ حقیقت ہے کہ عربی زبان میں اعراب بہت بعد کی ایجاد ہیں اور اب بھی اہل علم اعراب کے بغیر ہی پڑھتے اور لکھتے ہیں۔ لیکن زمانہ اتنی ترقی کر چکا ہے کہ زبان کو صرف اہل علم تک محدود نہیں رکھا جا سکتا بلکہ عوام کی اکثریت جو علم حاصل کرنا چاہتی ہے ان کے لئے لکھنے پڑھنے کے آسان ذرائع مہیا کرنے ایک اشد ضرورت بن چکے ہیں۔ ان کے لئے بغیر اعراب کے زبان کا پڑھنا اور سمجھنا مشکل ہے۔ اس لئے یہ خیال پختہ ہوتا جاتا ہے کہ اگر عرب دنیا سے صحیح معنوں میں جہالت کو دُور کرنا ہے تو رسم الخط کو زیادہ سادہ اور کارآمد بنایا جائے۔

رسم الخط کو ترقی دینے کی مختلف تجاویز

ان دلائل کے پیش نظر اکثر و بیشتر عرب ماہرین لسانیات اس امر پر متفق ہیں کہ عربی کے موجودہ رسم الخط کو ترقی دینے یا اس کی اصلاح کی اشد ضرورت ہے۔ ان حضرات میں اگر کوئی اختلاف ہے تو وہ ترقی دینے کی مختلف تجاویز کے بارے میں ہے۔ ان میں سے اگر کوئی رومن رسم الخط کے اختیار کرنے کا حامی ہے تو اکثر موجودہ رسم الخط ہی کو سہل اور کارآمد بنانا چاہتے ہیں یعنی ٹائپ کے مختلف حروف کی تعداد جو پانچ چھ سو تک جا پہنچتی ہے کو ممکن حد تک کم کر دیا جائے۔ جیسا کہ مراکش میں کیا جا چکا ہے۔ اور ہو سکے تو اس تعداد کو رومن رسم الخط کی طرح صرف حروفِ تہجی تک ہی محدود کر لیا جائے کچھ مصری ماہرین لسانیات یہ کوشش کر رہے ہیں کہ عربی زبان کے اعراب کو ایسی شکل دے دی جائے کہ وہ حروف ہی کا ایک حصہ بن جائیں جس سے پڑھنے میں زیادہ آسانی ہو گی۔ ان مختلف تجاویز کا ہم مختصراً تعارف کراتے ہیں:۔

رومن رسم الخط کی تجویز

عربی زبان کے لئے رومن رسم الخط اختیار کرنے کی تجویز سب سے پہلے پروفیسر عبدالعزیز فہمی نے پیش کی تھی۔ ان کی سب سے بڑی دلیل یہ تھی کہ دنیا کی اکثر اقوام نے اس رسم الخط کو اختیار کر رکھا ہے جو اس

کے مفید اور کار آمد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ ان کے خیال کے مطابق اس رسم الخط کو اپنانے سے عربوں کی زندگی میں معجزانہ تبدیلیاں ہوں گی اور وہ بھی ترقی کی دوڑ میں دوسری اقوام کا ساتھ دے سکیں گے اور اس طرح وہ جدید تہذیب سے نفرت کی بجائے اس کا خیر مقدم کریں گے۔ اصل میں یہ وہ لوگ ہیں جن کی آنکھوں کو تہذیب جدید نے خیرہ کر دیا ہے۔ اس لئے عرب دنیا کے اکثر اہل علم نے ان حضرات کی تجویز کی سخت مخالفت کی ہے۔ ان کا یہ دعویٰ ہے کہ موجودہ عربی رسم الخط میں ارتقاء کی کافی گنجائش موجود ہے۔ اور وہ پروفیسر فہمی کے دلائل کے جواب میں کہتے ہیں کہ اقوام عالم کو ایک دوسرے سے قریب لانے والی چیزیں نظریہ حیات، معاشی نظریات، ثقافت وغیرہ ہیں۔ اگر تمام قوموں کو متحد کرنا ہے تو یہ کلہاڑا عربی رسم الخط ہی پر کیوں چلایا جائے! اس مقصد کے لئے ایک نئی عالمی زبان ہی کیوں نہ ایجاد کر لی جائے

رومن رسم الخط کی مخالفت

اس تجویز کی مخالفت کرنے والوں کا کہنا ہے کہ یہ دعویٰ کہ رومن رسم الخط اختیار کرنے سے دوسری زبانوں میں وسعت آگئی ہے، دلیل کا محتاج ہے۔ جن قوموں مثلاً ترک اور انڈونیشی وغیرہ جنہوں نے اسے اختیار کیا ہے۔ وہ کسی طرح بھی دوسری ایشیائی اقوام سے زیادہ ترقی یافتہ نہیں۔ اس کے برعکس جاپانی اور چینی اقوام جن کے رسم الخط عربی سے بھی کئی گنا زیادہ پیچیدہ ہیں کسی لحاظ سے مغربی اقوام سے پس ماندہ نہیں بلکہ ان میں سے اکثر سے زیادہ ترقی یافتہ ہیں۔

رومن رسم الخط کے خلاف ایک دلیل یہ دی گئی کہ عربی زبان کا صوتی نظام دوسری ان زبانوں سے جن کے لئے رومن رسم الخط کو اختیار کیا جاچکا ہے بالکل مختلف ہے۔ لہٰذا اگر اس کے لئے یہ رسم الخط اختیار کیا گیا تو ان عربی اصوات کے لئے بہت سے مزید رومن حروف بنانے پڑیں گے جن کے اوپر نیچے مختلف علامتیں ہوں۔ اور یہ عمل اسے قدیم رسم الخط سے بھی زیادہ پیچیدہ بنا دے گا۔ اور سب سے وزنی دلیل جو اس رسم الخط کے خلاف دی گئی وہ یہ ہے کہ اس کے اختیار کرنے سے عربی زبان اپنے اس قدیم علمی اور ثقافتی ورثے سے یکسر محروم ہو جائے گی جس کی وجہ سے یہ عربی زبان ہے۔ ترکی اور انڈونیشی زبان میں اتنا قدیم علمی و ثقافتی سرمایہ نہیں تھا۔ اور اگر کچھ تھا بھی تو اسے آسانی سے چھوڑا جا سکتا تھا۔ لیکن عربی زبان کے لئے یہ کسی طرح ممکن ہی نہیں کیونکہ ایسا کرنے کے بعد وہ عربی زبان ہی نہیں رہے گی۔ ان حقائق کے پیش نظر پروفیسر عبدالعزیز فہمی اور ان کے ہمنواؤں کا یہ خیال غلط ثابت ہو جاتا ہے کہ رومن رسم الخط عرب دنیا کو عروج پر پہنچا سکتا ہے۔

رومن رسم الخط کے مخالفین صرف منفی طرزِ عمل ہی نہیں رکھتے۔ بلکہ انھوں نے موجودہ رسم الخطّ
کارآمد بنانے کے لئے مختلف عملی تجاویز بھی پیش کی ہیں۔ ان تجاویز میں عربی ٹائپ کے حروف کو محدود
کرنے کی کوششیں کی گئی ہیں۔ ایک تجویز یہ پیش کی گئی ہے کہ اصل حروف کے ساتھ حروف علت ُ
اضافہ اس طرح کیا جائے کہ پڑھنے میں آسانی ہو۔ اس تجویز کی اس بنا پر مخالفت کی گئی ہے کہ اصلی حرو
علت کو اعرابی حروف علت سے پہچاننا مشکل ہو جائے گا۔ جو بجائے آسانی کے زیادہ مشکلات کا باعث
ہوگا۔ دوسرے اس سے ٹائپ کے حروف بھی کم نہ ہوں گے۔ بلکہ ان کی لمبائی چوڑائی نسبتاً بڑھ جائے گی
جو پہلے سے بھی زیادہ جگہ گھیرے گی۔ اپریل ۱۹۶۱ء میں رباط میں ہونے والی عرب ماہرین لسانیات کی کانفرنس
میں جن چار تجاویز کو قابلِ اعتناء سمجھا گیا تھا وہ یہ ہیں :-

پہلی تجویز | ان چار تجاویز میں سب سے زیادہ اہمیت الاستاذ احمد الخذار کی تجویز کو دی
گئی۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی کہ مراکش میں اس کے تجربات کئے جا چکے تھے جو بڑی حد تک کامیاب ثابت
ہوئے۔ اس تجویز میں عربی ٹائپ کے پانچ سو سے زائد حروف کو صرف سرسٹھ کی تعداد تک محدود کر دیا
گیا ہے۔ اس تجویز میں اعراب کا بھی خاص لحاظ رکھا گیا ہے اور وہ بڑی آسانی سے لگائے جا سکتے ہیں۔ پہلا
تجربے کے طور پر ایک اخبار "منار المغرب" جاری کیا گیا تھا۔ اب مراکش کے اکثر رسائل و جرائد اسی میں نکلتے
ہیں۔ چاروں تجاویز کی افادیت پر بحث کرنے کے بعد کانفرنس نے اسی تجویز کے حق میں قرار داد پاس کی تھی
اس تجویز کے عملی نتائج کے بارے میں ہم مضمون کی ابتداء میں اشارہ کر چکے ہیں۔ اس کا نمونہ یہ ہے :-

تنفيذا لقرار مجلس جامعة الدول العربية ، فقد
قررت وزارة التربية الاردنية حصر [illegible]
المطبعية في الاردن ، والفت لجنة لهذا الغرض

دوسری تجویز | دوسری تجویز ایک اور عربی ماہر لسانیات پروفیسر نصری خطّار نے "متحدہ عربی" کے نام سے
پیش کی تھی۔ اس رسم الخط کو متحدہ کا نام اس لئے دیا گیا تھا کہ اس میں ہر حرف کی مختلف مثلاً ابتدائی،
درمیانی اور آخری حالتوں کو مدغم کر کے صرف ایک حرف تہجی کی صورت میں ڈھال دیا گیا ہے۔ مثلاً "س ش"
کو "س ش"، "ص ض" کو "ص ض" اور "ع غ" کو "ع غ" کی شکل میں لکھا جائے گا۔ ف ق کی
شکل یوں ہوگی ف ق وغیرہ وغیرہ۔ پروفیسر خطّار نے اپنی تجویز کے حق میں جو دلائل دیئے ان کا
خلاصہ یہ ہے کہ عربی ٹائپ کے موجودہ سینکڑوں حروف عیسائی مبلّغوں کی اندھی تقلید کا نتیجہ ہے
یہ ٹھیک ہے کہ یہ لوگ عربی ٹائپ کے موجد ہیں لیکن ان کو عربی زبان کا صحیح ذوق مطلقاً نہیں تھا اور

نہ ہی انہیں اس زبان میں مہارت تامہ حاصل تھی کہ وہ اس کے لئے کوئی سادہ ٹائپ ایجاد کر سکتے جبکہ ایسا آسانی سے ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ انھوں نے پانچصد سے زائد حروف کو حروف تہجی تک محدود کر دیا ہے۔ ان کی تجویز کے مطابق حروف اس طرح ہوتے ہیں :-

ا ب ت ث ج ح خ د ذ ر ز س ش ص ض

ط ظ ع غ ف ق ک ل م ن ھ و لا ی ۃ

ان کا دعویٰ ہے کہ انگریزی ٹائپ کی طرح اس عربی ٹائپ میں باریک چھپائی ممکن ہے۔ یہاں تک کہ تین سو صفحات کی کتاب کو ایک تہائی ضخامت میں لایا جا سکتا ہے۔

اس تجویز کی بھی رومن رسم الخط کی طرح مخالفت کی گئی کہ یہ ہم کو اسلاف کے قیمتی سرمائے سے محروم کر دے گی۔ لیکن مجوّز کا کہنا ہے کہ یہ اعتراض چنداں وقیع نہیں کیونکہ اس کے مجوزہ حروف بڑی حد تک قدیم رسم الخط سے ملتے جلتے ہیں۔ بہر حال یہ تو ظاہر ہے کہ اصلاح و ترقی کی طرف جو قدم بھی اٹھایا جائے گا اس میں کچھ نہ کچھ تبدیلی تو ناگزیر ہے۔ اس تجویز پر دوسرا اعتراض یہ کیا گیا کہ ٹائپ اور ہاتھ کی تحریر میں بڑا فرق ہوگا اور بچوں کو دونوں میں مہارت حاصل کرنی پڑے گی۔ ایک پڑھنے کے لئے اور دوسرا لکھنے کے لئے جس سے ان کا علمی بوجھ ہلکا ہونے کی بجائے الٹا دو چند ہو جائے گا۔ حقیقت یہ ہے کہ یہ اعتراض اتنا وزنی نہیں جتنا بظاہر معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ دنیا کی تمام ترقی یافتہ اقوام کی زبانوں میں یہ حالت موجود ہے۔ انگریزی زبان ہی کو لے لیجیے کہ اس میں ٹائپ اور دستی تحریر کا علیحدہ علیحدہ طریقہ مروج ہے اور بچوں کو ان دو مختلف طریقوں کے سیکھنے میں کبھی مشکل پیش نہیں آئی۔ ایک اعتراض برائے اعتراض یہ کیا گیا کہ اس رسم الخط کے اختیار کرنے سے عربی زبان کی خوب صورتی میں فرق آ جائے گا۔ اصل میں انسان جس چیز سے کافی عرصہ مانوس رہے اس سے اسے ایک قسم کا نفسیاتی لگاؤ سا پیدا ہو جاتا ہے۔ کیونکہ جہاں تک خوب صورتی کا تعلق ہے نئے ٹائپ میں بھی اسے پیدا کیا جا سکتا ہے۔

تیسری تجویز تیسری تجویز مصر کی عربی زبان کی اکیڈیمی کے ایک رکن استاذ سید محمود تیمور نے پیش کی ہے، جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔ یہ تجویز دوسری تجویز سے ملتی جلتی ہے اور اس میں ٹائپ کے حروف کو تیس کی تعداد تک محدود کر دیا گیا ہے اور مختلف حروف کی شکلیں مختصر کرنے میں یہ خاص خیال رکھا گیا ہے کہ قدیم مروجہ رسم الخط سے فرق کم سے کم ہو۔ مثلاً دوسری تجویز میں جہاں

"ف" کے لئے "ڡ" کی شکل اختیار کی گئی تھی۔ اس میں یہ شکل یوں (ڡ) بنائی گئی ہے۔ یہ تجویز اگرچہ دوسری تجویز کی ایک ترقی یافتہ شکل تھی لیکن عرب ماہرین لسانیات نے اس کی کوئی خاص پذیرائی نہ کی۔ اس کا نمونہ تحریر درج ذیل ہے:-

اريد ان نقتصر من صور الحروف عليه

صورة واحدة ، و بذلك يكون لصندوق

الحروف المطبعية عيون لا تتجاوز . الثلاثين

چوتھی تجویز | عربی ٹائپ کی اصلاح کے لئے چوتھی تجویز جسے درخورِ اعتناء سمجھا گیا یہ تھی، کہ قدیم کوفی رسم الخط کو جدید زمانہ کے مطابق تھوڑے سے ردّوبدل کے بعد اختیار کر لیا جائے۔ کیونکہ اس میں حروف کی تعداد پہلے ہی سے چالیس کے قریب جا پہنچتی ہے۔ جو ٹائپ کے لئے بھی بڑی حد تک موزوں ہیں۔ اور یہ حروف الفاظ میں جہاں بھی استعمال کئے جائیں ان کی حالت ایک ہی رہتی ہے۔ اور ان کے سائز کو گھٹایا بڑھایا جا سکتا ہے۔ اگر ایک دفعہ آنکھیں اس کی عادی ہو گئیں تو یہ مروجہ رسم الخط سے بھی زیادہ آسان معلوم ہو گا۔ تاہم اس میں یہ نقص ضرور ہے کہ الفاظ کو واضح کرنے کے لئے اعراب نہیں ہیں۔ ثانیاً بعض صورتوں میں ملحقہ حروف ایک دوسرے کے اندر استعمال ہوتے ہیں جو مطالعہ کے وقت ذہن پر ایک بوجھ سا محسوس ہوتے ہیں۔ اس لئے اس میں کافی سے زیادہ اصلاح کی ضرورت ہے اور پھر مشکل یہ ہے کہ اس اصلاح سے ٹائپ کے حروف اور بڑھ جائیں گے۔ اس لئے اس تجویز کو بھی قابلِ عمل نہ سمجھا گیا۔

عرب ماہرین لسانیات کی بحث و تمحیص سے یہی متبادر ہوتا ہے کہ ابھی تک انہیں کسی تجویز پر پورا اطمینان نہیں ہوا۔ پہلی تجویز یعنی استاذ احمد الخدار کی تجویز کو کسی حد تک قابلِ عمل پایا گیا اس لئے اس کے حق میں قرارداد بھی منظور کی گئی۔ لیکن ابھی تک مراکش کے سوا کسی دوسرے عرب ملک کی حکومت نے اسے اختیار نہیں کیا۔ مزید یہ کہ پچھلے کچھ عرصے سے اس موضوع پر کسی عربی رسالے میں کوئی خاص تحقیقی مضمون نظر سے نہیں گزرا جس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ اس مسئلے میں عرب ماہرین لسانیات کی دلچسپی پہلے کی نسبت کچھ کم ہو گئی ہے۔

○

التحریر فی شرح جامع الکبیر

عبدالقدوس ہاشمی

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، صیغۂ مصورات (میکروفلم) میں م ۱۳۰، م ۱۴۴، م ۱۴۰، م ۱۴۶، م ۱۵۳ اور م ۲۲۸ پر چھ جلدیں فقہ حنفی کی ایک وسیع اور قابلِ مطالعہ کتاب کی ہیں۔ اس عظیم الشان کتاب کا نام التحریر فی شرح الجامع الکبیر ہے۔ اس مضمون میں اس کتاب کا اور اس کے مصنف امام جمال الدین محمود الحصیری المتوفی ۶۳۶ھ کا ذکر مقصود ہے۔

باوجود تلاش مجھے اس کتاب کے طبع ہونے کی کوئی شہادت نہیں مل سکی۔ علامہ خیرالدین الزرکلی نے اپنی کتاب الاعلام ج ۸ ص ۳۶ میں امام حصیری کا ایک مختصر سا تذکرہ لکھا ہے۔ اس میں بھی کتاب التحریر کے متعلق یہی درج کیا ہے کہ اب تک یہ کتاب طبع نہیں ہو سکی ہے۔ یہ کتاب سادہ عربی نثر میں امام محمد الشیبانی کی مشہور و معروف کتاب الجامع الکبیر کی ایک مہتم بالشان شرح ہے اس کے مصنف اپنے زمانہ کے امام الفقہ ہونے کے ساتھ ساتھ علم وافر اور عمل صالح کے بہترین نمونہ تھے لیکن اس کے باوجود ابھی تک یہ طبع نہیں ہوئی ہے بلکہ اس کے قلمی نسخے بھی کمیاب ہیں، دنیا کے بڑے بڑے قلمی ذخائر میں بھی اس کا کوئی مکمل نسخہ نہیں ملتا ہے۔ البتہ کہیں کہیں قدیم کتب خانوں میں اس کے متفرق اجزاء پائے جاتے ہیں اور اُن سے ایک مکمل نسخہ بن جاتا ہے۔ اس طرح یہ کتاب حقیقی معنوں میں ایک نادر کتاب ہے۔

مصنف | اس کتاب کے مصنف کا پورا نام یہ ہے:-

الامام جمال الدین ابوالمحامد محمود بن احمد بن عبدالسید بن عثمان بن نصر بن عبدالملک الحصیری البخاری۔

شہر بخارا کے ایک محلہ الحصیر میں بماہ جمادی الاولیٰ ۵۴۶ سنہ ہجری پیدا ہوئے اور تقریباً ۹۰ سال کی عمر میں یوم یکشنبہ ۸ صفر ۶۳۶ ہجری وفات پائی، المنیع کے قریب الجادہ پر مقابر صوفیہ میں مزار مقدس ہے۔

امام حصیری کے نامور شاگرد سبط ابن الجوزی المتوفی ۶۵۶ ہجری نے اپنی کتاب مرآۃ الزمان فی تاریخ

الاعیان میں بہ سلسلۂ حوادث ۶۳۶ ہجری لکھا ہے:

وکانت وفاتہ یوم الاحد ثامن صفر، ودفن بمقابر الصوفیہ عند المنیع علی الجادۃ

وفات کی یہی تاریخ دوسرے تمام تذکرہ نگاروں نے بھی لکھی ہے۔ صرف مولانا عبدالحئی فرنگی محلی کی کتاب الفوائد البہیہ فی طبقات الحنفیہ میں ۶۳۷ ہجری درج ہے جو غالباً تصحیف ہے، اس لئے کہ مولانا عبدالحئی فرنگیؒ نے بھی تاریخ ۸ صفر اور دن یکشنبہ ہی لکھا ہے۔ از روئے حساب ۶۳۷ھ میں ۸ صفر کو باختلاف رویت ہلال پنجشنبہ جمعہ ۸ یا ۹ ستمبر ۱۲۳۹ شمسی پڑتا ہے یکشنبہ نہیں ہوتا۔ البتہ ۶۳۶ھ میں ۸ صفر کو باختلاف رویت ہلال یکشنبہ یا دوشنبہ ۱۹ یا ۲۰ ستمبر ۱۲۳۸ شمسی ہو سکتا ہے۔ یکشنبہ ۸ صفر پر سب تذکرہ نگار متفق ہیں اور از روئے حساب یہی صحیح ہے تو یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ غالباً کتابت کی غلطی ہی سے ۶۳۷ ہجری لکھا گیا ہے۔

الحصیری | عربی میں چٹائی کو الحصیر کہتے ہیں، اس زمانہ میں شہر بخارا کے بعض محلے پیشہ وروں کے نام سے موسوم تھے بالکل اسی طرح جیسے ہمارے ہاں قصاب ٹولہ، موچی دروازہ، رسی بٹاں اور بلی ماراں وغیرہ ہوا کرتے ہیں۔ شہر بخارا کے اس محلہ میں چٹائی بننے والے رہا کرتے تھے، اس لئے یہ محلہ الحصیر کے نام سے موسوم تھا۔ امامؒ کے والد تجارت کرتے تھے اور احمد التاجر کہلاتے تھے، ان کا گھر محلہ الحصیر میں تھا، اس وجہ سے امام حصیری بھی الحصیری کہلانے لگے۔

امام حصیری نے اس وقت کے تمام علوم وفنون کی تعلیم اپنے شہر بخارا ہی میں مختلف اساتذہ سے حاصل کی، نوجوانی ہی میں رتبۂ کمال اور درجۂ امتیاز پر فائز ہو گئے۔

اساتذہ و معاصرین | چھٹی صدی ہجری میں علاقہ ماوراء النہر اور خصوصاً بخارا و سمرقند علوم وفنون کے مرکز تھے۔ بڑے بڑے اساتذہ، محدثین، فقہاء، مفسرین، فلسفی اور صوفیائے کرام یہاں موجود تھے خصوصاً حنفی فقہ تو اس صدی میں وہاں اتنے پیدا ہوئے کہ کسی دوسری جگہ اتنے مسند نشینانِ فقہ ذکا اجتماع نظر نہیں آتا۔ ذرا ان چند بزرگوں کے اسمائے گرامی دیکھئے جس زمانہ میں امام حصیری نے تعلیم و تربیت حاصل کی تھی، یہ سب بزرگ ان کے شہر بخارا ہی میں زینت افزائے مسانید درس وارشاد تھے، کچھ تو وہیں کے تھے اور کچھ دوسرے مقامات سے وہاں آکر افادہ واستفادہ کے لئے طویل مدت تک مقیم رہے تھے۔

۱۔ رکن الاسلام محمد بن ابی بکر امام زادہ جوغی المتوفی ۵۷۳ھ مفتی بخارا۔

۲۔ نور الدین احمد بن محمد الصابونی المتوفی ۵۹۰ھ

- شمس الائمۃ الثانی عماد الدین عمر الزرنجری المتوفی ۵۸۴ھ۔
- زاہد الدین ابو نصر احمد بن محمد بن عمر العتابی البخاری المتوفی ۵۸۶ھ شارح الجامعین۔
- علاء الدین ابو بکر بن محمود الکاسانی المتوفی ۵۸۷ھ مصنف البدائع۔
- قوام الدین حماد بن ابراہیم البخاری المتوفی ۵۹۱ھ تقریباً۔
- فخر الدین ابو المفاخر حسن بن منصور قاضی خان الاوزجندی المتوفی ۵۹۲ھ، مصنف فتاویٰ قاضی خان۔
- برہان الدین ابو الحسن علی بن ابی بکر المرغینانی المتوفی ۵۹۳ھ مصنف الہدایہ، والکفایہ، والمنتقی۔
- بدر الدین عمر بن عبد الکریم درسکی البخاری المتوفی ۵۹۴ھ شارح الجامع الصغیر۔
- شرف الدین ابو حفص عمر بن محمد العقیلی المتوفی ۵۹۶ھ

۱- قوام الدین احمد بن عبد الرشید البخاری المتوفی ۵۹۹ھ

۱- رضی الدین محمد بن محمد السرخسی المتوفی ۶۰۳ھ، مصنف المحیطین۔

۱۱- علاء الدین محمود البخاری المتوفی ۶۰۷ھ، مصنف خلاصۃ الحقائق۔

۱۴- برہان الشریعۃ محمود بن تاج الشریعۃ احمد المتوفی ۶۱۶ھ، مصنف الذخیرہ والمحیط البرہانی۔

۱۵- ظہیر الدین محمد بن احمد المحتسب البخاری المتوفی ۶۱۹ھ مصنف الفتاویٰ الظہیریہ۔

۱۶- الفقیہ بدیع بن منصور القزوینی المتوفی ۶۲۰ھ مصنف منیۃ الفقہا۔

۱۷- ابو الفتوح محمد بن محمد المطہر السمرقندی المتوفی ۶۲۱ھ مصنف الفتاویٰ السمرقندیۃ (المطہریۃ)

۱۸- حسام الدین محمد بن عثمان العلیابادی المتوفی ۶۲۸ھ

۱۹- الفقیہ محمد بن محمود الاستروشنی المتوفی ۶۳۲ھ مصنف الفصول الثلثون۔

۲۰- الصدر الشہید عمر بن عبد العزیز ابن مازہ البخاری [illegible] ۶۳۶ھ مصنف ذخیرۃ الفتاویٰ۔

یہ اور ان کے علاوہ سینکڑوں ہی علماء اور ہر فن و ہر علم کے ماہرین اس زمانہ میں بخارا، سمرقند، کاشغر، تاشقند، عشق آباد، بلکہ چھوٹے چھوٹے قریوں اور دیہاتوں مثلاً خرتنگ، قریہ خواجہ، البیتہ نگ، ترمذ وغیرہ میں موجود تھے اور درس و تدریس کے ساتھ ساتھ ارشاد و تبلیغ کی خدمات بھی انجام دے رہے تھے۔ اور ان بزرگوں کی وجہ سے علاقہ ماوراء النہر مرکزِ علوم و مرجع طالبانِ فن بنا ہوا تھا۔

امام حصیری نے ان ہی اساتذہ سے تعلیم حاصل کی، خصوصیت کے ساتھ فقیہ قاضی خان اوزجندی سے بہت زیادہ

استفادہ کیا۔ اسی لئے تذکرہ نگاروں نے ان کو قاضی خان کا شاگردِ خاص لکھا ہے۔ اگرچہ بخارا ہی میں ان کی ذہانت، تفقہ اور وسعتِ مطالعہ کی شہرت ہو چکی تھی لیکن اس کے باوجود امام حصیری نے اپنے شہر و دیار سے باہر نکل کر دوسرے مقامات پر جو اساتذہ موجود تھے، ان سے استفادہ کرنے میں بھی کوئی دقیقہ اُٹھا نہیں رکھا۔ نیشاپور اور طوس میں منصور الفراوی اور المؤید الطوسی جیسے علمائے حدیث سے علمِ حدیث حاصل کیا، حلب اور شام میں الشیخ ابو ہاشم الحلبی اور ان کے معاصرین سے فنِ تفسیر کا درس لیا۔ حجازِ مقدس میں حاضر ہوئے اور وہاں کے اساتذہ سے کسبِ علوم کیا۔

حروبِ صلیبیہ کے مشہور مجاہد الملک نور الدین المتوفی ۵۶۹ھ نے دمشق میں ایک عظیم الشان دار العلوم قائم کیا تھا۔ اس کو نور الدین کے قائم کردہ دوسرے مدارس کی طرح المدرسۃ النوریۃ کہتے تھے۔ دمشق کے اس مدرسہ کی شہرت نیشاپور اور بغداد کے مدارس نظامیہ کی طرح تھی۔ اور کسی عالم کے لئے یہ اعلیٰ ترین علمی اعزاز تھا کہ اُسے مدرسۂ نوریہ میں درس دینے کی عزت حاصل ہو۔ امام حصیری اس مدرسہ میں تدریس و افتاء کی خدمت پر مسلسل چھبیس سال تک فائز رہے۔ اور یہیں دمشق میں ان کا انتقال ہُوا۔

مدرسہ نوریہ میں ملازمت سے پہلے امام حصیری غالباً کتابت کر کے گزر بسر کرتے تھے جن لوگوں نے ان کا تذکرہ لکھا ہے ان کے علم وسیع اور عمل صالح کے ساتھ ان کے اس کمال کا بھی ذکر کیا ہے کہ وہ اچھے خوشنویس تھے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھوں نے اسے رزقِ حلال کے حصول کا ذریعہ بنا لیا تھا اور اپنے اس رزق میں سے حاجت مندوں کا حق بھی ادا کرتے تھے۔ اسی لئے تذکرہ نگاروں نے ان کو کثیر الصدقہ لکھا ہے۔

وہ اپنے عہد میں ایک عالم باعمل، ایک صاحب دل بزرگ، ذہین و عقلمند، پاک طینت، رقیق القلب اور ایک منکسر مزاج آدمی سمجھے جاتے تھے، فقہ میں اُن کا یہ مرتبہ تھا کہ دمشق میں انھیں رئیس الفقہاء کا مقام حاصل تھا۔ علامہ سبط ابن الجوزی نے ان کی تعریف ان الفاظ میں کی ہے:

انتهت اليه رئاسة اصحاب ابي حنيفة اور

كان كثير الصدقة، غزير الدمعة، عاقلاً نزيهاً، عفيفاً۔

ابن العماد الحکری نے ان کو شیخ الحنفیہ لکھا ہے اور لکھا ہے کہ كان من العلماء العاملين كثير الصدقة غزير الدمعة۔ مولانا عبد الحی فرنگی محلی نے ان کو اپنے زمانہ کا سب سے بڑا فقیہ لکھا ہے اور كان اماماً فاضلا اور بلغ رتبة الكمال کے الفاظ سے ان کی تعریف کی ہے۔

امام حصیری کا احترام اُن کے علم و عمل صالح کی وجہ سے فقیر سے بادشاہ تک سب ہی کرتے تھے۔ انھوں نے

کوئی سرکاری ملازمت مدرسۂ نوریہ کی ملازمت کے سوا نہیں کی، اور یہ مدرسہ بھی اوقاف کے ماتحت براہِ راست شاہی ملازمت نہیں تھی، سبط ابن الجوزی نے لکھا ہے:

وکان المعظم یحترمہ ویکرمہ وکذلک ولدہ الملک الناصر۔

تلامذہ | جس شخص نے اپنے عہد کے سب سے زیادہ مشہور مدرسہ میں پچیس سال تک مسلسل درس و تدریس کی خدمت انجام دی ہو، اس کے شاگردوں کی فہرست کون پیش کر سکتا ہے، ۶۰۲ ہجری سے ۶۲۶ ہجری تک اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے والے علماء، امراء اور مدرسین میں سے بہت بڑی تعداد نے امام حصیری سے کسب فیض کیا ہے، ساتویں صدی کے علماء کا تذکرہ تاریخ، تراجم و طبقات کی کتابوں میں دیکھئے تو بہت سے حضرات کے احوال میں یہ ذکر ملتا ہے کہ انھوں نے امام حصیری سے تعلیم حاصل کی تھی، مثلاً

العلامۃ الفقیہ محمود بن عابد التمیمی الصرخدی۔ المتوفی ۶۸۲ھ۔

قاضی القضاۃ صدر الدین سلیمان بن وہب الاذرعی الدمشقی المتوفی ۶۷۷ھ۔

الشیخ العلامہ شمس الدین یوسف بن قزاوغلی سبط ابن الجوزی المتوفی ۶۵۴ھ۔

الملک المعظم شرف الدین عیسیٰ بن ایوب المتوفی ۶۲۴ھ۔

- الملک الناصر داؤد بن عیسیٰ المتوفی ۶۵۶ھ۔

تصانیف | امام حصیری کی حسبِ ذیل تصنیفات کا ذکر مختلف تذکرہ نگاروں نے کیا ہے۔

- التحریر فی شرح الجامع الکبیر (مطول) ۲ - شرح الجامع الکبیر (مختصر)

۱ - شرح السیر الکبیر ۴ - خیر المطلوب فی العلم المرغوب۔

- الطریقۃ الحصیریۃ ۶ - مناسک الحج

- شرح الجامع الصغیر (الوجیز)

ممکن ہے کہ ان کتابوں کے علاوہ کچھ اور بھی کتابیں امام حصیری کی ہوں کیونکہ تذکرہ نگار حضرات ان کی تصنیفات کے نام لکھنے کے بعد وغیر ذلک لکھتے ہیں۔ اس سے شبہ ہوتا ہے کہ شاید اُن کے علم میں مصنف کی اور بھی کچھ تصنیفات تھیں جن کے نام انھوں نے عمداً چھوڑ دیئے ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

شرح الجامع الکبیر | امام حصیری کی جس کتاب کا ذکر اس وقت مقصود ہے وہ اُن کی بڑی شرح ہے، التحریر فی شرح الجامع الکبیر، حضرت امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ (۸۰ - ۱۵۰ھ) کے شاگرد امام محمد بن حسن شیبانی

(۱۳۱ – ۱۸۹ھ) نے بہت سی کتابیں لکھی ہیں اِن میں اُن کی دو کتابیں الجامع الصغیر اور الجامع الکبیر بھی ہیں،
امام محمد شیبانی امام ابوحنیفہ کے شاگرد بھی تھے اور اُن کے شاگرد امام ابویوسف یعقوب بن ابراہیم الکرخی المتوفی
۱۸۲ھ کے بھی شاگرد تھے۔ الجامع الصغیر میں امام محمد شیبانی اپنے اُستاذ امام ابوحنیفہؒ کی رائے کو تمام تر امام
ابویوسف ہی کے واسطہ سے بیان کرتے ہیں۔ غالباً اس کی وجہ یہ ہے کہ جب امام اعظم ابوحنیفہؒ کی وفات ہوئی تھی تو
امام محمد شیبانی صرف ۱۹ سال کے تھے۔ انھوں نے اس کے بعد امام مالک اور امام ابویوسف سے بہت زیادہ
استفادہ کیا تھا۔ اور الجامع الصغیر تو امام ابویوسف کی فرمائش ہی پر تالیف کی ہے البتہ الجامع الکبیر میں وہ امام
ابویوسف سے مسموعہ روایات سے زائد بھی بہت کچھ لکھتے ہیں۔

امام محمد شیبانی کی کتاب الجامع الکبیر فقہ حنفی کی اُن چھ کتابوں میں سے ایک ہے جنہیں بنیادی اور اساسی
کتابوں کا مرتبہ حاصل ہے، اور جو شخص بامعان نظر الجامع الکبیر کا مطالعہ کرے گا وہ یہ تسلیم کرلے گا کہ اس کتاب کو
یہ مرتبہ حاصل ہونا ہی چاہیئے تھا، حاجی خلیفہ چلپی نے کشف الظنون میں جس جگہ الجامع الکبیر کا ذکر کیا ہے وہاں
اہلِ نظر حضرات کا یہ فیصلہ بھی نقل کیا ہے کہ:۔

قد اشتمل علی عیون الروایات ومتون الدرایات بحیث کاد ان یکون معجزاً ولتمام
لطائف الفقہ منجزاً (ص ۱۶۷)

الجامع الکبیر فقہ اسلامی کے ہر چہار اجزاء یعنی عبادات، مناکحات، معاملات اور متفرقات پر حاوی ہے اور ہمیشہ
ہی مقبول و متداول رہی ہے، تقریباً ہر اسلامی مدرسہ میں اس کا درس دیا جاتا تھا اور عدالتوں میں قوانین
مروجہ کے طور پر مفتی بہ اور معمول علیہ تھی۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ ہُوا کہ ہر دور میں اس کی شرحیں
لکھی گئیں۔ مدرسین نے اپنے تلامذہ کو سمجھانے کے لئے اس کی شرحیں لکھیں تو
مفتیوں اور عدالتی عہدہ داروں نے تشریح و تطبیق قانونی کے لئے اس کی شرحیں تیار کیں۔ حاجی خلیفہ چلپی نے
کشف الظنون میں اور اسمٰعیل پاشا البغدادی نے ایضاح المکنون میں الجامع الکبیر کی (۴۷) شرحوں کا ذکر کیا ہے۔
اور یہ تعداد تو صرف ان شروح کی ہے جن کا علم انھیں ہو سکا تھا، اور کتنی شرحیں ذکر میں نہ آسکیں، یہ تو خدا ہی
جانتا ہے۔ واضح رہے کہ حاجی خلیفہ کو علمائے ماوراء النہر کی بہت کم تصانیف کا علم ہو سکا ہے۔

بہرحال، حاجی خلیفہ چلپی نے الجامع الکبیر کی شرحوں کا ذکر کرتے ہوئے امام حصیری کی دونوں شرحوں
(مختصر و مطول) کا ذکر اس طرح کیا ہے:۔

وشرحان للسید الامام جمال الدین محمود البخاری المعروف بالحصیری المتوفی ۶۳۶ھ، احدھا مختصرہ الذی زاد فیہ علی ما فی الجامع زھاء الف وستمائیۃ وثلاثین من المسائل وکثیراً من القواعد الحسابیہ وھو فی مجلدین اولہ :- الحمد للہ شارع الاحکام الخ ، بالغ فی الایضاح بالنظائر والشواھد وایراد الفروق وتصحیح الحسابات باوجز العبارات تسھیلاً للحفظ، وثانیھا المطول الذی بلغ فی الجمع والتحقیق الغایۃ، وھو المسمّٰی بالتحریر فی شرح الجامع الکبیر وھو فی ثمانی مجلدات، الفہ حین قرأ علیہ الملک المعظم عیسیٰ بن ابی بکر الایوبی صاحب الشام المتوفی ۶۲۴ھ، وللملک المعظم المذکور شرح الجامع الکبیر ایضاً ۔ (۵۶۸)

اس عبارت سے یہ معلوم ہوا کہ امام حصیری نے الجامع الکبیر کی دو شرحیں لکھی تھیں ، ایک مختصر جو دو جلدوں میں ہے ، اس میں نہایت تفصیل کے ساتھ ایک ایک فقہی حکم اور قانونی نکتہ کی نظائر و شواہد کے ذریعہ توضیح کی گئی ہے تطبیق احکام میں فروق کی بہت سی نظیریں پیش کی گئی ہیں اور بہت سے حسابی قواعد بھی اس میں بتائے گئے ہیں ۔ اس شرح میں اصل کتاب الجامع الکبیر سے تقریباً (۱۶۳۰) مسائل زیادہ مندرج ہیں ۔

دوسری شرح وہ مطول شرح ہے جس کا نام التحریر فی شرح الجامع الکبیر ہے ۔ یہ آٹھ جلدوں میں ہے یعنی مختصر شرح سے چار گونہ ضخیم ہے ، اس میں تو جمع و تحقیق کی انتہا کر دی گئی ہے ۔ امام حصیری نے یہ شرح اس زمانہ میں لکھی ہے جس زمانہ میں والئ شام الملک المعظم عیسیٰ اُن سے الجامع الکبیر پڑھ رہے تھے ۔ ایک شرح خود الملک المعظم نے بھی لکھی ہے جو اس کے علاوہ ایک دوسری کتاب ہے ۔

اگرچہ حاجی خلیفہ کی عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ التحریر آٹھ جلدوں میں ہے ، لیکن یہ شاید اس لئے ہے کہ کسی کاتب نے جلد اوّل کے دو حصوں کو الگ لکھا ہوگا ورنہ حقیقۃً یہ شرح سات جلدوں میں ہے ، خود مصنف کے قلمی نسخہ میں ساتویں جلد کے آخر میں اُنہوں نے لکھا ہے ، آخر الجزء السابع وھو آخر الکتاب ۔

اگر کوئی مصنف ایک ہی موضوع پر دو کتابیں تصنیف کرتا ہے تو عام طور پر اُس کی صورت یہ ہوتی ہے کہ بڑی کتاب پہلے لکھی جاتی ہے اور اس کے بعد جب اس کی وسعت اور تفصیلات کی وجہ سے لوگ اس سے پوری طرح استفادہ نہیں کر سکتے اور نہ آسانی کے ساتھ اس کی نقلیں دستیاب ہوتی ہیں تو خود مصنف اس کی ایک تلخیص تیار کر دیتا ہے تاکہ لوگ بہ آسانی اس سے استفادہ کر سکیں اور بہ سہولت اس کی نقلیں حاصل کر سکیں ، اس طرح

[illegible] حجۃ الاسلام امام محمد الغزالی المتوفی ۵۰۵ھ کی کتاب احیاء علوم الدین اور

اس کی تلخیص المرشد الامین یا علامہ سعدالدین التفتازانی المتوفی ۷۹۲ھ کی شرح مطول اور مختصر المعانی کے ساتھ یہی صورت پیش آئی ہے، لیکن امام محمد الشیبانی کی دونوں کتابیں الجامع الکبیر اور الجامع الصغیر کے دیکھنے سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اُنھوں نے اپنے استاذ امام ابویوسفؒ کی فرمائش پر پہلے الجامع الصغیر لکھی پھر مزید تفصیلات و تفریعات کا اضافہ کر کے الجامع الکبیر تالیف کی۔

امام حصیری کی دونوں شرحوں کی تالیف میں بھی یہی صورت پیش آئی، امام حصیری نے بھی، جو مدرسہ نوریہ میں پچیس سال تک فقہ حنفی کا درس دیتے رہے تھے، ابتداً طلبہ کو مسائل کی تفہیم کے لئے الجامع الکبیر کی ایک مختصر شرح دو جلدوں میں لکھی۔ پھر جب الملک المعظم کو فقہ پڑھانے لگے تو اپنی مختصر شرح پر اضافے کر کے یہ شرح التحریر سات جلدوں میں تالیف کی۔ اُنھوں نے التحریر کے مقدمہ میں لکھا ہے کہ:

قد کنت شرحت ھذا الکتاب من غیر اطناب ولا اسھاب، نسألنی من وجبت اجابتہ ان اکتب شرحاً ثانیاً محرزاً للمعانی منا ما الیہ فی الکتب من اجناسہ فاجبتہ الی مرادہ۔

فقہ کی کتابوں میں جو شرحیں آج ہمارے ہاتھوں میں ہیں، ان کی تالیف عموماً دو مقاصد کے تحت ہوئی ہے، اوّل، طلبہ کو فقہ پڑھانے کے لئے۔ دوم، مفتیوں کو شریعت کی ترجمانی اور واقعات پر احکام کی تطبیق میں رہنمائی کے لئے اور عدالتی عہدہ داروں کو فصل خصومات میں امداد دینے کے لئے۔

اگر بامعان نظر ان شروح کا مطالعہ کیا جائے تو مقاصد تالیف کی وجہ سے ان کے مضامین اور طرزِ بیان میں فرق محسوس ہوتا ہے۔ طلبہ کی تعلیم و تفہیم کے لئے جو شرحیں لکھی گئی ہیں اُن میں عموماً احکام کے منبع و منشا کا ذکر مختصر ہوتا ہے، اختلافات فقہا بھی محض ضمناً ہی بیان کئے جاتے ہیں۔ شارح نہایت تفصیل کے ساتھ مثالیں پیش کرتا ہے، ہزاروں ہی فرضی شکلیں واقعات کی بناتا ہے اور ان پر احکام کو منطبق کر کے طالب علم کو سمجھاتا ہے تاکہ طالب علم مسائل اور احکام کو اچھی طرح سمجھ کر اُن پر حاوی ہو جائے۔

مفتیوں کی ہدایت اور عدالتی عہدہ داروں کی امداد کے لئے جو شرحیں لکھی گئی ہیں ان میں زیادہ زور احکام کے منبع و منشا کے بیان پر دیا جاتا ہے، علل احکام اور اختلاف آراء کو پوری تفصیل کے ساتھ بیان کیا جاتا ہے۔ استثنائی صورتوں کا بیان دونوں قسموں میں پایا جاتا ہے مگر پہلی قسم میں کم اور دوسری قسم میں زیادہ، مثالیں پہلی قسم میں زیادہ ہوتی ہیں اور دوسری قسم میں کم۔

اسی طرح طرزِ بیان پہلی قسم میں سادہ، عام فہم اور تفہیمی انداز کا ہوتا ہے، لیکن دوسری قسم میں طرزِ بیان عالمانہ

اور فن کارانہ اختیار کیا جاتا ہے، اصطلاحات و اشارات بھی پہلی قسم میں کم اور دوسری قسم میں زیادہ پائے جاتے ہیں۔

اس فرق سے یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ پہلی قسم کی شرحوں سے مفتیان و عہدہ داران عدالت کوئی فائدہ نہیں حاصل کر سکتے یا دوسری قسم سے طلبہ اور عام شائقین کو کوئی فائدہ نہیں پہنچ سکتا۔ دونوں قسم کی شرحوں سے ہر شخص بقدر محنت و ذوق طلب فائدہ حاصل کر سکتا ہے اور حاصل کرتا ہے۔

امام حصیری کی یہ شرح التحریر فی شرح الجامع الکبیر قسم اوّل کی شرح ہے جو فن فقہ کے ایک طالب علم کو مسائل کی تفہیم کی غرض سے لکھی گئی ہے۔ اس میں بہ کثرت مثالیں پیش کر کے طالب علم کو ایک ایک مسئلہ اور ایک ایک حکم پوری تفصیل کے ساتھ سمجھایا گیا ہے۔ طرزِ بیان سادہ اور تفہیمی انداز کا ہے۔ ایک دو جگہ کے سوا کہیں گنجلک قسم کا منطقی انداز نہیں پایا جاتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شارح رحمہ اللہ نے ارادی طور پر اصطلاحات و اشارات سے احتراز کر کے مسائل و احکام فقہیہ سلجھے ہوئے انداز میں طلبہ کو ذہن نشین کرانے کی کوشش کی ہے۔ اور وہ اپنے اس مقصد میں کامیاب بھی ہوئے ہیں۔

قلمی نسخے | التحریر جیسا کہ ابتدا میں لکھا گیا ہے، اب تک کبھی طبع نہیں ہوئی ہے، اس کے قلمی نسخے دنیا کے مختلف کتب خانوں میں جا بجا ملتے ہیں، مگر اُن میں سے اکثر نسخے نامکمل ہیں۔ اس کا سب سے قیمتی نسخہ خود امام حصیری کے اپنے قلم کا لکھا ہُوا دار الکتب المصریہ القاہرہ میں فن فقہ حنفی عـ ۹۹ پر ہے، لیکن اس نسخہ کی جلد اوّل نہیں ہے، جلد ثانی سے جلد سابع تک موجود ہے، ان میں سے جلد ثانی و ثالث کے ابتدائی و انتہائی چند ورق کرم خوردہ ہیں، باقی اچھی حالت میں ہیں۔ یہ بقدر ما یقرا عربی نسخ میں سیاہ روشنائی سے لکھا ہُوا ہے، ہر صفحہ میں اکیس سطریں ہیں۔ اس نسخہ کے آخر میں یعنی ساتویں جلد کے آخر میں خود مصنف رحمہ اللہ کے قلم سے لکھا ہُوا ہے۔ ھُو آخر الکتاب، اس میں حرفوں پر نقطے نہیں ہیں، نقطے بالکلیہ چھوڑ دیئے گئے ہیں۔ کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد میں اس نسخہ کا میکروفلم موجود ہے۔ یہ نسخہ امام حصیری نے ۶۱۶ ہجری میں لکھ کر تیار کیا تھا، اور غالباً یہی سال اتمامِ تصنیف کا ہے۔

اس نسخہ کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ امام حصیری نے اس کتاب کو سات جلدوں پر تقسیم کیا ہے۔

۱- جلد اوّل: مقدمۂ کتاب سے شروع ہو کر، کتاب الطہارۃ، کتاب الصلوٰۃ، کتاب الصوم، کتاب الزکوٰۃ اور کتاب الحج پر ختم ہوئی ہو گی۔ بخط مصنف نسخہ کی یہ جلد ضائع ہو چکی ہے، البتہ اس کی نقلیں موجود ہیں۔

۲- جلد ثانی: کتاب النکاح سے باب اقرار المکاتب للمولیٰ تک،

کرم خوردہ صفحات کو چھوڑ کر جو صفحات اس جلد کے موجود ہیں وہ (۴۶۲) ہیں۔

۳- جلد ثالث: باب الشہادات سے باب مالوجبہ الرجل علی نفسہ تک۔

کرم خوردہ صفحات کو چھوڑ کر جو صفحات اس جلد کے موجود ہیں وہ (۴۹۰) ہیں۔

۴- جلد رابع: کتاب البیوع سے باب بیع المکیل تک، حجم (۴۶۲) صفحات۔

۵- جلد خامس: بقیہ ابواب کتاب البیوع، آخر کتاب البیوع تک حجم (۵۲۰) صفحات۔

۶- جلد سادس: باب الوصایا سے آخر باب الکفالۃ تک، حجم (۴۷۲) صفحات۔

۷- جلد سابع: باب الصلح سے آخر کتاب تک، حجم (۴۴۶) صفحات۔

اس عظیم الشان کتاب کے اس نسخۂ مصنف کے علاوہ اور نسخے کہاں کہاں پائے جاتے ہیں، ان کا ذکر کیا جاتا ہے، لیکن ظاہر ہے کہ یہ ذکر میرے ناقص اور محدود علم کی حد تک ناقص و محدود ہی ہے۔

دار الکتب المصریہ میں اس کتاب کے دو اور نسخے بھی موجود ہیں لیکن دونوں نامکمل ہیں، البتہ دار الکتب کے ان تینوں نسخوں کو ملا کر دیکھا جائے تو کتاب مکمل ہو جاتی ہے۔

دوسرا نسخہ: ۶۱۹ ہجری کا لکھا ہوا ہے، اور اس پر خود امام حصیری کے قلم سے یہ تحریر موجود ہے کہ عثمان بن میرک الحنفی نے یہ کتاب مؤلف سے پڑھی۔ اس نسخہ کی جلد اول، ثانی، ثالث اور رابع چار جلدیں موجود ہیں، اور اچھی حالت میں ہیں۔

تیسرا نسخہ: دار الکتب المصریہ کا تیسرا نسخہ کسی عالم محمد بن عبد الحمید بن اسحٰق کا لکھا ہوا ہے، جو ۷۳۲ ہجری لکھ کر تیار ہوا تھا، اس نسخہ کی پانچ جلدیں اول، ثالث، رابع، خامس اور سادس موجود ہیں۔

۴- التحریر کا چوتھا نسخہ کتب خانہ آصفیہ حیدرآباد دکن میں فقہ حنفی عربی ۱۲۲ پر ہے۔ یہ صرف تین جلدیں اول، ثانی، سابع۔ جلد اول و ثانی ایک قدیم نسخہ مکتوبہ ۶۴۷ ہجری سے منقول ہیں اور [illegible] ہجری کی لکھی ہوئی [illegible] کا لکھا ہوا ہے۔ ھذا الکتاب [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible]

امام حصیری کی دیگر تصانیف میں سے الطریقۃ الحصیریہ اور مرغوب القلوب کا ذکر بروکلمن نے تاریخ ادبیات عرب جلد اوّل ص۳۷۴ پر کیا ہے۔ خیر المطلوب فی العلم المرغوب کا ایک نسخہ دار الکتب المصریہ میں فقہ حنفی ۱۴۲ پر بھی ہے۔ اسی طرح الوجیز شرح الجامع الصغیر کا ایک نسخہ دار الکتب المصریہ القاہرہ میں موجود ہے۔

مصادر | امام حصیری اور ان کی کتاب کے لئے ملاحظہ ہو:

۱۔ مرآۃ الزمان فی تاریخ الاعیان، مصنفہ شمس الدین یوسف بن قزاوغلی الشہیر بسبط ابن الجوزی المتوفی ۶۵۴ھ طبع حیدر آباد دکن ۱۳۷۰ھ ص ۷۲۰۔

۲۔ الجواہر المضیہ فی طبقات الحنفیہ مصنفہ الشیخ عبد القادر القرشی المتوفی ۷۷۵ھ، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۳۲ھ ص۱۵۵ ج ۲۔

۳۔ تاج التراجم " قاسم بن قطلوبغا المتوفی ۸۷۹ھ طبع بغداد ۱۳۸۲ھ ص ۶۹۔

۴۔ طبقات الحنفیہ " طاش کبری زادہ المتوفی ۹۶۸ھ طبع موصل ۱۳۷۴ھ ص ۱۰۴۔

۵۔ شذرات الذہب " عبد الحی بن العماد الحکری المتوفی ۱۰۸۹ھ طبع القاہرہ ۱۳۵۱ھ ص۱۸۲ ج ۵۔

۶۔ الفوائد البہیہ " مولانا عبد الحی الکنوی الفرنگی محلی المتوفی ۱۳۰۴ھ طبع القاہرہ ۱۳۲۴ھ ص۲۰۵۔

۷۔ الاعلام " خیر الدین الزرکلی طبع القاہرہ ۱۳۷۶ھ ص۳۶ ج ۸۔

۸۔ معجم المؤلفین " رضا کحالہ طبع بغداد ۱۳۸۰ھ ص ۱۴۷ ج ۱۲۔

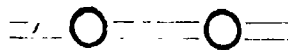
۹۔ ہدیۃ العارفین " اسمٰعیل پاشا البغدادی طبع استنبول ۱۳۷۱ھ ص ۴۰۵ ج ۲۔

۱۰۔ حدائق الحنفیہ " فقیر محمد الجہلمی طبع لکھنؤ ۱۳۲۴ھ ص ۲۵۱۔

۱۱۔ کشف الظنون " حاجی خلیفہ الچلپی المتوفی ۱۰۶۷ھ طبع استنبول ۱۳۶۰ھ حرف دی۔

۱۲۔ ایضاح المکنون " اسمٰعیل پاشا البغدادی طبع استنبول ۱۳۶۴ھ حرف روی۔

۱۳۔ تذکرۃ النوادر " سید ہاشم ندوی، طبع حیدرآباد دکن ۱۳۵۰ھ ص ۶۱۔

ان کے علاوہ اُن کتب خانوں کی مطبوعہ فہرستیں جن کا ذکر سطور بالا میں آیا ہے۔

(ترجمہ)

رسالہ فی خواص المثلث من جهة العمود

از امام ابن الہیثم ○ ترجمہ و تحشیہ سید فضل احمد شمسی، فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

ابو علی محمد (یا الحسن) بن الحسن (یا الحسین) بن الہیثم بصرہ میں ۳۵۴ھ بمطابق ۹۶۵ء[۱] کے قریب پیدا ہوئے اور ۴۳۰ھ / ۱۰۳۹ء[۲] میں یا اس کے کچھ بعد قاہرہ میں فوت ہوئے۔

امام ابن الہیثم جنہیں بابائے علم بصریات اور عظیم ترین مسلم ماہر طبعیات کہنا بیجا نہ ہوگا، اپنے دور کے عظیم تمدن مفکر و ماہر علوم دنیوی تھے۔ آپ کی تصانیف کی تعداد تقریباً دو سو[۳] بتلائی جاتی ہے[۴] جن میں سے اکثر سائنسی و ریاضیاتی موضوعات پر ہیں۔

دائرۃ المعارف العثمانیہ، حیدرآباد (دکن) نے رسالہ زیر بحث کا عربی متن ۱۳۶۷ھ / ۱۹۴۸ء میں بعنوان "رسالہ فی خواص المثلث من جهة العمود" شائع کیا۔[۵] جو موصل میں ۶۲۳ھ/ ۱۲۲۶ء میں تحریر کئے ہوئے ایک مخطوطہ پر مبنی ہے[۶]۔ ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن نے ۱۳۸۹ھ/ ۱۹۶۹ء میں امام ابن الہیثم کے ہزار سالہ جشن کے سلسلہ میں ان کے چند رسائل کے اردو تراجم کا مجموعہ "مقالات ابن الہیثم" کے نام سے شائع کیا جس میں رسالہ زیر بحث کا ترجمہ بعنوان "رسالہ خواص مثلث" بھی شامل ہے۔

رسالہ خواص المثلث من جهة العمود (جسے آئندہ صرف رسالہ کہا جائے گا) کے شائع شدہ عربی متن میں اس قدر غلطیاں ہیں کہ بعض مسائل (THEOREMS) تو بالکل ہی بے معنی ہو کر رہ گئے ہیں (دیکھئے حواشی و حوالہ جات) ممکن ہے کہ یہ غلطیاں خود مخطوطے ہی میں رہی ہوں، لیکن تھوڑی سی کوشش سے اس کی تصحیح ممکن تھی۔ اگر فاضل مصحح نے ہر مسئلہ (THEOREM) کے دعویٰ، مثال، ثبوت اور اشکال کا ایک دوسرے سے موازنہ

کیا ہوتا اور رسالے کے دوسرے مسائل کو بھی ذہن میں رکھا ہوتا تو مخطوطے کی (اگر واقعی مخطوطہ ہی میں یہ غلطیاں ہیں) ساری خامیوں کو دُور کیا جا سکتا تھا۔ تاہم ہمیں دائرۃ المعارف کا شکر گزار ہونا چاہیئے کہ اُنھوں نے ہمیں ابن الہیثم کی بعض تصنیفات سے روشناس ہونے کا موقع بہم پہنچایا۔

مقالاتِ ابن الہیثم میں "رسالہ خواص مثلث" اسی شائع شدہ متن کا اُردو ترجمہ ہے (جسے آئندہ "ہمدرد ترجمہ" کہا جائیگا) اور چونکہ فاضل مترجم نے (تقریباً) تمامتر اصل کی پیروی کی ہے لہٰذا اصل رسالے کی تمامتر غلطیاں بھی اس ترجمے میں آگئی ہیں۔ علاوہ ازیں اس ترجمہ کے کاتب کی بے توجہی نے ترجمے کو اصل سے بھی بدتر کر دیا ہے۔ اگر ابن الہیثم کی اس تصنیف کا اندازہ اسی ترجمہ سے کرنا پڑے تو ہم اس نتیجہ پہ پہنچیں گے کہ ابن الہیثم کو جیومیٹری پر قطعاً عبور نہ تھا اور یہ کہ اس مقالے میں دو ایک غیر اہم مسائل کے علاوہ باقی سراسر غلط اور مہمل ہیں۔

زیرِ نظر مقالہ رسالہ خواص المثلث من جہۃ العمود کا ہی ترجمہ ہے لیکن اُس کے شائع شدہ متن کا نہیں بلکہ اُس متن کا ہے جو میں نے اُسی شائع شدہ رسالے کے متن کی تصحیح کے بعد مرتب کیا ہے۔

مترجم کو اعتراف ہے کہ اس نے ہمدرد ترجمے سے پورا پورا استفادہ کیا ہے اور اگر وہ ترجمہ اس کے سامنے نہ ہوتا تو یہ ترجمہ اُس کے لئے ممکن نہ ہوتا۔ اُس ترجمہ کے علاوہ مترجم نے عربی الفاظ کے سلسلہ میں جابجا پروفیسر سید قدرۃ اللہ فاطمی صاحب اور جناب عطا حسین صاحب مدیر الدراسات الاسلامیہ کے علاوہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی میں اپنے اکثر ساتھیوں بالخصوص جناب ضیاء الحق صاحب، ڈاکٹر احمد حسن صاحب، طفیل احمد صاحب قریشی اور محمود غازی صاحب سے مدد لی ہے اور ان سب کا تہ دل سے شکر گزار ہے۔ تاہم اس ترجمے میں جو بھی خامیاں رہ گئی ہیں ان کی تمامتر ذمہ داری مترجم پر عائد ہوتی ہے۔ (مترجم)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیمؒ

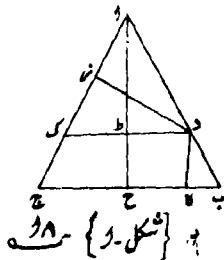
وبہ التوفیق

پیشرو مہندسین نے متساوی الاضلاع مثلثوں کے خواص پر غور کیا تو انہیں معلوم ہوا کہ اگر متساوی الاضلاع مثلث کے کسی ضلع کے کسی نقطہ سے دوسرے دونوں اضلاع پر عمود کھینچے جائیں تو ان دونوں عمودوں کا مجموعہ مثلث کے عمود کے برابر ہوگا۔ چنانچہ اُنھوں نے یہ نتیجہ اخذ کر کے اسے اپنی کتابوں میں درج کر لیا۔ پھر انھوں نے دیگر مثلثات کے عمودوں کا مطالعہ کیا اور ان کے عمودوں میں انہیں کوئی کامل نظام یا ترتیب نظر نہ آئی لہذا اُنہوں نے اس کے متعلق کچھ نہیں لکھا۔

اس صورتِ حال نے ہمیں [عامؒ] مثلثوں کے خواص پر غور کرنے کی دعوت دی، تو ہمیں (غور کرنے سے) محسوس ہوا کہ مثلث متساوی السّاقین نیز مثلث مختلف الاضلاع کے عمودوں کا بھی ایک خاص نظام اور ان عمودوں کے درمیان ایک خاص تناسب پایا جاتا ہے۔ جب ہمیں اس بات کا ایقان ہو گیا تو ہم اس موضوع پر یہ مقالہ پیش کر رہے ہیں۔ متقدمین نے جو مثلث متساوی الاضلاع کے عمودوں کے خواص کے متعلق کہا ہے ہم اس کا سب سے پہلے ذکر کریں گے، پھر دیگر مثلثات کے عمودوں کے وہ خواص بیان کریں گے جو ہم نے استنباط کئے ہیں تاکہ اس مقالے میں ہر قسم کی مثلثات کے عمودوں کے خواص یکجا ہو جائیں۔ ۵

متقدمین نے صرف یہ کہا ہے کہ کسی متساوی الاضلاع مثلث کے کسی ضلع پر اگر ایک نقطہ لے لیا جائے اور اس نقطہ سے باقی دونوں اضلاع پر عمود کھینچے جائیں تو ان (دونوں عمودوں) کا مجموعہ مثلث کے عمود کے برابر ہوگا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ۔ ا ب ج۔ ایک متساوی الاضلاع مثلث ہے جس کے ضلع۔ ا ب۔ پر نقطہ د فرض کیا گیا ہے۔ اس نقطے سے دو عمود د ہ اور د ز نکالے گئے ہیں۔ ایک عمود ا ح کھینچا گیا ہے۔ عمودین د ہ اور د ز کا مجموعہ ا ح کے برابر ہے۔

{شکل۔ ۱} ۔ ۱۸ ھ

اس کا ثبوت یہ ہے کہ نقطہ د سے، ہم ضلع ب ج کے متوازی ایک خط د ط ک نکالتے ہیں۔ اب چونکہ مثلث ا د ک مثلث ا ب ج کے متشابہ ہے اس لئے مثلث ا د ک ایک متساوی الاضلاع مثلث ہے۔

لہٰذا عمود د ز، عمود ا ط کے برابر ہے، اور عمود د ہ، عمود ط ح کے برابر ہے۔ لہٰذا ہر دو عمود د ز اور د ہ مل کر عمود ا ح کے برابر ہیں۔ (و ذلک ھو المراد)

علاوہ ازیں متقدمین نے یہ کہا ہے کہ کسی مثلث متساوی الاضلاع میں اگر ایک نقطہ فرض کرلیں اور اس نقطہ سے مثلث کے تینوں ضلعوں پر عمود گرائے جائیں تو ان تینوں عمودوں کا مجموعہ مثلث کے عمود کے برابر ہوگا۔

اس کی مثال یہ ہے کہ ا ب ج ایک متساوی الاضلاع مثلث ہے جس میں ایک نقطہ د فرض کرلیا گیا ہے اس نقطہ سے د ہ۔ د ز اور د ح عمود (اضلاع پر) کھینچے گئے ہیں۔ اور ایک عمود ا ط کھینچا گیا ہے۔ چنانچہ تینوں عمود د ہ۔ د ز اور د ح مل کر عمود ا ط کے برابر ہیں۔ {شکل ب}

اس کا ثبوت یہ ہے کہ نقطہ د سے ضلع ب ج کے متوازی ایک خط ک م ل کھینچتے ہیں (چونکہ مثلث ا ک ل مثلث ا ب ج کے متشابہ ہے لہٰذا) مثلث ا ک ل ایک متساوی الاضلاع مثلث ہے۔ لہٰذا عمودیں د ہ اور د ز کا مجموعہ عمود ا م کے برابر ہے۔ (جیسا کہ پہلے آچکا ہے)۔

اب عمود د ہ برابر ہے م ط کے۔

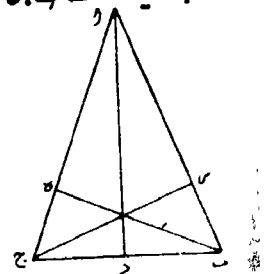
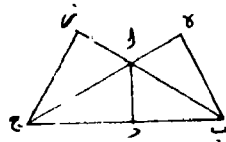
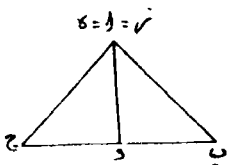
لہٰذا تینوں عمود د ہ، د ز اور د ح کا مجموعہ عمود ا ط کے برابر ہے۔

یہاں تک تو وہ ہے جو متقدمین نے اس سلسلہ میں ذکر کیا ہے، اب ہم اپنا وہ استنباط بیان کرتے ہیں جو ہم نے اس پر اضافہ کیا ہے۔

———— (۱) ————

کسی بھی مثلث میں ان عمودوں کی جو کسی ضلع پر اس ضلع کے متقابل زاویئے سے کھینچے جائیں ایک دوسرے سے نسبت اس نسبت کی متکافیہ (reciprocal) ہوتی ہے جو کہ ان کے متعلقہ اضلاع میں ہوتی ہے۔

مثال: ا ب ج ایک مثلث ہے جس میں عمود ا د، ب ہ اور ج ز نکالے گئے ہیں۔

{شکل - ج کی تین صورتیں}

دعویٰ: عمود ا د کی نسبت عمود ب ہ سے وہی ہے جو کہ ا ج کو ج ب سے ہے، اور عمود ا د کی نسبت
عمود ج ز سے وہی ہے جو کہ ا ب کو ب ج سے ہے۔

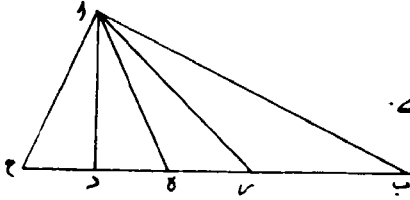
ثبوت (مثلثات ا ج د اور ب ج ہ میں) زاویہ د (= ا د ج) اور زاویہ ہ (= ب ہ ج) میں سے ہر ایک
زاویہ قائمہ ہے اور زاویہ د ج امشترک ہے۔
لہٰذا مثلث ا ج د مثلث ب ج ہ کے متشابہ ہے۔
لہٰذا ا ج کی نسبت ج ب سے ویسی ہی ہے جیسی کہ ا د کو ب ہ سے ہے — اسی طرح
ا ب کو ب ج سے وہی نسبت ہے جو کہ ا د کو ج ز سے ہے۔
(اگر مثلث حاد الزاویہ ہو تو تینوں عمود مثلث کے اندر گریں گے جیسا کہ پہلی صورت میں ہے۔
اگر مثلث منفرج الزاویہ ہو تو ایک عمود مثلث کے اندر اور باقی عمودین مثلث کے باہر ہوں گے،
جیسا کہ دوسری صورت میں ہے۔ اگر مثلث قائم الزاویہ ہو تو حادہ زاویوں سے گرنے والے دونوں
عمود مثلث کے وہی دو ضلعے ہوں گے جو کہ زاویہ قائمہ کے بازو ہیں اور عمودی نقطے ز اور ہ
نقطہ ا پر ہوں گے، جیسا کہ تیسری صورت میں ہے۔)

اس مسئلہ کے ثبوت میں ایک اور دلیل بھی ہو سکتی ہے۔ وہ یہ کہ مثلث کے کسی ایک ضلع کی ضرب اُسی
ضلع پر (متقابل زاویئے کے راس سے) گرنے والے عمود سے مثلث کے رقبہ کے دوگنا کے برابر ہے۔
لہٰذا کسی ایک ضلع کی نسبت دوسرے ضلع کے ساتھ وہی ہے جو دوسرے ضلع کے عمود کی نسبت پہلے
ضلع کے عمود کے ساتھ ہے۔ [9]

[یعنی کسی ایک ضلع کی نسبت دوسرے ضلع کے ساتھ - متکافئہ - پہلے ضلع کے عمود کی نسبت دوسرے
ضلع کے عمود کے ساتھ]

—— (۲) ——

کسی بھی مختلف الاضلاع قائم الزاویہ مثلث جس کے قائمہ زاویئے سے اس کے وتر (HYPOTENUSE)
پر عمود نکالا گیا ہو، پھر وتر (HYPOTENUSE) کے بڑے حصہ سے چھوٹے حصہ کے برابر الگ کر دیا گیا ہو، اور
اس کے آخری نقطہ کو ایک خطِ مستقیم سے زاویہ قائمہ سے ملا دیا گیا ہو (اس طرح کہ وتر (HYPOTENUSE)
کا چھوٹا حصہ اور بڑے حصہ سے اس کے برابر نکالا ہوا حصہ اس طرح ایک ساتھ ہوں کہ دونوں مل کر ایک ایسا

تقیم ہوں جو چھوٹے حصہ کا دوگنا ہو] پھر زاویہ قائمہ سے جو حصہ بچ رہا تھا [زاویہ کا وہ حصہ چھوڑ کر جو
ڑے حصہ کے دوگنے خط کا احاطہ کئے ہوئے ہے] اس کی تنصیف ایک دوسری خطِ مستقیم سے کی گئی ہو، تو
(HYPOTENUSE) کا وہ حصہ جو پہلے اور دوسرے خطوطِ مستقیم کے درمیان ہے وتر (HYPOTENUSE
ود کے برابر ہے۔

ا ب ج - ایک مختلف الاضلاع قائم الزاویہ مثلث ہے۔

زاویہ ا [ب ا ج] قائمہ ہے۔ اد - ب ج [جو مثلث
کا وتر (HYPOTENUSE) ہے] پر عمود ہے۔ [فرض کیا گیا ہے کہ ب د بڑا ہے ج د سے]۔ ب د سے
ج د کے برابر د ہ نکالا گیا ہے۔ نقطہ ہ کو نقطہ ا سے ملایا گیا ہے۔ اور زاویہ قائمہ میں سے زاویہ
ج ا ہ کو الگ کر کے باقی ماندہ زاویہ، زاویہ ب ا ہ کی تنصیف خط ا ز سے کی گئی ہے۔

دعویٰ یہ ہے کہ خط د ز خط ا د کے برابر ہے۔

زاویہ ہ ا د برابر ہے زاویہ د ا ج کے۔

پس، زاویہ ہ ا د زاویہ ہ ا ج کا نصف ہے۔

اور، زاویہ ہ ا ز زاویہ ہ ا ب کا نصف ہے۔

پس، زاویہ ز ا د زاویہ ب ا ج کا نصف ہے۔

اور، زاویہ ب ا ج قائمہ ہے۔

لہذا، زاویہ ز ا د نصف قائمہ ہے [یعنی ۴۵° ڈگری ہے]

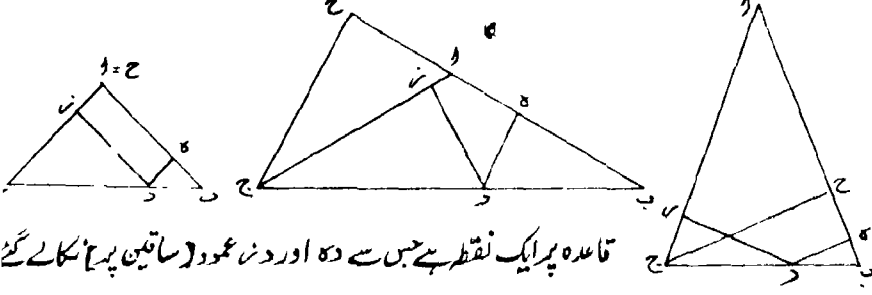
[اب مثلث ا ز د میں] زاویہ ا د ز قائمہ ہے۔

پس، زاویہ ا ز د نصف قائمہ ہے۔

لہذا، خط ز د برابر ہے خط ا د کے۔[۱] (وذلک ما اردنا بیانہ)

(۳)

مثلث متساوی الساقین کے قاعدہ کے کسی نقطہ سے ساقین پر عمود گرائے گئے ہوں تو ان دونوں
ں کا مجموعہ اُس (خارجی) عمود کے برابر ہوگا جو قاعدہ کے کسی زاویہ [کے راس] سے متقابل ضلع پر نکالا
، خواہ مثلث کا وہ زاویہ جو کہ ساقین کے درمیان ہے [یعنی زاویہ معکوس] حادہ ہو یا منفرجہ یا قائمہ[۱۲]

مثال: مثلث ا ب ج - مثلث متساوی الساقین ہے۔ ضلعے ا ب اور ا ج برابر ہیں۔ ب ج قاعدہ ہے۔ د

قاعدہ پر ایک نقطہ ہے جس سے د ہ اور د ز عمود [ساقین پر] نکالے گئے ہیں۔ [ج ح قاعدے کے زاویہ کے راس سے متقابل ساق پر عمود نکالا گیا ہے]۔

دعویٰ یہ ہے کہ عمودین د ہ اور د ز کا مجموعہ عمود ج ح کے برابر ہے

ثبوت: [مثلثات ب ہ د اور د ز ج میں] زاویہ ب [د ب ہ] برابر ہے زاویہ ج [د ج ز] کے، اور زاویئے ہ [د ہ ب] اور ز [د ز ج] برابر ہیں ایک دوسرے کے کیونکہ دونوں قائمے ہیں۔

لہذا مثلث ب ہ د، مثلث د ز ج کے متشابہ ہے۔

پس، ج د کو ب د سے وہی نسبت ہے جو کہ ز د کو ہ د سے ہے۔

[چونکہ اگر ا کو ب سے ویسی ہی نسبت ہے جیسی کہ ج کو د سے ہے تو (ج + د) کو (ا + ب) سے ویسی ہی نسبت ہوگی جیسی کہ د کو ب سے اور ج کو ا سے،

لہذا (ز د + ہ د) کو (ج د + ب د) سے ویسی ہی نسبت ہے جیسی کہ ہ د کو ب د سے ہے۔

اب چونکہ ج د + ب د برابر ہے ج ب کے]

لہذا (ز د + ہ د) کو ج ب سے وہی نسبت ہے جو کہ ہ د کو ب د سے ہے۔

[(اب چونکہ) اگر ا کو ب سے وہی نسبت ہے جو کہ ج کو د سے ہے تو ا کو ج سے وہی نسبت ہوگی جو کہ ب کو د سے ہے

لہذا، (ز د + ہ د) کو ہ د سے وہی نسبت ہے جو کہ ج ب کو ب د سے ہے۔]

پس، ز د اور د ہ کے مجموعہ کی نسبت د ہ سے وہی ہے جو کہ ج ب کو ب د سے ہے۔

[مثلثات ب ج ح اور ب د ہ میں زاویہ ب ح ج برابر ہے زاویہ ب ہ د کے، کیونکہ دونوں قائمے ہیں، اور زاویہ ح ب ج برابر ہے زاویہ ہ ب د کے، لہذا]

ج ب کی نسبت ب د سے وہی ہے جو کہ ج ح کو د ہ سے ہے۔

لہذا، (ز د + د ہ) کی نسبت د ہ سے وہی ہے جو کہ ج ح کو د ہ سے ہے۔

پس، ز د اور د ہ کا مجموعہ برابر ہے ج ح کے[۱۳]

(یہ ثبوت مثلث [متساوی الساقین] کے بارے میں ایک عام اصول [واضح کرتا] ہے۔ وھو المراد)

(مسلسل)

حواشی وحوالہ جات

۱۔ ابن الہیثم کی کنیت تو یقیناً ابو علی تھی لیکن ان کے اور ان کے والد کے ناموں کے متعلق یقین سے کچھ کہا نہیں جا سکتا۔ دیکھئے خیر الدین الزرکلی، الاعلام، جلد ششم، ص ۱۵-۲۱۴، طبع ثانی۔

جمال الدین ابوالحسن علی بن یوسف القفطی (۵۶۸ھ/۱۱۷۲ء۔۶۴۶ھ/۱۲۴۸ء) نے "الحسن بن الحسن بن الہیثم" لکھا ہے (دیکھئے تاریخ الحکماء، ص ۸-۱۶۵، لیبک ۱۳۲۰ھ/۱۹۵۲ء) جبکہ ابن ابی اصیبعہ (۶۰۰ھ/۱۲۰۳ء/۶۶۸ھ/۱۲۷۰ء) نے (دیکھئے عیون الانباء فی طبقات الاطباء، جلد سوم ص ۶۲-۱۴۹، بیروت، ۱۳۷۷ھ/۱۹۵۷ء) "محمد بن الحسن بن الہیثم" لکھا ہے، اور دونوں کو ہی یہ دعویٰ ہے کہ ان کے پاس ابن الہیثم کی کتاب موجود ہے بلکہ ابن ابی اُصیبعہ تو یہ کہتے ہیں کہ ان کے پاس ابن الہیثم کا رسالہ "کتاب فی تقویم الصناعۃ الطبیعہ" ہے جس پر خود ابن الہیثم کی تحریر میں ایک عبارت ہے (جسے اوّل الذکر نے لفظ بہ لفظ نقل بھی کیا ہے)

چونکہ نہ تو میں تمام حوالہ جات کو دیکھ پایا ہوں اور نہ ہی اُن مصنفین حضرات پر تنقیدی نظر ڈالنے کی جرأت کر سکتا ہوں، لہٰذا میں نے اس بارے میں جارج سارٹن (دیکھئے: INTRODUCTION TO THE HISTORY OF SCIENCE، جلد اوّل، ص ۷۲۱) کا اتباع کرنا بہتر خیال کیا ہے۔

۲۔ ابن ابی اصیبعہ کہتے ہیں کہ ابن الہیثم نے کتاب فی تقویم .... ۴۱۷ھ میں تصنیف کی تھی جبکہ ان کی عمر ۶۳ (قمری) سال تھی۔ اس طرح ان کی پیدائش کا سال ۳۵۳ھ یا ۳۵۴ھ قرار پاتا ہے۔ (حوالہ اوپر دیا جا چکا ہے)۔ جارج سارٹن نے ۹۶۵ء کو سالِ پیدائش بتایا ہے (لیکن یہ نہیں بتایا ہے کہ اس کے لئے ان کا ماخذ کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ انھوں نے ابن ابی اصیبعہ کے دیئے ہوئے سنہ ہجری سے حساب کے ذریعہ عیسوی سنہ حاصل کیا ہے)۔

۳ - دیکھئے القفطی، ابن ابی اصیبعہ (سابقہ حوالہ جات) - عیسوی سنہ دیئے ہوئے ہجری سنہ سے حاصل کیا گیا ہے۔

۴ - ابنِ ابی اصیبعہ نے تقریباً ۲۰۰ تصانیف کی فہرست دی ہے۔ القفطی نے ۶۹ کتابوں / رسالوں کے نام درج کئے ہیں۔

۵ - یہ نام نہ تو القفطی کی فہرست میں ہے نہ ابنِ ابی اصیبعہ کی۔

القفطی نے ایک رسالے "اعمدۃ المثلثات" کا ذکر کیا ہے اور یہ نام ابنِ ابی اصیبعہ کی فہرست میں بھی پایا جاتا ہے۔ اس سے یہ بات وثوق سے کہی جا سکتی ہے کہ ابن الہیثم نے ایک رسالہ مثلثوں کے عمود کے متعلق یقیناً لکھا تھا۔

یہ امر کہ زیرِ بحث رسالہ وہی رسالہ ہے جس کا القفطی وغیرہ نے ذکر کیا ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ اولاً یہ رسالہ مثلثوں کے عمودوں سے ہی بحث کرتا ہے اور ثانیاً اس رسالے کے آخر میں یہ جملہ پایا جاتا ہے "تمت المقالۃ فی اعمدۃ المثلثات"۔

رہا یہ سوال کہ اصلی نام کون سا ہے اور نام میں تبدیلی کیونکر واقع ہوئی، تو اس کے متعلق فی الحال یقین کے ساتھ کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ یہاں اس کا ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہو گا کہ اس رسالہ کا جو اردو ترجمہ ہوا ہے اس کا نام "رسالہ خواص مثلث" رکھا گیا ہے! (دیکھئے: مقالات ابن الہیثم، مطبوعہ ہمدرد نیشنل فاؤنڈیشن، کراچی، ۱۳۸۹ھ / ۱۹۶۹ء؛ "رسالہ خواص مثلث" ص ۱۰۲ - ۹۳)۔

۶ - برائے سنہ ہجری دیکھئے: رسالہ فی خواص المثلث من جہۃ العمود۔ حیدر آباد، ۱۳۶۶ھ / ۱۹۴۸ء، ص ۱۶
عیسوی سنہ دیئے ہوئے ہجری سنہ سے بذریعہ حساب حاصل کیا گیا ہے۔

۷ - اگر کسی ایسی بات کو جسے سیاق و سباق کی طلب کے لحاظ سے موجود ہونا چاہیئے لیکن وہ رسالہ فی خواص المثلث من جہۃ العمود (آئندہ اسے صرف "رسالہ" کہا جائیگا) کے مطبوعہ متن میں نہیں پائی جاتی، اس ترجمہ میں ایسی قوسین [ ] میں دیا گیا ہے۔

اگر رسالہ میں کوئی لفظ واضح طور پر غلط دیا ہوا ہے اور اس کی تصحیح ممکن ہے، تو تصحیح شدہ لفظ ایسی { } قوسین میں دیا گیا ہے۔

رسالہ میں کسی قسم کی بھی قوسین استعمال نہیں ہوئی ہیں اور شائد ابن الہیثم کے زمانے میں اس کا

رواج بھی نہ تھا۔ تاہم اس رسالے میں اکثر ایسی باتیں ہیں جنہیں ہمارے دور کے انداز تحریر کے مطابق قوسوں کے درمیان ہونا چاہیئے۔ چنانچہ اس ترجمے میں ایسی باتیں ایسی ( ) قوسوں میں دی گئی ہیں۔ اگر رسالہ میں دی ہوئی کسی چیز کو اس ترجمہ میں حذف کر دیا گیا ہے تو اس کی نشاندہی کے لئے ایسی { } قوسوں میں نقاط استعمال کئے گئے ہیں: { . . . }۔

۸۔ رسالہ میں پیراگراف تو دیئے گئے ہیں اور عموماً صحیح جگہوں پر دیئے گئے ہیں لیکن نہ تو ریاضیات کی عام تحریروں کے مطابق سطروں کا خیال کیا گیا ہے اور نہ ہی ایک مسئلہ اثباتی کے خاتمے اور دوسرے کے شروع ہونے کا کوئی نشان دیا گیا ہے۔ (گرچہ کئی مسائل اثباتی کے خاتمہ پر "وذلك هو المراد" وغیرہ کی تکرار سے یہ ضرورت پوری ہو جاتی ہے)۔

اس ترجمہ میں مقالے کے حصص کی تفریق ایسے نشانات ———o——— سے کی گئی ہے۔ مقالہ کو یہاں گیارہ حصوں میں تقسیم کیا گیا ہے، ایک ابتدائیہ (INTRODUCTION)، ایک وہ حصہ جس میں متقدمین کے دو مسائل اثباتی دیئے گئے ہیں، اور نو حصص وہ جن میں ابن الہیثم کے اپنے نو مسائل اثباتی علیحدہ علیحدہ دیئے گئے ہیں۔

پیراگراف کے سلسلے میں عموماً رسالہ کا اتباع کیا گیا ہے۔

سطریں عموماً موجودہ دور کی ریاضیاتی طرز انشا کے مطابق دی گئی ہیں۔

۸ا۔ جیومیٹری میں صحیح معنوں میں اشکال (FIGURES) کی ضرورت نہیں ہوتی۔ شکلیں تو اس لئے استعمال کی جاتی ہیں کہ مسائل کو سمجھنے اور سمجھانے میں آسانی ہو۔ لیکن اس رسالے میں اشکال سمجھ آنے میں مدد دینے کے بجائے معاملہ کو اور اُلجھا دیتی ہیں۔ شکلوں کا بذاتہٖ کوئی قصور نہیں، قصور ہے فاضل مدیر کا جس نے اشکال کو غلط طور پر پیش کیا ہے اور اُن پر نمبر تک غلط دے دیئے ہیں۔

یہ بات کہ اشکال کو غلط جگہ اور غلط نمبر سے پیش کیا گیا ہے۔ ہمارا قیاس نہیں ہے بلکہ اس کا ثبوت تو خود رسالے میں ہی موجود ہے۔

رسالے میں شکل نمبر ا میں (ص۲) ایک ہی جگہ پانچ صورتیں ایک ساتھ دی ہوئی ہیں جن میں سے پہلی دو صورتیں متقدمین کے متساوی الاضلاع مثلثوں کے دو مسائل سے متعلق ہیں اور باقی تین صورتیں ابن الہیثم کے پہلے مسئلے کے تین پہلوؤں (یعنی جب کہ تینوں زاویئے حادہ ہوں، جبکہ ایک زاویہ منفرجہ ہو، اور ایک زاویہ

قائمہ ہو) سے متعلق ہیں۔

اب خود رسالے ہی سے پتہ چلتا ہے کہ یہ صورتیں تین جُدا جُدا جگہوں پر تھیں اور ان کے نمبر علی الترتیب شکل ا ، ب اور ج (اول ، دوئم وسوئم صورتیں) تھے۔ ابن الہیثم کے چوتھے مسئلے میں (دیکھئے رسالہ ص سطریں ۱۳ - ۱۲) یہ بیان ہے کہ "پس ا ک : ک د :: ا ط : د ح جیسا کہ اس مقالے کی شکل ج میں بیان ہو چکا ہے" چونکہ مثلث ا د ک میں ا ط خط د ک پر اور د ح خط ا ک پر مخالف زاویوں سے عمود ہیں، لہٰذا ظاہر ہے کہ شکل ج کا تعلق ابن الہیثم کے پہلے مسئلے سے ہے (جس میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ عمود کے درمیان تناسب متعلقہ ضلعوں کے تناسب کی متکافئہ ہے)۔ اس سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ متقدم کے مسائل (جو آگے آئے ہیں) کی متعلقہ اشکال کا نمبر ا اور ب رہا ہوگا۔

پھر ان کے ساتویں مسئلے میں (دیکھئے رسالہ، ص ۱۲ آخری دو سطریں) میں یہ بیان ہے کہ "پس ... برابر ہے ح د کے جیسا کہ شکل د میں دکھایا جا چکا ہے" چونکہ دوسرے مسئلے میں یہ بات ثابت ہوئی ہے لہٰذا ظاہر ہے کہ شکل د کا تعلق دوسرے مسئلے کی شکل سے ہے۔ اسی سے یہ بھی پتہ چلتا ہے کہ اس سے قبل تین شکلیں گزری ہوں گی۔ اور چونکہ اس مسئلہ سے قبل تین مسائل بیان ہوئے ہیں یہ بات پائے ثبوت کو پہنچ جاتی ہے کہ ہر مسئلہ کی شکل علیحدہ تھی اور اس کا نمبر حروف تہجی میں علیحدہ علیحدہ مسئلہ کے نمبر کے مساوی تھا۔

اس سلسلے میں رسالے میں ایک اور بیان بھی موجود ہے۔ اپنے پہلے مسئلے میں ابن الہیثم کہتے ہیں (دیکھئے رسالہ ص۵ سطریں ۱۸ - ۱۹ اور ص۶ سطریں ۱ - ۵) کہ "اگر مثلث حاد الزاویہ ہو تو .... جیسا کہ پہلی صورت میں ہے۔ اگر مثلث منفرج الزاویہ ہو تو .... جیسا کہ دوسری صورت میں ہے۔ اگر مثلث قائمہ الزاویہ ہو تو ... . جیسا کہ تیسری صورت میں ہے" ظاہر ہے کہ "اوّل" "دوئم" و "سوئم" دی ہوئی اشکال کے نمبر اوّل ، دوئم و سوئم نہیں ہو سکتے۔ بلکہ شکل ج کی تین صورتوں کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ اس سے یہ ظاہر ہوا کہ یہ تین صورتیں اس مسئلہ کے ساتھ اور دیگر اشکال سے علیحدہ رہی ہوں گی۔

اسی طرح رسالے میں شکل ۲ میں چار صورتیں ایک ساتھ دی ہوئی ہیں جن میں سے پہلی کا تعلق ان کے دوسرے مسئلے سے ہے (اور جس کا نمبر د رہا ہوگا) اور باقی تین کا تیسرے مسئلے کے تین پہلوؤں سے (نمبر ہ - اوّل ، دوم و سوم رہا ہوگا)۔

عمدہ ترجمہ اس سلسلہ میں ایک قدم اور آگے ہے۔ اس میں سرے سے نمبر ہی نہیں دیئے گئے ہیں

چھپنے سے رہ گئے ہیں) ! علاوہ ازیں رسالے کی شکل ۲ کی چاروں صورتیں سرے سے غائب ہیں! ویسے تعجب کی بات یہ ہے کہ رسالہ کی طرح ترجمے میں بھی اشکال ج اور د کا ذکر ہے۔ دیکھئے مقالات ابن الہیثم۔ ص۹۵ سطریں ۲۵ - ۲۷ - ص۹۷ سطریں ۱ - ۲ ، ص۹۸ سطر ۵ اور ص۱۰۰ سطر ۱۲۔

اُس ترجمے میں چوتھے مسئلہ میں (ص۹۸ سطر ۵) دیا ہے کہ "جس طرح ہم اس مقالے کی شکل ج سے واضح کریں گے" جس سے یہ خیال ہوتا ہے کہ شکل ج اس مسئلہ کے بعد کے کسی دوسرے مسئلہ سے متعلق ہے اور کوشش بسیار کے باوجود (ظاہر ہے) یہ تعلق نہیں ملتا۔

اسی طرح ساتویں مسئلے میں (ص۱۰۰ سطر ۱۲) ہے کہ "جیسے پہلے شکل میں بیان ہو چکا ہے"۔ پہلے تو خیال ہوتا ہے کہ یہ امر پہلی شکل میں واضح کیا گیا ہے پھر یہ احساس ہوتا ہے کہ فاضل مترجم نے اُردو گرامر کی غلطی تو یقیناً نہیں کی ہوگی اور یہ جملہ یوں رہا ہوگا "جیسا پہلے شکل (فلاں) میں بیان ہو چکا ہے"۔!

غرضکہ موجودہ ترجمہ میں اس کی کوشش کی گئی ہے کہ اشکال کو ان جگہوں اور ان نمبروں کے ساتھ پیش کیا جائے جو ان کی اصل میں (ORIGINALLY) رہی ہوں گی۔

۹ - ہمدرد ترجمے میں یہ ثبوت غلط دیا گیا ہے۔ ترجمہ کے مطابق گویا اضلاع کو ایک دوسرے سے وہی نسبت ہوتی جو کہ اُن کے متعلقہ عمودوں کے درمیان ہے، جب کہ ابن الہیثم کا کہنا یہ ہے کہ نسبت وہی نہیں بلکہ متکافیہ یعنی برعکس ہوتی ہے۔

دلچسپی کی بات یہ ہے کہ اس ترجمہ میں تھیورم کے بیان میں لفظ متکافیہ استعمال تو کیا گیا ہے لیکن تھیورم کو غلط طور پر بیان کیا گیا ہے۔ ترجمہ میں دعویٰ یہ ہے کہ ایک ضلع کی نسبت دوسرے سے متکافیہ ہوگی (جس کا کہ سرے سے سوال ہی پیدا نہیں ہوتا)۔ اس دعویٰ کو سمجھانے کے لئے قوسین کے اندر جو بات کہی گئی ہے وہ اولاً تو خود وضاحت طلب ہے اور دوئم جو معنی اُس کے لئے جائیں گے (خصوصاً ثبوت تک پڑھ جانے کے بعد) وہ مسئلہ کے برعکس ہوگا۔ یعنی دعویٰ وہی خیال کیا جائیگا جس کا (لطاہرا) اُس ترجمہ میں ثبوت پیش کیا گیا ہے۔

۱۰ - رسالے میں مسئلہ کے بیان کے علاوہ مثال اور ثبوت بھی موجود ہے لیکن ہمدرد ترجمہ سے نہ صرف مثال و ثبوت غائب ہیں بلکہ مسئلہ کا بیان بھی مکمل نہیں ہے۔ (غالباً یہ کاتب صاحب کی مہربانی ہے!) ایسا معلوم ہوتا ہے جیسے یہ دعویٰ پچھلے مسئلہ کا ایک ناقابلِ فہم تیسرا (نامکمل) ثبوت ہے، یا شائد دو مسائل کے درمیان

(قسط ۱۲)

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقات اسلامی

محمد طفیل

مخطوط نمبر ۳۹ داخلہ نمبر ۳۷۸۵ - فن قرأت

نام کتاب الاسئلۃ والاجوبۃ فی القراءۃ - تقطیع ۹½ × ۶¼ / ۶¾ × ۴ - حجم ۲۳ ورق

سطر فی صفحہ ۲۱ - مصنف احمد بن عمر الاسقاطی - کاغذ دستی مصری - روشنائی معمولی صمغ دودی

زبان عربی - خط نسخ معمولی -

آغاز :-

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، نسأل اللہ الإعانۃ یقول العبد الفقیر الی لطف مولاہ الحنبلی والحنفی احمد بن عمر الإسقاطی الحنفی لطف اللہ بہ و بلغہ فی الدارین غایۃ اربہ نحمدک اللھم حمدا کافیا فی تیسیر الھدایۃ ونھایۃ الارشاد ونشکرک شکرا مفید البلوغ کنز المعانی وحرز الامانی وغایۃ الإسعاد ونصلی ونسلم علی نبیک الھادی الی سبیل الرشاد صلاۃ طیبۃ النشر الی یوم الحشر والمیعاد وعلی آلہ الفائزین بتجرید نفوسھم للتذکرۃ والتبصرۃ والامداد

اختتام :-

والحمد للہ تمت اجوبۃ المسائل المشکلات فی علم القراءات والحمد للہ الذی بنعمتہ تتم ھذہ الصالحات والصلوۃ والسلام علی سیدنا محمد صلاۃ تستعدنا بھا فی الحیاۃ وبعد الممات ھذا وقد امرنی مولانا الوزیر المشار الیہ ابد دولتہ و خلد جزیل النعم علیہ ان ابین ما فی القرآن من احزاب وانصاف واثمان وارباع واثمان فامتثلتہ بامرہ وشرعت معتمدا علی المعین اللطیف وصنعت لذلک جدا

ولا يبهل الإطلاع عليه عند الإحتياج اليه والذى اذكره فيه هو الذى اخذته على مشائخى رحمهم الله تعالى وجرى عليه قرامصى فى الاداء والاقتراء وان كان بعضه مخالف لما ذكره الامام السخاوى فى كتابه جمال القراء وذيلت ذلك بفوائد منها عدد آيات القرآن وعدد كلماته وحروفه واسأل الله السلامة من سهو القلم وزلة القدم حوادث الدهر وحروفه وصلى الله على سيدنا النبى الامى وعلى آله وصحبه وسلم آمين۔

مصنف خطبہ کتابت کے بعد یہ ذکر کرتا ہے کہ عبداللہ بن مصطفیٰ بن محمد الکیزلی الوزیر نے مصنف سے فن تجوید و قراءت پر کچھ سوالات کئے تھے، جن کا جواب مصنف نے اس رسالے کی شکل میں دیا ہے۔ اس میں جملہ تینتالیس سوالات قرآن مجید کے وجوہ قراءت پر درج ہیں۔ جن کے جواب میں اچھی طرح نحوی ترکیبوں اور صرفی تغیرات کو واضح کر دیا ہے۔

مصنف کا تذکرہ باوجود تلاشِ بسیار نہیں مل سکا۔ عبارت کی ساخت بتاتی ہے کہ یہ تیرھویں صدی کے اواخر کی تحریر ہے۔ کتاب کی داخلی شہادت یہ ہے کہ اس میں مشہور عالم قراءت الجعبری کی نظم سے چند اشعار نقل کئے گئے ہیں۔ اور جعبری کی وفات ۷۳۲ھ میں ہوئی۔ اسی طرح آخر کتاب میں امام سخاوی متوفی ۹۰۲ھ کا حوالہ بھی ملتا ہے۔

قرین قیاس یہ ہے کہ یہ کتاب مصر میں تصنیف ہوئی اور وہیں اس کی کتابت ہوئی۔ تاہم ا[illegible] [illegible] کوئی اطلاع نہیں ہے۔

مخطوطہ نمبر ۳۹/۲ داخلہ نمبر ۳۷۸۵

نام نیل [illegible] فی [illegible]

مصنف ابوالصلاح علی بن محمد حسن السعیدی الرملی۔ سن تالیف ۱۲۲۴ھ

کاتب کا نام اور سن تحریر موجود نہیں ہے۔ تقطیع ۹ × ۶ ۳/۴، ۶ ۳/۴ × ۴۔ حجم ۴۵ ورق

کاغذ دیسی مصری۔ روشنائی معمولی [illegible] عنوانات سرخ رنگ۔ زبان عربی۔ خط نسخ بدخط۔

آغاز: بسم الله الرحمن الرحيم. وصلى الله على سيدنا محمد. الحمد لله الذى شرف العلماء العاملين برفع الدرجات واهنم عليهم بالعلوم اللدنى فجروا عنه باوضع العبارات

وازالواعن طالبیہ ماصعب علیھم من مبھم المسائل وخفی المشکلات والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا ومولانا محمد المبعوث باوضع اللغات المخصوص بباھرات الآیات واشرف المعجزات وعلی آلہ وصحبہ الذین حاذوا قصب السبق فی الحیات بعد الممات۔

اختتام یوں ہوتا ہے :۔

وان یغفرلی ولوالدیّ ولمشائخی ولجمیع المسلمین ولمن قرأنی ھذہ المؤلف ودعالی بالمغفرۃ وان لا ینسانی من صالح دعائہ فی خلواتہ وجلواتہ وحسبنا اللّٰہ ولنعم الوکیل ولاحول ولاقوۃ الا باللّٰہ العلی العظیم وصلی اللّٰہ وسلم علی النجم الزاھر ولعلم الظاھر سیدنا ومولانا محمد و علی آلہ وصحبہ صلوٰۃ وسلاما دائمین ملازمین الی یوم الذی کلما ذکرہ الذاکرون وغفل عن ذکرہ الغافلون۔ والحمد للّٰہ علی کل حال سبحان ربک رب العزّۃ عما یصفون وسلام علی المرسلین والحمد للّٰہ رب العلمین الفہ مؤلفہ ۱۲۲۴ھ

مصنف خطبہ کتابت کے بعد لکھتا ہے کہ میں نے یہ کتاب النشر لحافظ ابن الجزری، شرح الشاطبیہ الجعبری ، ابی الشامہ، ابن القاصح اور شرح وقف ہمزہ وہشام مصنفہ ابن ام قاسم مرادی سے اقتباس و انتقاط کر کے لکھی ہے۔

کتاب کا موضوع اس کے نام سے عیاں ہے۔ مصنف کا تذکرہ نہیں مل سکا۔ کتاب کے چھپنے کی کوئی اطلاع نہیں۔ زیر نظر مخطوط مکمل ہے۔ اگرچہ بدخط ہے۔ تاہم معمولی توجہ سے پڑھا جا سکتا ہے۔

دیوانِ شاہ نیازؒ: مرتبہ شفیق بریلوی برائے تنظیم خدام سلسلۂ عالیہ نیازیہ، ٹی - ۲/۴۸، پی ای سی ایچ سوسائٹی، کراچی - ۲۹ - صفحات ۲۵۰ - قیمت چھ روپے۔

تنظیم خدام سلسلۂ عالیہ نیازیہ کراچی مبارکباد کی مستحق ہے کہ اُس نے بڑی نفاست کے ساتھ اور دیدہ زیبی کے سلیقے تقاضوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے حضرت شاہ نیاز احمد صاحب علوی بریلوی قدس سرہ العزیز کا گراں بہا مجموعۂ کلام شائع کر دیا۔ یہ ایک نہایت اہم قومی و دینی متاع تھی جو خدا کا شکر ہے کہ جناب شفیق بریلوی کی توجہ سے منظرِ عام پر آگئی۔

حضرت شاہ نیاز احمد صاحب دراصل بریلوی نہیں، سرہندی تھے اور کہا جا سکتا ہے کہ خاکِ پاکِ سرہند کی جس عظمت کا آغاز حضرت مجدد الف ثانیؒ کے ظہور سے ہوا تھا، اُس کے خاتم حضرت صاحب موصوف تھے۔ آپ وہاں ۱۷۴۲ء میں پیدا ہوئے۔ آپ کے والد حضرت شاہ عظمت اللہ علویؒ اندی جان کے سلطان حضرت شاہ آیت اللہ علوی کے پوتے تھے جنھوں نے حضرت ابراہیم بن ادہمؒ کی طرح تختِ سلطنت پر لات مار کر فقیری اختیار فرمائی تھی۔ گویا تصوف آپ کے خمیر میں تھا اور پھر جب آپ کے والد ماجد نے آپ کو دہلی لے جا کر حضرت مولانا شاہ فخر الدین محمد کے آغوشِ تربیت میں دے دیا تو گویا سونے پر سہاگہ ہو گیا۔ حضرت مجدد الف ثانیؒ کی طرح حضرت شاہ نیازؒ بھی علومِ ظاہری و باطنی کے منتہی تھے۔ چنانچہ آپ نے کچھ عرصہ مولانا فخر کے مدرسے میں درس دیا۔ آپ کے اُس زمانے کے شاگردوں میں اُردو کے مشہور شاعر مصحفی بھی تھے۔ مگر حضرت مجدد الف ثانی کے برعکس حضرت شاہ نیاز وحدتِ وجودی کے علمبردار تھے اور اس میں وہ اس حد تک بڑھ گئے ہیں کہ اُن میں اور منصور حلاج میں کوئی فرق باقی نہیں رہ جاتا۔ فرماتے ہیں ؎

سلطانِ بے نیازم گو صورتِ نیازم ۔۔۔ نشناسیم کہ چونم عنقائے قافِ قدسم!

حضرت صاحب نے اُردو اور فارسی کے علاوہ ہندی میں بھی طبع آزمائی کی ہے۔ ایک غزل عربی میں بھی ہے۔

اُن کے کلام کی سب سے نمایاں خصوصیت یہ ہے کہ اُنھوں نے تصوّف برائے شعر گفتن خوب است سے کام
نہیں لیا۔ اُردو اور فارسی کے شعراء کی غزلوں میں شکایتِ زمانہ اور جورِ معشوق کے علاوہ کچھ شعر صوفیانہ قسم کے بھی
ہُوا کرتے ہیں۔ یہ متصوفانہ شعر چونکہ وارداتِ قلب سے غیر متعلق ہوتے ہیں اس لئے ان میں لفظوں کے ہیر پھیر کے
سوا کچھ نہیں ہوتا۔ لیکن حضرتِ شاہ نیاز چونکہ ایک بلند مرتبہ، صاحبِ حال بزرگ تھے، اس لئے اُن کے اشعار میں
رسمیت نام کو بھی نہیں ہے۔ حضرت خواجہ میر دردؔ کی طرح اُن کے ہاں بھی محسوسات کی نقاشی کی گئی ہے بلکہ حضرت
شاہ نیاز صاحب کے ہاں یہ رنگ اور بھی چوکھا ہو جاتا ہے۔ اس کی ایک وجہ تو یہ ہے کہ اُن کے پورے مجموعے میں
میر دردؔ کے برعکس شاید ہی کوئی شعر ایسا مل سکے جس کی مجازی تعبیر کی جاسکتی ہو۔ اُن کا دوسرا امتیازی وصف یہ ہے
کہ اُن کا سارے کا سارا کلام ایک ایسی سرمستی سے لبریز ہے جس کی مثالیں کم از کم اُردو شعراء کے ہاں ملنا مشکل ہیں۔
معلوم ہوتا ہے کہ جب حضرت شاہ صاحب پہ کوئی خاص روحانی کیفیت طاری ہوتی تھی تو اُن کی زبانِ مبارک
پر شعر جاری ہو جاتے تھے۔ اسی لئے ان کے ہاں بلا کی روانی ہے جسے اُن کے فلسفۂ وجودیت نے اور زیادہ مترنم
بنا دیا ہے۔ مثلاً ؎

ملکِ خُدا میں یارو آباد ہیں تو ہم ہیں
تعمیر دو جہاں کی بنیاد ہیں تو ہم ہیں
دیکھا پرکھ پرکھ کر آخر نظر چڑھا یہ
گر نقد ہیں تو ہم ہیں نقاد ہیں تو ہم ہیں

مختصر یہ کہ اُن کی طبعِ وقّاد نے اسی رنگ میں گیارہ شعر ارشاد فرمائے ہیں۔ ہندی میں بھی یہی عالم ہے
ملاحظہ فرمائیے ؎

جوگنیا کا بھیس بنا کر پی کو ڈھونڈن جاؤں
نگری نگری دوارے دوارے پی پی سبد سناؤں
درس بھکاری جگ میں ہو کے درشن بھچھیا پاؤں
تن من اوپر واروں تب میں نیازؔ کہاؤں

———————— (عبدالرحمٰن خان)

سیاحت نامہ روس: مصنف احمد بن فضلان ۔ مترجم: نذیر حسین۔

صفحات: ۸۰ ۔ سائز: ۲۰×۳۰/۱۶ ۔ شائع کردہ: نقاش اکاڈمی ۔ ۹ کوپر روڈ ۔ لاہور۔
مجلد قیمت: دو روپے۔

اسلام اپنے متبعین کو انسانیت کے لئے حیات بخش عقیدہ و پیغام ہی نہیں بخشتا۔ بلکہ اس عقیدہ و پیغام
انسانیت میں عام کرنے کی گراں قدر ذمہ داری بھی سونپتا ہے۔ جب تک مسلمان اپنی ذمہ داری محسوس کرتے رہے،
پر جمود و سکون حرام ہوگیا تھا اور وہ زندہ و متحرک طاقت بن کر دنیا کو حیات بخش پیغام پہنچانے کے لئے مسلسل
اد کرتے رہے۔ انھوں نے دنیا کی مظلوم اقوام کے حالات معلوم کرنے، انہیں مظالم سے نجات دلانے، ان
۔ اسلام کی دعوت پہنچانے کے لئے جو مختلف طریقے اختیار کئے تھے۔ ان میں سیاحت ایک اہم اور
ثر ذریعہ تھا۔

اس سفرنامہ کے مصنف ابن فضلان نے چوتھی صدی ہجری (۳۰۹ھ تا ۳۱۰ھ) میں اپنا سفر روس،
اد سے شروع کیا اور براستہ ہمدان، نیشاپور، مشہد، مرو، آمل، بخارا و بلغار تک پہنچا۔ ابن فضلان
شاہی وفد کا سربراہ تھا۔ جسے امیر المومنین المقتدر باللہ (۲۹۵ تا ۳۲۰ھ) نے سلافیوں (صقالبہ) کے
شاہ المش بن یلطوار کی اس درخواست کو منظور کرتے ہوئے بھیجا تھا جس میں یہ مطالبہ کیا گیا تھا:

"دینِ اسلام سمجھانے اور شریعتِ اسلامی سے واقفیت بہم پہنچانے کے لئے اس ملک میں
ایک جماعت بغداد سے روانہ کی جائے، ایک مسجد بنوا دی جائے اور ساتھ ہی ایک
قلعہ تعمیر کرایا جائے۔ تاکہ یہاں کے باشندے، یہودیوں کی فتنہ سامانیوں سے محفوظ رہیں۔"

اپنے سفرنامہ میں ابن فضلان نے راستہ میں پڑنے والے علاقوں اور وہاں کے باشندوں پر جو کچھ لکھا ہے
سند کی حیثیت رکھتا ہے، مصنف کی دقتِ مشاہدہ نے اس سفرنامہ کو نہایت دلچسپ بنادیا ہے، آج
مہذب دنیا میں مروج بعض قدیم دینی اور سماجی رسومات پر بھی جابجا اشارے ملتے ہیں، سفرنامہ میں جہاں
افی نقطۂ نظر سے مقامات کا تذکرہ ملتا ہے۔ وہاں ان علاقوں کے باشندوں کی معاشرتی، معاشی، اجتماعی
فتی اور دینی زندگی پر بھی معتد بہ مواد ملتا ہے۔ اپنی ان خوبیوں کے باعث یہ سفرنامہ اسلامی دنیا میں خاصا
ول ہوگیا تھا۔ خود یاقوت نے اپنی شہرۂ آفاق تصنیف "معجم البلدان" میں اس کے متعدد اقتباسات
یئے ہیں۔ بعد میں روس و عرب کے تعلقات پر روشنی ڈالنے والے علماء نے بھی اس سفرنامہ پر اعتماد کیا۔ روسی

زبان کے علاوہ متعدد یورپی زبانوں میں بھی اس سفرنامہ کا ترجمہ ہو چکا ہے اور چونکہ یہ سفرنامہ ایرانی جغرافیہ و تاریخ کا ایک مستند سرچشمہ ہے۔ لہذا اس کا فارسی ترجمہ نہایت آب و تاب سے ایران میں شائع ہوا ہے۔ اس کے مترجم ابوالفضل طباطبائی ہیں۔ فارسی کا یہ ترجمہ، معلومات افزا مقدمہ اور آخر میں حواشی و تعلیقات نیز فہرست اماکن و رجال و قبائل کے اضافہ کے باعث بہت زیادہ مفید اور قیمتی ہو گیا ہے۔

نذیر حسین صاحب نے جناب علامہ عبدالعزیز المیمنی کی رہنمائی میں اس کا عربی سے اردو میں رواں ترجمہ کرکے اردو سفرناموں میں ایک دلچسپ اور پُر از معلومات سفرنامہ کا اضافہ کیا ہے۔

افسوس ہمیں عربی سفرنامہ کا نسخہ نہ مل سکا۔ ورنہ ہم اس سے ترجمہ کا تقابلی مطالعہ بھی کرتے۔ (عبدالرحمٰن طاھر سورتی)

بقیہ:- معانی القرآن للفراء کی خصوصیتیں

خالدین فیہا مادامت السموات والارض الا ما شاء ربک (سورۃ ھود: ۱۰۷)

ترجمہ۔ وہ (مجرمین) ہمیشہ جہنم میں ہی رہیں گے جب تک آسمانوں اور زمین کو دوام ہے اس صورت میں کہ تیرا پروردگار چاہے۔

اب الفراء کی بحث ملاحظہ ہو: "الا ما شاء ربک" استثناء سے کیا مراد ہے جب کہ اللہ تعالیٰ نے اہل النار سے بھی خلود کا وعدہ کیا ہے اور اہل الجنۃ سے بھی؟ اس کی دو طرح پر تشریح ہو سکتی ہے اوّل تو یہ کہ استثناء "الا ما شاء ربک" ایسا استثناء ہے جس پر عمل نہیں ہوگا جیسا کہ آپ کسی کو کہیں لاضربنک الا ان اری غیر ذلک لیکن آپ کا تہیہ اس کو سزا دینے کا ہو تو گویا اس استثناء پر عمل مقصود نہیں۔ دوم یہ کہ عربی زبان کے ایک قاعدہ کے مطابق جب مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ کے برابر ہو یا مستثنیٰ، مستثنیٰ منہ سے بڑا ہو تو الا اس وقت واو (جمع، اضافہ) کا ہم معنی ہوتا ہے۔

جیسا کہ روزمرہ میں کہا جاتا ہے:

لی علیک الف الا الالفین الذین من قبل فلان یعنی یہ دو ہزار مزید بھی میرے ذمہ واجب الادا ہیں۔ یہی مطلب ہے اس آیت کا خالدین فیہا مادامت السموات والارض الا ما شاء ربک یعنی ما شاء ربک کا عرصہ مادامت السموات والارض کے عرصہ پر اضافہ ہے استثناء نہیں۔ (مسلسل)

ادارہ تحقیقات اسلامی

کی

دو نئی کتابیں

(۱) "کتاب النفس و الروح (عربی متن)"

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ / ۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انچارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیرحسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ پریس میں ہے اور جلد شائع کردیا جائے گا -

صفحات——۲۰۰ قیمت پندرہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مولف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ / ۸۳۶ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابوعبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں۔

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات——۵۴۴ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات——۴۰۸ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی- پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No P. 14 *July, 1970*

Monthly FIKR-O-NAZAR *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے - یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء واجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ—حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ شیعہ امامیہ اور ظاہریہ—کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں - ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں - آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے -

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا -

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی -

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ اسلام آباد

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

* *

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ چھ روپے　　　　فی پرچہ سالھ پیسے

جلد ۸ | جمادی الثانی ۱۳۹۰ھ ○ اگست ۱۹۷۰ء | شمارہ ۲

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

شوریٰ اور اجتہاد کی اصطلاحیں دراصل اسلام کے حرکی نظام کی آئینہ دار ہیں۔ کسی غیر ترقی پذیر اور جامد دین میں اس قسم کی اصطلاحات کے لئے قطعاً کوئی گنجائش نہیں ہوسکتی۔ ایک اسلامی معاشرہ کو زمانہ کے بدلتے ہوئے حالات اور نت نئے تقاضوں کے مطابق نہ صرف ماضی کے تجربات، بلکہ ہم عصر اقوام کے تجارب سے بھی فائدہ اٹھانا پڑتا ہے۔ یہ تمام تجربات حرفِ آخر نہیں ہوتے ان میں برابر تغیر و تبدل ہوتا رہتا ہے۔ یہ دین نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ دین مکمل ہوچکا ہے۔ اس میں تغیر و تبدل کے لئے کوئی جگہ نہیں، البتہ جب ایک مسلم معاشرہ اپنے انتظامی مصالح کے لئے کسی تجربہ کو اپنانا چاہے تو دین اسے یہ آزادی اور اختیار دیتا ہے کہ وہ اسے آزمائے اور جب اس تجربہ کو مفید نہ سمجھے یا اس سے بہتر کوئی بدل پالے تو اسے چھوڑ کر وہ کسی دوسرے بہتر عمل کو اپنا لے۔ قرآن مجید "فاستبقوا الخیرات"۔ "واعملوا الخیر" اور "امرھم شوریٰ بینھم" اور "عمل صالح" نیز "امر بالمعروف و نہی عن المنکر" جیسے احکام کے ذریعہ اس اصول کی بار بار یاد دہانی کرتا اور اس پر عمل پیرا ہونے کا حکم دیتا ہے۔ اسلام میں جب تک شوریٰ کا نظام رہا یہ سلسلہ برابر جاری رہا اور اسلامی معاشرہ متواتر ترقی کے مراحل طے کرتے ہوئے آگے بڑھتا رہا۔ ایک ترقی پذیر متحرک اور زندہ اسلامی معاشرہ میں جس طرح دین کے کامل ہونے میں کبھی اختلاف نہیں ہوا اسی طرح شوریٰ کے ذریعہ تغیر پذیر انتظامی امور اور دیگر متبدل نظاموں کو قبول کر لینے میں بھی کوئی اختلاف نہیں ملتا۔

ترقی پذیر قوم کی حیثیت سے ہمارے لئے ہر گھڑی اپنے عمل کا حساب کرنا ضروری ہے تاکہ کوئی غلط اقدام بڑے نقصان کا باعث نہ بن جائے۔ لیکن یہ محاسبہ کسی صورت بھی ہماری "لذت تخلیق" یا "کار نادر" کی راہ میں مزاحم نہیں ہونے پائے۔ کسی کام کے شروع کرنے سے پہلے اس کے ہر پہلو پہ خوب غور کر لینا ضروری ہے لیکن اس کے باوجود اگر غلط فیصلہ ہو جائے تو عناد اور ہٹ دھرمی سے کام لینے کے بجائے فوراً اس سے رجوع کر لینا بہتر ہے۔

ماضی میں بسا اوقات ہماری قیمتی صلاحیتیں اور قوتیں انسانی تجارب سے ظہور میں آنے والے علوم و فنون سے بے جا تصادم میں صرف ہوتی رہی ہیں جن سے ہمیں نقصان پہنچا اور ہماری تیز رفتاری میں خلل واقع ہوتا رہا، حالانکہ ان علوم و فنون اور ان سے پیدا ہونے والے اصول و ضوابط یا مصنوعات و ایجادات انسانیت کے لئے مفید اور اس کی ترقی کی راہ میں ممد و معاون تھے اور ان سے فائدہ اٹھانے میں دینی تعلیم مانع نہیں تھی۔ اب اگر گزشتہ واقعات سے عبرت حاصل کئے بغیر ہم اس پرانے موقف پر جمے رہے تو یہ کسی طرح ہماری حکمت و بصیرت کی دلیل نہ ہوگی۔ کیا اچھا ہو کہ ایسے تصادم پیش آنے پر ہم اپنی اجتماعی رائے معلوم کرنے کے لئے مضبوط و موثر مرکزی شوریٰ کی طرف رجوع کرنے لگیں اور انتشار و خلفشار پیدا کرنے والے طریقوں سے گریز کریں۔

ہمیں اجتماعی، سیاسی، اقتصادی، تعلیمی، تمدنی نیز ان تمام دنیوی معاملات سے عہدہ برآ ہونے کے لئے، جن کا تعلق تجربات سے ہے اور جن کے متعلق دین کی کوئی معین تعلیم یا صریح نص قرآنی نہیں، شوریٰ کی ہدایت کی گئی ہے۔ لہٰذا ضروری ہے کہ ارباب حل و عقد باہمی صلاح و مشورہ سے مناسب قوانین وضع کر کے ان امور میں عوام کی صحیح رہنمائی کرتے رہیں، سابقہ غلطیوں اور نقائص کو دور کر کے جدید تقاضوں کے مطابق ان مسائل کے حل دریافت کرتے رہیں۔ بلاشبہ ایک ایسی قوم جو علم سے دور ہو کر جمود کا شکار اور جدوجہد، حرکت و حرارت اور تغیر و تبدل سے بیزار ہو چکی ہو، جو نئی دنیا معلوم کرنے کے لئے طوفانوں کا مقابلہ کرنے سے زیادہ ساحل پر کھڑے رہنے میں عافیت محسوس کرتی ہو، اسے اصلاحِ حال اور تغیر احوال پہ مائل کرنا آسان کام نہیں ہوتا۔ وہ انہی لیڈروں کو خیر خواہ سمجھتی ہے جو ان کے جامد موقف کی صحت کے لئے دلائل فراہم کریں، اور انہیں کسی قسم کی جدوجہد یا عملی تبدیلی کی دعوت نہ دیں جو انھیں اندھیروں میں محو خواب رکھیں اور روشنی کی کسی

پہلی لہر کے ہراول دستہ میں وہ ملثمین قبائل تھے جنہوں نے ملک میں داخل ہونے کے لئے پُرامن طریقہ یا جنگ
کے بعد فاتحانہ انداز سے مغربی افریقہ میں اسلام پھیلانے کیلئے کوششیں کیں۔ اگرچہ گیارھویں صدی عیسوی میں جدا
قبیلہ کی قیادت میں مرابطین نے جو تحریک شروع کی تھی وہ نہایت قلیل مدّت میں ختم ہو گئی تاہم وہ اسلام کی را
سے اس سب سے بڑی رکاوٹ کو دور کرنے میں کامیاب ہو گئی جو جنوبی علاقوں میں اسلام کی ترقّی کی راہ روکے ہوئے
تھی۔ چنانچہ انہی کے ہاتھوں گھانا کی بت پرست حکومت کا زور ٹوٹا اور وہاں کے بادشاہوں نے اسلام قبول
کر کے خلوص دل سے اس کے لئے کام شروع کیا اور اپنے وسائل سے اسلامی تعلیمات کو پھیلانے لگے۔ اس طرح
گھانا کے باشندوں کی بڑی اکثریت مُسلمان ہو گئی۔ اب مرابطین کے مبلّغین کے لئے یہ ممکن ہو گیا کہ وہ دریائے
سینیگال کے آس پاس اور سینیگال اور نیجر کے درمیانی علاقوں میں اسلام کی تبلیغ کر سکیں۔ مرابطین ہی کے عہد میں
تنبکت کا شہر تعمیر ہوا۔ اور شہر گنی تک اسلام پھیل گیا۔ یہ دونوں سودانی شہر اسلامی ثقافت کے سب سے
بڑے مرکز اور دریائے نیجر کے کناروں پر سودانی تجارت کی دو اہم منڈیاں بن گئے۔ اس مرحلہ پر پہلی اسلا
لہر نہایت قوّت پکڑ گئی تھی۔ گو اس کی رہنمائی کرنے والے بربر نہیں تھے بلکہ وہاں کے مقامی باشندے تھے جنہوں
نے اسلام قبول کر کے اسلامی تہذیب و تمدّن کا بڑا حصّہ اپنا لیا تھا۔ ان میں وہ لوگ بھی شامل تھے جو خالص
زنگی تھے اور وہ بھی جو زنگیوں اور بربریوں کی مخلوط نسل سے تعلّق رکھتے تھے اور اپنے سابقہ سیاسی اور فوجی تجربات
سے فائدہ اُٹھاتے ہوئے انہوں نے مالی، سنگی، برنو، کانم اور ہوسا جیسی وسیع اسلامی سلطنتیں قائم کر دی تھیں (۲) اس
مرحلہ میں ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کس طرح یہ سودانی اسلامی ریاستیں دوسری معاصر اسلامی ریاستوں سے تعلیمات، فوجی نظم
اور اُن کے انتظامی اصولوں سے بہت کچھ اخذ کرتی ہیں۔ وہ عربی زبان کو سرکاری خط و کتابت کا ذریعہ بناتی ہیں
علمی سرگرمیوں کی ہمّت افزائی کرتی ہیں، علماء و فقہا کی سرپرستی کرتی ہیں، مسجدیں اور مدارس قائم کرتی ہیں او
عالم اسلام کے علماء کو خوش آمدید کہتی ہیں۔ اس طرح تنبکت، گنی اور رغاؤ کی یونیورسٹیوں اور ثقافتی مراکز میں اسلا
علوم و فنون کا بڑا چرچا ہونے لگا اور مغربی سودانی علاقوں کے بہت سے طلباء عالم اسلام کے ثقافتی مراکز
مثلاً مصر، مغرب اور حجاز میں تعلیم حاصل کرنے کے لئے جانے لگے (۳)

---

(۲) حسن احمد محمود: الاسلام والثقافة العربية فی افریقیه، ج ۱ص ۲۱۹ - ۲۳۶

(۳) HODGKIN, T, : ISLAM AND NATIONAL MOVEMENTSINWEST AFRICA, JOURANAL OF AFRICAN HISTORY VOL. III, 1962. P.323-4.

چونکہ ان سوڈانی سلطنتوں کی مدت وبقاء کا کم وبیش ہونا ان کے فوجی ساز وسامان کی قوت اور اُنکے انتظامی ستونوں کی سلامتی پر موقوف تھا۔ اس لئے جب ان چیزوں میں خلل پڑ جاتا ملک کو بربری اور زندگی قبائل کی تباہ کاریوں کا سامنا کرنا پڑتا۔ اور اپنا اثر ورسوخ اور غلبہ حاصل کرنے کے لئے وہی کردار ادا کرنا پڑتا جو اُن کے پیش رو وں کا تھا۔ یہ بات کوئی ڈھکی چھپی نہیں کہ مغربی افریقہ کی اسلامی دنیا کو مراکش کے قبضے کی وجہ سے جس نے سولہویں صدی عیسوی کے آخر میں سنغی کی ریاست کو ختم کر ڈالا تھا جس سے اس ملک کے امن وامان کی خرابی کے باعث اقتصادی وثقافی حالات خراب ہوگئے صحرائے افریقہ کی راہ سے ہونے والی سوڈانی تجارت میں گڑبڑ ہوگئی۔ ٹمبکٹ کے علماء بے گھر ہوگئے اور یونیورسٹیوں کا نظام درہم برہم ہوگیا۔ دوسری طرف سیغو جیسی بت پرست ریاستوں کا اثر ورسوخ بڑھنے لگا۔ مراکشی قبضہ کی وجہ سے ان کے یہاں باقی رہ جانے والے بڑے بڑے افسر (شادات) سیغو کے بت پرست بادشاہوں کے زیر نگیں ہوگئے۔ مزید برآں مشرک مملکت میں آباد ہونے والی تمام اسلامی منتشر اقلیتوں کے ساتھ ذمیوں کا سا برتاؤ کیا جانے لگا۔ ان پر جزیہ عائد کردیا گیا۔ اُنھیں شریعت اسلامیہ پر عمل کرنے سے روک دیا گیا۔ وہ ایسے ملکی قوانین کے تابع ہوگئے جو بت پرستانہ رسم ورواج پر مبنی تھے۔ اس وقت کے بیشتر مسلمان امراء اور اُن کے ابن الوقت ماتحتوں نے اس ظلم وجمود کے سائے تلے زندگی گزارنا گوارا کرلیا۔ صرف ایک مختصر سی نیکوکار وتقویٰ شعار جماعت ایسی تھی جسے ایک ایسے مصلح کے ظہور کا انتظار تھا جو مسلمانوں کی صحیح راہنمائی کرے اور دین کو اس پستی سے نکال لے (۵)

یہ اصلاحِ منتظر انیسویں صدی عیسوی کے شروع میں فلانیوں کے ہاتھوں وجود میں آئی۔ یہاں سے وہ دوسری اسلامی لہر شروع ہوتی ہے جس نے سو سال کے اندر مغربی افریقہ میں اسلام اور اسلامی تہذیب کی وہ خدمت کی

WALLIS J.R. : JIHAD FI SABIL ALLAH, ITS DOCTRINAL BASIS (۴)
IN ISLAM AND SOME ASPECTS OF ITS EVOLUTION IN
19TH CENTURY WEST AFRICA JOURNAL OF
AFRICAN HISTORY VOL. VIII, No.3, 1967, P.400

(۵) محمود کعت التنبکتی، تاریخ الفتاش فی اخبار الابدان والجیوش و

جو پہلی لہر سات سو سال کے عرصہ میں نہ کر سکی تھی۔

یہ سب جانتے ہیں کہ انیسویں صدی عیسوی میں اسلامی دُنیا میں تجدیدی تحریکات، پُرامن تبلیغ کے ذریعے اصلاح احوال اور مُسلمانوں کو جمود سے نکالنے کے لئے نہایت پُر خلوص مساعی کی گئیں۔ عُلمائے فلاں کے مجددین کے ہاتھوں ان تجدیدی کوششوں کا دائرہ مغربی سوداں کے علاقوں تک وسیع ہو گیا۔ یہ اصلاحی مساعی تین مختلف تحریکات میں ہمارے سامنے آتی ہیں۔

۱۔ ہوسا کے علاقے میں شیخ عثمان بن فودی کے زیرِ کمان جہاد کی تحریکات۔

۲۔ مہدوی تحریکات جن کا نمونہ ہمیں احمد ولو بو اور ان کے صاحبزادے شیخو احمد و کی ان تحریکات میں ملتا ہے جو سینیگال اور نائیجیریا کے درمیان ماسنہ کے علاقوں میں چلائی گئیں۔

۳۔ تصوّف کی تحریک جو سینیگال میں حاجی عمر بن سعید فوتی کی قیادت میں تیجانی تحریک میں نظر آتی ہیں۔

ہوسا کا علاقہ جہاں پہلی تحریک (تحریک عثمان بن فودی) شروع ہوئی آج کل شمالی نائیجیریا کہلاتا ہے ہوسا ان اقوام کو کہا جاتا ہے جو ہوسا زبان بولتی ہیں (۶) اس خطہ میں سات حکومتیں قائم ہوئیں جن کو ہوسا بکوی (سات ہوسائی ملک) کہا جاتا ہے۔ وہ سات مُلک یہ ہیں (۱) دورا (۲) کانو (۳) زاریا (۴) گوبیر (۵) کتسنا (۶) بیرام (۷) رانو۔ ہوسا کے تمام قبائل بُت پرست تھے (۷)

چودھویں صدی عیسوی میں مالی کے فقہا کے ذریعہ مغرب کی طرف سے بعض اسلامی افکار کی آمد شروع ہوئی۔ اسی کے ساتھ دُوسری اسلامی رو شمال سے المغرب کے فقہا کے ذریعہ آنی شروع ہوئی جن میں مشہور فقیہہ ابو عبداللہ محمد بن عبدالکریم المغیلی بھی شامل تھے (۸)

مشرق کی جانب سے تیسری رو برنو سے آئی اور چوتھی رَو پندرھویں صدی عیسوی کے اواخر اور سولھویں صدی عیسوی کے اوائل میں گئی اور تنبکت کے ان تاجروں کے ذریعہ پہنچی جو کانو اور کتسنا آتے جاتے تھے۔

---

(۶) BOVILLO, E.A: THE GOLDEN TRADE OF THE MOORS, P. 220

(۷) IBID : OP.CIT

(۸) HUNWICK, J.O.: ROLIGION AND STATE IN THE

ں دوران ہوسائی ملکوں کی تجارت وسیع ہوگئی اور یہ تاجر اس علاقے میں مستقل قیام پذیر ہوکر دین اسلام کی
ریس و تبلیغ اور مالکی مذہب کی نشر و اشاعت کرنے لگے[۹] - سولھویں صدی عیسوی میں ہوسائی ریاستوں کے حکومت
نی کے زیر نگیں ہو جانے کی وجہ سے بھی اسلامی رجحانات کی قوت میں اضافہ ہوا - اس مملکت کے زوال
ر تنبکٹ کے مراکشیین کے تسلط میں آجانے کے بعد کانو اور کتسنا نے وہاں سے ترک وطن کرنے والے
ت سے علماء کو خوش آمدید کہا اور ان کی سرپرستی، ہمت افزائی اور مہمان نوازی کی[۱۰] -

لیکن ان تمام کوششوں کے باوجود جو ہوسا میں اسلام پھیلانے کے لئے کی گئیں اسلام وہاں کبھی غالب
یں ہو سکا اور انیسویں صدی عیسوی کے آخر تک بھی وہاں بہت سی بت پرست آبادیاں باقی رہیں[۱۱] اور جلد ہی
سا کے بعض بادشاہوں کی اسلام اور اسلامی ثقافت سے والہانہ وابستگی یکسر ختم ہوگئی، چنانچہ انیسویں
صدی عیسوی میں فلانیوں کے اصلاحی انقلابات سے پہلے یعنی سترھویں اور اٹھارویں صدی عیسوی میں ہمیں
ئی اسلامی سرگرمی نظر نہیں آتی -

تیرھویں صدی عیسوی میں ہوسا کو پرامن ترک وطن کا سامنا کرنا پڑا جس کا ہوسا کی تاریخ پر بہت گہرا اثر
ا، یہ ترک وطن ان فلانیوں کا تھا جو اپنے آبائی وطن سے ملک سینگال میں فوتا تورا آگئے تھے - مہاجرین دو حصوں
ں منقسم ہو گئے - ایک وہ جنہوں نے شہروں میں سکونت اختیار کرلی اور فلانی جدا (مخلوط فلانی) کے نام سے
شہور ہوئے - یہ لوگ شادی بیاہ کے ذریعے ہوسائی قبائل میں گھل مل گئے[۱۲] - ان لوگوں نے اسلام قبول کرکے نہایت
لوص سے اس کی خدمت کی، دوسرے وہ بدوی قبائل تھے جنہوں نے ہوسائی قبائل سے میل جول نہیں رکھا -
لوگ بورورجی (گائے چرانے والے) کے نام سے مشہور ہوئے اور اپنے بت پرستانہ مذہب پر قائم رہے

---

۹ - WALDMAN, M.R. : THE FULANI JIHAD, JOURNAL OF AFRICAN HISTORY, VOL. IV. 1965, P. 333

۱۰ - حسن احمد محمود - الاسلام والثقافۃ العربیۃ فی افریقیا - ۲۷۵

۱۱ - WALDMAN, J.O. OP. CIT.

۱۲ - FAGE, J. D. : AN INTRODUCTION TO THE HISTORY OF WEST AFRICA, P 35

اٹھارویں صدی کے اواخر میں فلانی جدّا نے ہوسا کے باشندوں میں ایک نہایت اہم عنصر کی حیثیت اختیار کرلی۔ ان میں سے بہت سے اپنی ذہنی استعداد اور صلاحیتوں کے بل بوتے پر حکومت کے اعلیٰ ترین عہدوں پر فائز ہوئے[13]۔

انیسویں صدی میں ہوسا کی اصلاحی تحریکات کے قائد شیخ عثمان بن فودی تھے[14]۔ عثمان بن فودی کا سلسلۂ نسب اس فلانی قوم سے ملتا ہے جو تیرہویں صدی عیسوی میں فوتا تورا اور سینیگال میں اپنے آبائی وطن کو چھوڑ کر چلے آئے تھے۔ ان کا خاندان ہوسا میں مستقلاً آباد ہوگیا تھا۔ عثمان بن فودی ۱۷۵۴ء کے لگ بھگ مملکت گوبیر کے ایک گاؤں طفل میں پیدا ہوئے۔ ان کی نشو ونما دینی ماحول میں ہوئی اس لئے کہ ان کے آبا و اجداد دسنے قدیم زمانے سے ہی اسلام قبول کرلیا تھا۔ ان کے والد اور خاندان کے دوسرے افراد علمی کاموں میں مصروف رہتے تھے۔ عثمان بن فودی نے ابتدائی دینی اسباق اپنے والد محمد، اپنی والدہ حوّاء اور اپنی دادی رقیہ سے حاصل کئے۔

انھوں نے عربی زبان، فقہ اور حدیث اغادس اور ہوسا میں اپنے زمانے کے علماء سے پڑھی۔ جبریل بن عمر غالباً ان کے وہ استاد ہیں جنہوں نے ان پر قوی اثرات چھوڑے[15]۔ بعد میں عثمان بن فودی نے حجاز کا سفر کیا۔ وہاں وہ وہابی اصولوں سے بہت متاثر ہوئے۔ یہی وہ اصول تھے جن کی وجہ سے ان کے دل میں اپنے ملک کے معاشرہ کی اصلاح اور ہوسا میں مروّجہ بدعات و خرافات کے خلاف جنگ کرنے کی شدید خواہش بیدار ہوئی اس لئے کہ ان کے وطن میں اسلامی تعلیمات اور بت پرستانہ رسوم و عادات باہمدگر مل گئی تھیں اور کچھ

---

[13] BOVILLE, E.A.: THE GOLDEN TRADE OF THE MOORS, P.224, BIVAR, A.D.D.H.: WATHIQAT, J.A.H: VOL. II NO.2. 1961, P.235

[14] عرف باسم "عثمان دان فودیو" اسمه: ابن الفقیہ، واسمہ عثمان بن محمد بن صالح . ومن القاب التشریف التی تلقب بها: نور الزمان، ومجدد الاسلام، والشیخ،

[15] WALDHAN OP. CIT P.337 -

مسلمان اپنے دین سے مرتد ہو گئے تھے [۱۶]۔

۱۷۷۵ء میں عثمان بن فودی نے اپنی تبلیغ وہابیوں کے طرز پر شروع کی۔ یہ موعظۂ حسنہ کے ذریعے دین کی دعوت تھی۔ ان کے اصلاحی طریقۂ کار سے اسلامی معاشرہ کو خلفائے راشدین کے زمانے کی پہلی سی سادگی اور روحانی پاکیزگی کی طرف لے جانے کی شدید خواہش کا اظہار ہوتا ہے۔ انہوں نے قرآن، سنت اور اجماع سے ماخوذ شریعت اسلامیہ کو ازسرِ نو زندہ کرنے کی دعوت دینا شروع کی۔ [۱۷]

جب ان کے مریدین اور متبعین کی تعداد زیادہ ہو گئی تو انہوں نے اپنی دعوت کو دوسرے مرحلہ میں لے جانا چاہا اور اپنی پشت پناہی کے لئے کسی بادشاہ کے ساتھ تعلقات استوار کرنے کے بارے میں سوچنے لگے۔ چنانچہ وہ اس زمانے میں ہوسا کے سب سے طاقتور بادشاہ نافنا شاہ گوبیر کے پاس پہنچے۔ یہ ایک بت پرست بادشاہ تھا۔ انہوں نے اس کے سامنے اسلام کی حقیقی تعلیمات پیش کیں، اور اس سے دینی شعائر وحدود کے احیاء اور لوگوں کے درمیان عدل قائم کرنے کی درخواست کی! ابتدا میں نافنا نے ان کی درخواست قبول کرلی اور انہیں اپنے دربار میں مسندِ ارشاد و فتویٰ سونپ دی [۱۸] لیکن ان سرکاری تعلقات کی وجہ سے بعض حاسد علماء ان پر نکتہ چینیاں کرنے اور ریاکاری و طلب جاہ کی تہمتیں لگانے لگے۔ ان لوگوں نے بادشاہ کے ہاں بھی ان کی شکایتیں کیں جس کی وجہ سے ان کے اور بادشاہ کے درمیان کچھ شکر رنجی ہو گئی [۱۹]۔ اور شیخ وہاں سے زمفرہ اور کیبی چلے آئے جہاں انہوں نے تبلیغ اسلام میں پانچ سال بسر کئے۔ اور ان کے ہاتھ پر متعدد بت پرستوں نے اسلام قبول کرلیا اور بہت سے مرتدین نے بھی توبہ کرلی۔

گوبیر کا حکمران شاہ نافنا شیخ کے معاونین کی روز افزوں تعداد کو دیکھ کر گھبرا گیا۔ اور اس کے غیظ و غضب کا کوئی ٹھکانہ نہ رہا۔ چنانچہ اس نے حکم جاری کر دیا کہ صرف وہ لوگ دین اسلام پر قائم رہ سکتے ہیں جن کے والدین مسلمان تھے۔ رہے وہ لوگ جن کے اپنے والدین مسلمان نہیں تھے وہ دوبارہ بت پرست ہو جائیں

---

[۱۶] آدم عبداللہ الالوری: الاسلام فی نیجیریا، ۳۱۔

[۱۷] WALLIS, J. R, J.A.H. VIII No 3. 1967. P. 408

[۱۸] آدم عبداللہ الالوری: الاسلام فی نیجیریا۔ ص ۳۷۔

[۱۹] المصدر السابق۔

جو اُن کے آبا ؤ اجداد کا اصل دین ہے۔ (۲۰)

اس علم کو سُن کر شیخ اور ان کے انصار کے غم و غصّہ کی انتہا نہ رہی اور انہوں نے ہجرت، جہاد فی سبیل اللہ اور دین کی مدافعت کرنے کی تیاریاں شروع کر دیں۔ نافتا کی وفات کے بعد اس کا بیٹا یونفا تخت نشین ہوا۔ یہ شخص اگرچہ شیخ عثمان کا شاگرد تھا لیکن بت پرستی کی حمایت میں اپنے باپ سے کم نہیں تھا۔ یونفا نے شیخ کی قوت اور ان کے ساتھیوں کی نفری بڑھنے میں اپنے تخت کے لئے خطرہ محسوس کیا۔ اس لئے اس نے شیخ کو دھوکہ سے قتل کرا دینے کی سازش کی لیکن شیخ سے چھٹکارا حاصل کرنے کے لئے بادشاہ کی تدابیر الٹی ان کے معاونین اور شاگردوں کی تعداد کے بڑھنے کا سبب بن گئیں اور وہ اپنے معاصرین کی نظر میں قومی بطل قرار پا گئے (۲۱)

بادشاہ نے شیخ کو تنہا ملک چھوڑنے کا حکم جاری کر دیا تاکہ اسکی رعایا شیخ کے گرد جمع ہو کر اس کی سرداری کے لئے خطرہ نہ بن سکے۔ فروری ۱۸۰۴ء میں شیخ عثمان بن فودی اپنے مخلص متبعین کی ایک جماعت کے ہمراہ صحرا کے اطراف کے ایک شہر جودو کی طرف ہجرت کر گئے۔ شیخ نے اپنے انصار کے لئے اس ہجرت کو دار الکفر سے دار الہجرت کی طرف روانگی قرار دیا (۲۲)

اسی سال جون کے مہینے میں شیخ عثمان کے ساتھیوں نے گوبیر کے بادشاہ اور اس کے حلفاء کی سختیوں پر فتح حاصل کر لی۔ فلانیوں کے بہت سے دیہاتی اور شہری قبائل نے ان کی دعوت کو لبیک کہا اور ان کے لشکر میں شامل ہو کر حمایت دین کی غرض سے جنگ کرنے کے لئے ان کی ہجرت گاہ میں پہنچ گئے اور ان سے اللہ و رسولؐ کی اطاعت اور جہاد یا موت پر بیعت کر لی اور ان کو امیر المومنین تسلیم کر لیا۔ (۲۳)

شیخ عثمان بن فودی نے اعلان جہاد کر کے اپنے چودہ ساتھیوں کو جھنڈے عطا کئے۔ گوبیر کے بادشاہ کی شکست کی وجہ سے ہوسا بھر میں خوف و ہراس اور ابتری پھیل گئی اور بادشاہ نے ہوسا کے تمام بادشاہوں

---

(۲۰) SMITH M.G. THE JIHAD OF SHEHU DAN FODIO ISLAM TROPICAL AFRICA, P. 415

(۲۱) BOVILLE, E.A.: OP. CIT, P. 225

(۲۲) SMITH M.G : OP. CIT. P. 415

(۲۳) BOVILLE, E.A : OP. CIT. P. 225

ں سے جنگ کرنے پر آمادہ کرنا شروع کیا (۲۴)، گوبیر کے دارالحکومت کلا وہ پر قبضہ کرنے کیلئے فلانیوں
کوششیں کیں۔ ۱۸۰۸ء میں کلاوا کے فلانیوں کے قبضے میں آنے سے قبل ہی فلانی فوجیں زاریا
ء) اور کتسنا اور کانو (۱۸۰۵ء) پر قابض ہو چکے تھے (۲۵)

بیر ہاتھ سے نکل جانے کے بعد ہوسا کے ملکوں میں اتنی قوت باقی نہ رہی تھی کہ وہ فلانیوں کے سامنے
۱۸۱۰ء میں قریب قریب ان سب کو شکست ہوگئی، یہاں تک کہ ہوسا کے ساتوں ممالک
ان بن فودی اور اُن کی جماعت کے قبضہ میں آگئے۔ (۲۶)

شیخ عثمان بن فودی کا خیال تھا کہ ان کی اصلاحی تحریک برنو میں بھی عام ہونی چاہیئے چنانچہ ۱۸۰۸ء
نہوں نے برنو پر حملہ کر دیا اور وہاں کے دارالحکومت پر قابض ہو گئے۔ لیکن شیخ محمد امین الکانمی
ں کے لشکر کا کامیاب مقابلہ کرنے اور ان کو برنو سے نکال دینے میں کامیاب ہو گئے اور صرف
لیسے دُور دراز علاقے فولانیوں کے قبضے میں رہ گئے جو برنو کی مغربی سرحد سے متصل تھے (۲۷)

س طرح فلانیوں نے اپنے جہاد کا آخری مرحلہ ۱۸۱۰ء میں طے کر لیا۔ اور ایک ایسی اسلامی
ت کی بنیاد ڈالی جس کا رقبہ ہوسا کے تمام ممالک پر مشتمل تھا شیخ عثمان نے سوچا کہ انتظامی اور
معاملات کو اپنے بیٹے محمد بلو اور اپنے بھائی وزیر عبداللہ بن فودی کے سپرد کر دیں۔ چنانچہ
نے ملک کا انتظام ان دونوں میں تقسیم کر دیا۔ مشرقی علاقہ جس کا دارالحکومت سکوتو تھا
انتظام میں دیا اور مغربی علاقہ کا حاکم عبداللہ کو بنایا جس کا دارالحکومت گنبی کے صوبہ میں جواندو
ء۔ خود اپنے لئے شیخ عثمان نے یہی پسند کیا کہ درس و تدریس، تبلیغ اسلام اور لوگوں کو دین سکھانے

BOVILLE, E.A. : OP. CIT. P.P. 225–6

SMITH M.G : OP. CIT. P. 416

BOVILLE. E.A. : OP. CIT. P. 226.

FAGE. J D : OP. CIT. 35.

BOVILLE. E.A : OP. CIT. P. 227

IBID. OP. CIT

کے لئے وقف رہیں ۔ اور رُوحانی قیادت پر اکتفا کریں ۔ چنانچہ انہوں نے سکوتو کو اس مقصد کے لئے اپنا رُوحانی مرکز بنایا ۔

۱۸۱۷ء میں شیخ عثمان کے انتقال کے بعد ان کے صاحبزادے محمد بلو سے بحیثیت امیرالمؤمنین بیعت کی گئی ۔ (۲۹)

عثمان فودی کی زیر قیادت چلائی جانے والی اس مجاہدانہ تحریک کی اصل قدر و قیمت کے بارے میں محققین مختلف الرآئے ہیں ، ہوگبن HOGBEN کی رائے ہیں فلانیوں نے دین کو محض دنیا حاصل کرنے کے لیئے ایک وسیلہ کے طور پر اختیار کیا تھا اور ہوسا کے بادشاہوں کے خلاف جو ان لوگوں پر مظالم توڑتے اور ان کے حقوق ان سے روکتے تھے دین کا استحصال کیا تھا ۔ وہ مزید کہتا ہے کہ یہ جہاد مسلمان اور بُت پرست فلانیوں کی جانب سے قومی تحریک تھی جو گوبیر کے بادشاہ یونفا کے خلاف اس لئے شروع کی گئی تھی کہ وہ اُن کو ختم کر ڈالنا چاہتا تھا ۔ چنانچہ اس جہاد کے خاتمہ پر بُت پرست فلانی دوبارہ اپنی چراگاہوں میں زندگی بسر کرنے لگے جبکہ فلانیوں کے علما ، اور قائدین نے شیخ عثمان بن فودی کی قیادت میں پُرانے حکّام کو نکال دینے اور عہدوں کو باہم تقسیم کرنے کے لیئے دین کا استحصال کیا ۔ (۳۰)

لیکن یہ رائے ہمارے اس علم سے ہم آہنگ نہیں جو جذبۂ جہاد اور مقاصد جہاد کے بارے میں ہم جانتے ہیں اس لحاظ سے وہ اصلاح کی ایک پُرخلوص کوشش اور بلا امتیاز قومیّت سرکشوں کے خلاف جہاد[۳۱] تھا ۔ اور اس کا ثبوت یہ ہے کہ اس جہاد نے ہوسا اور فلان کو ایک دُوسرے سے ملا دیا تھا ۔ کمانڈروں اور علم برداروں کو نکال کر ہوسا کے مجاہدین کی تعداد فلانی مجاہدین سے کم نہ تھی (۳۲) جو وہ علم برداروں میں کم از کم ایک ہوسانی تھا ۔[۳۳]

---

۲۹ ۔ حسن احمد محمود : نفس المصدر ، ص ۲۹۱

۳۰ ۔ HOGBEN, S.G : THE MOHAMMEDAN EMIRATES OF NIGERIA P. 110

C.F. SMITH, M.G : THE JIHAD. P. 409

۳۱ ۔ SMITH, M.G : THE JIHAD, P. 409

۳۲ ۔ IBID. OP. CIT.

۳۳ ۔ ALLAN BURNS, HISTORY OF NIGERIA P. 46

وسا میں بھی تمام فلانیوں نے عثمان بن فودیؒ کے ساتھ جہاد میں شرکت نہیں کی۔ ان میں سے ایک گروہ نے ہوسا
دشاہوں کے ساتھ رہ کر جنگ کی اور دوسرا گروہ غیر جانبدار رہا۔ خود مقامی باشندوں میں بہت سے لوگ
ں نے یہ سمجھا کہ یہ جہاد اعلائے کلمۃ اللہ کی غرض سے ہو رہا ہے وہ اپنے ہم وطنوں کے خلاف بلا امتیاز فلانی اور
سانی تحریک جہاد میں شامل ہو گئے (۳۴)

یہ تحریک جہاد صرف بت پرستوں (کافروں) ہی کے خلاف نہ تھی بلکہ مرتدوں اور ان حدود فراموش
لمانوں کے خلاف بھی تھی جو اسلام میں مشرکانہ رسوم ملائے ہوئے تھے۔ اس سلسلے میں شیخ عثمان بن فودی نے
ہویں صدی عیسوی میں توات کے مشہور فقیہہ شیخ مغیلی کی اس رائے کو اختیار کیا تھا جو انہوں نے اپنی ایک
نیف میں ان لوگوں کے متعلق ظاہر کی ہے جن سے لڑنا اور جہاد کرنا مسلمانوں پر فرض ہے۔ اس قسم کے لوگ
ں (۱) کافر (۲) دین اسلام سے پھر جانے والا (مرتد) (۳) وہ شخص جو اسلام کا دعویٰ کرنے کے باوجود اسلام
ساتھ کفر و شرک کی آمیزش کرتا ہے[۳۵]۔ چنانچہ شیخ عثمان بن فودی نے ہوسا کے بادشاہوں کو تیسرے گروہ میں
رکر کے ان کے خلاف جہاد کرنا مسلمانوں پر فرض قرار دیا۔ جہاد کا اولین مرحلہ اچھی بات اور موعظۂ حسنہ سے
روع ہوا۔ جب یہ مفید ثابت نہ ہوا تو جہاد کا دوسرا مرحلہ شروع کرنا پڑا۔ اور انہوں نے اپنے متبعین کے لئے
رتعالیٰ کے اس فرمان پر عمل کرتے ہوئے ہجرت کو ضروری قرار دیا۔

ن الذین توفاھم الملئکۃ ظالمی انفسھم قالوا فیم کنتم قالوا کنا مستضعفین
ی الارض الآیہ۔

(ترجمہ) جو لوگ دشمنوں کے ساتھ رہ کر اپنے ہاتھوں اپنا نقصان کر رہے ہیں، ان کی روح قبض کرنے کے
فرشتے ان سے پوچھیں گے "تم کس حال میں تھے؟" (یعنی دین کے اعتبار سے تمہارا حال کیا تھا) وہ جواب
کہیں گے "ہم کیا کرتے؟ ہم ملک میں دبے ہوئے اور بے بس تھے (یعنی بے بسی کی وجہ سے اپنے اعتقاد
کے مطابق زندگی بسر نہیں کر سکتے تھے) اس پر فرشتے کہیں گے (اگر تم اپنے ملک میں بے بس ہو رہے تھے تو)
خدا کی زمین وسیع نہ تھی کہ کسی دوسری جگہ ہجرت کر کے چلے جاتے؟" غرضیکہ یہ وہ لوگ ہیں جن کا ٹھکانہ دوزخ

---

۳۴ IBID. OP. CIT. P. 46

۳۵ SMITH, M.G. : THE JIHAD. P. 414

ہوا اور دوزخ کیا ہی بُرا ٹھکانہ ہے۔ مگر ہاں جو مرد، عورتیں، بچے ایسے مجبور اور بے بس ہوں کہ کوئی چارۂ کار نہ رکھتے ہوں اور نہ (ہجرت کی) کوئی راہ نہ پاتے ہوں تو اُمید ہے کہ اللہ (ان کی معذوری دیکھتے ہوئے) اُنہیں معاف کر دیگا، اور اللہ معاف کر دینے والا بخش دینے والا ہے۔ اور (دیکھو) جو کوئی (اپنا گھر بار چھوڑ کر) راہ خُدا میں ہجرت کریگا اُسے زمین میں بہت نجات گاہیں اور کُشادگی ملے گی (معیشت کی نئی نئی راہیں اس کے سامنے کُھل جائیں گی) اور جو کوئی اپنے گھر سے اللہ اور اُس کے رسولؐ کی طرف ہجرت کرکے نکلے اور پھر راستہ ہی میں اسے موت آجائے تو اس کا اجر اللہ کے حضور ثابت ہو گیا (وہ اپنی نیّت کے مطابق اپنی کوشش کا اجر ضرور پائے گا) اور اللہ بڑا بخشنے والا مہربان ہے۔[36]

محمد بلو نے اپنی کتاب " انفاق المیسور" میں تین صورتیں ایسی بیان کی ہیں جن میں مُسلمانوں کے لئے لڑنا اور جنگ کرنا ضروری ہو جاتا ہے، وہ تین صورتیں یہ ہیں (۱) امیر المومنین کی فرمانبرداری کے لئے (۲) مُسلمانوں کی جماعت کے دفاع کے لئے اور (۳) دشمنوں کے ہاتھوں سے مُسلمان قیدیوں کو خلاصی دلانے کیلئے۔[37]

شیخ عثمان بن فودی کی اس اصلاحی تحریک کو جہاں ہوسا کے بادشاہوں کی طرف سے شدید مخالفت کا سامنا کرنا پڑا وہاں بعض معاصر علماء و فقہاء کی تنقیدیں بھی سُننا پڑیں ان ناقدین میں سرفہرست شیخ محمد الکانمی تھے۔ جو اپنے زمانے کے ممتاز عالم اور یگانہ علمی شخصیت تھے۔ شیخ کانمی نے شیخ عثمان بن فودی پر الزام لگایا کہ وہ دُنیوی جاہ و مرتبت کے حصول کے لئے دین کا استعمال کر رہے ہیں۔

شیخ کانمی نے اسلامی جماعت کے نقطۂ نظر اور ان کے دشمنوں کے ہاتھوں ان کی تکالیف کو تو تسلیم کر لیا اُن تکالیف کو جنگ کے جواز کے لئے کافی نہ سمجھا۔[38] اس کے برخلاف عثمان بن فودی نے کانمی اور ان کے علماء و فقہاء پر نفاق کا الزام لگایا۔ اس لئے کہ وہ مُسلمانوں کی جماعت کے خلاف ہوسا کے بادشاہوں کا ساتھ دے رہے تھے۔[39]

---

[36]۔ سورۃ النساء، آیات ۹۷، ۹۸، ۹۹

[37]۔ SMITH, M.G : THE JIHAD P. 414

[38]۔ BOVILLE, E. A : OP CIT. P. 230

[39]۔ WILLIS, T.R : T.A.H. VIII. NO 3 1967 P. 414

شیخ عثمان بن فودی نے جہاد کے بارے میں اپنے طرزِ عمل کو ایک یادداشت[۴۰] میں جسے انہوں نے سودانی مسلمانوں میں نشر کیا نصاف واضح طور پر بیان کیا ہے۔ یہ یادداشت اسلامی جماعت کے لئے قابلِ عمل دستور کا درجہ رکھتی ہے شیخ عثمان بن فودی نے اس یادداشت میں جماعت کی طرف سے امیر یا نائبین امیر کی اطاعت، مسلمانوں کے لئے ہجرت واجب ہونے کے اصول، دارالاسلام اور دارالحرب کا فرق، کفار کی تعریف اور کن کن کافروں سے مسلمانوں کے لئے جنگ کرنا ضروری ہے (مسلسل)

---

۴۰ نشرت هذه الوثيقة مصورة بالزنكغراف ومعها ترجمة انجليزية في :

A.D.D. H.BIVAR, THE WATHIQAT AHL AL-SUDAN

A MANIFESTO OF THE FULANI JIHAD JOURNAL

OF AFRICAN HISTORY, II, NO. 2.1961, PP. 233-236

○

لقیہ :- **نظرات**

آگاہ کیا جائے، ان میں ایمانی واخلاقی جرأت کو بیدار کیا جائے تاکہ کوئی خودغرض و مصلحت کوش گروہ ان کا استحصال کرنے میں کامیاب نہ ہو سکے۔

ہمیں اپنے تمام دکھ درد کا مداوا انتخاب میں نظر آرہا ہے۔ ایسا آزادانہ و منصفانہ انتخاب جو باشعور عوام کی طرف سے مخلص، معاملہ فہم، صحیح اور درد مند نمائندوں کو کامیاب بنائے، تاکہ یہ نمائندے مل بیٹھ کر ایک دوسرے پر کیچڑ اچھالنے کے بجائے سنجیدگی سے سر جوڑ کر عوام کے حقوق کی ضمانت دینے والا قابلِ عمل اسلامی آئین بنانے پر توجہ دیں اور قوم کو بھیانک مستقبل سے نجات دلانے میں کامیاب ہو جائیں۔

تاریخ اسلام میں

معاشی مسائل کے حل سے متعلق بعض منفرد نظریات

علال الفاسی ~~~~ ترجمہ: **محمود احمد غازی**

کتاب وسنت پر مبنی اسلام کا صاف ستھرا معاشی نظریہ پیش کرنے سے قبل ہم چاہتے ہیں کہ چند ایسے اہم شاذ نظریات کا ذکر کر دیں جو اسلامی تاریخ کے ادوار میں اہل سنت یا اہل بدعت کی طرف سے پیش کیے گئے۔[1] اس طرح ہماری نظروں کے سامنے سے پردہ اٹھ جائے گا۔ اور ہمیں نظر آنے لگے گا کہ جدید نظریات جن کی طرف آج بہت سے لوگ دعوت دے رہے ہیں دراصل وہ اجتماعی مشکلات کو تقسیم معیشت کے ذریعے حل کرنے کی بعض قدیم فکری کوششوں کا محض ایک جدید مظہر ہیں۔

سب سے پہلے یہ بتا دینا ضروری ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں مکہ تجارتی، علمی، ادبی، د [illegible] اشرافیت (ARISTOCRACY) کے زیر تسلط تھا۔ یہ اشرافیت جو بعض عرب [illegible] کی طرف سے ان احوال کے استحصال کا نتیجہ تھی جو لوگوں کے لیے تعمیر شدہ خدا کے پہلے گھر کے [illegible] عزت واحترام سے پیدا ہو گئے تھے۔ یہ لوگ بیت اللہ کے متولی اور کعبہ کے نگہبان ہونے کی [illegible] سے غیر قریشی قافلوں پر عرب قبائل کی طرف سے کیے جانے والے حملوں سے محفوظ رہ کر [illegible] شام اور جزیرۃ العرب کے درمیان مال تجارت کی درآمد و برآمد کرتے رہتے تھے۔ اس طرح [illegible] ایسی زبردست سرمایہ داری وجود میں آگئی جس نے بت پرستی اور جاہلیت کی روح کو تقویت [illegible] اسلام نے آکر کمزوروں کے دلوں میں ایک عظیم الشان تاریخی انقلاب برپا کر دیا انہیں خدائے لاشریک لہ کے سامنے جھک جانے کی دعوت دی اور اس خطا کار اقتدار کو بے اثر بنا [illegible]

---

[1] اسلام کے معاشی نظریہ پر مشتمل باب کا ترجمہ فکر و نظر بابت مئی ۱۹۷۰ء میں گزر چکا ہے

۔ انہیں ایسے اوہام و خرافات کا بندہ بنا ڈالا تھا جو نہ عقلاً درست تھے نہ مذہباً جائز۔ اس نے
و یہ حق دیا کہ وہ دولت مندوں سے ان کے اس مال میں سے جو اللہ تعالیٰ نے انہیں دیا ہے اپنا
ملب کریں۔ صدقہ و خیرات کے ذریعے نہیں بلکہ اس واجب الادا زکوٰۃ کے ذریعے جس کے انکار
والے سے جنگ بھی کی جائے گی۔ قرآن حکیم نے پورے اہتمام سے اس معاشی نظام کو پیغام مرگ
یا ہے جو پہلے سے وہاں رائج تھا۔ چنانچہ اس نے سود کو حرام قرار دیا۔ احتکار (اجارہ داری)
غت کی اور یہ بھی ضروری ٹھہرایا کہ معاشرہ میں دولت کی گردش صرف دولت مندوں ہی کے
یان نہ رہ جائے۔ اس طرح بہت سی قرآنی آیات اور احادیث نبویہ کی شرح و تاویل کا میدان کھل
۔ چنانچہ بہت سے صحابہ ذخیرہ اندوزی کو بالکل ہی ممنوع سمجھنے لگے، حتیٰ کہ ایسی صورت میں بھی
ب کہ کوئی شخص اپنی کسی چیز کو فروخت کر ڈالنے کی کوئی فوری ضرورت ہی محسوس نہ کرے۔ رسول اللہ
ی اللہ علیہ وسلم اور حضرات شیخین کے وصال کے بعد حالات اور بدل گئے۔ فتوحات کی کثرت کی وجہ
ہ مسلمانوں کے پاس مال و دولت کی بہتات ہو گئی اور بعض صوبائی گورنروں اور ان کے نائبین کو
ہشاتِ نفسانی نے آ لیا، ان لوگوں نے دولت سمیٹنا اور اسے جمع کرنا شروع کر دیا۔ ان میں وہ زہد
ع باقی نہ رہا تھا جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے اُن صحابہ اخیار میں پایا جاتا تھا جنہوں نے
کے بعد بدعات کا ارتکاب نہیں کیا تھا اس طرح طبقاتی امتیازات کی ابتدا ہو گئی ایک طبقہ
ئی فقیر اور دوسرا انتہائی آسودہ و غنی وجود پذیر ہو گیا۔ پہلے طبقے میں دوسرے طبقے پر نکتہ چینیاں
ے کا جذبہ پیدا ہو گیا اور وہ جمع ہو کر ایک ایسے قائد کا انتظار کرنے لگے جو اس دولت مندی
کرنے میں جس کی مثال پہلے نہیں ملتی اور قرآن کی تعلیمات پر مبنی اسباب معیشت میں مساوات
البہ کرتے ہیں ان کی راہنمائی کرے۔

اس قسم کی پہلی اجتماعی تحریک جنت کی خوش خبری پائے ہوئے صحابیوں میں سے ایک
صحابی حضرت ابوذر غفاری رضی اللہ عنہ کے جھنڈے تلے شروع ہوئی۔ یہ بزرگ فقرائے

علامہ اقبال مرحوم فرماتے ہیں: ؎
ہست قرآن خواجہ را پیغامِ مرگ — دستگیر بندۂ بے ساز و برگ (مترجم)

عرب میں سے اسلام قبول کرنے والوں کے مقدمہ میں تھے۔ اپنے طور طریق اور اصول کی پابندی میں بڑے متشدد تھے۔ دعوتِ اسلام قبول کرنے کے بعد جب انھوں نے دیکھا کہ مسلمان ابھی تک اپنے اسلام کو چھپا رہے ہیں تو انھوں نے مشرکینِ مکہ کے اجتماع میں ببانگِ دہل کلمۂ شہادت کا اعلان کر دیا۔ اس کی پاداش میں انہیں جو اذیتیں پہنچیں وہ نہ ان کو اپنی بات کے پوشیدہ رکھنے پر آمادہ رکھ سکیں اور نہ اپنے مؤقف سے ہٹ جانے پر۔ حضرت ابوذرؓ کی یہ حق گوئی و بیباکی آخر دم تک قائم رہی۔ مکہ جیسے شہر میں بھی ان کا قیام انہیں اپنے لئے کسی قسم کی دنیوی خوشحالی اور زیب و زینت حاصل کرنے کے لئے تیار نہ کر سکا۔ حضرت ابوذرؓ کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی احادیث اور قرآن کی ان آیات میں جو زہد و قناعت اور دوسروں کی خبر گیری کا سبق دیتی ہیں وہ سب کچھ مل جاتا تھا جو اُن کی روحانی فطرت اور انسانیت پسند طبیعت کے تقاضوں کو پورا کر دے۔ اس سلسلے میں انھوں نے اپنی ایک مخصوص رائے قائم کر لی تھی جس کو مسلمان سنتے تو اس کی تعظیم کرتے تھے اور جب وہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے گوش گزار ہوتی تو آپؐ نہ اس پر اعتراض فرماتے اور نہ اس کو کوئی واجب العمل رائے قرار دیتے جس کا سب ہی اتباع کریں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نزدیک حضرت ابوذر رضی اللہ عنہ کا جو مقام تھا وہ غالباً اس حدیث سے زیادہ وضاحت کے ساتھ اور کہیں نہیں ملے گا۔" رحم اللہ اباذر یعیش وحدہ ویموت وحدہ ویبعث وحدہ" (اللہ ابوذر پر رحم فرمائے یہ تنہا زندگی گزاریں گے تنہائی میں مریں گے اور روزِ حشر تنہا اٹھائے جائیں گے) مطلب یہ ہے کہ جندب (ابوذر) غفاری اپنی [illegible] رائے میں منفرد حیثیت رکھتے تھے اور اس طریقۂ کار پر عمل نہیں کرتے تھے جس پر عمل کرنا عام مسلما[illegible] کے لئے بھی آسان ہو۔ لیکن بایں ہمہ وہ دائرۂ دین میں چل رہے تھے اور دینِ حنیف کی رہنمائی [illegible]

[illegible]

[illegible]

[illegible] حاصل کر سکتا ہے [illegible]

[illegible] چنانچہ اپنے اس [illegible]

[illegible]

حضرت ابوذرؓ کا خیال تھا کہ کسی مسلمان کو ایک دن رات کی خوراک یا راہِ خدا میں خرچ کی جانے والی یا آخرت کا سامان تیار کرنے والی چیز سے زائد کسی شئے کو اپنی ملکیت میں نہیں رکھنا چاہیئے۔ منقول ہے کہ وہ اکثر فرمایا کرتے تھے۔ "اپنے مال کو دو درہم بنالو، ایک درہم آخرت کے لئے اٹھا رکھو اور ایک درہم اپنے گھر والوں پر خرچ کر دو۔ تیسرا درہم تمہیں نفع نہیں نقصان پہنچائے گا لہذا اس کی تلاش میں نہ رہو۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں ان کی اس دعوت کا عملی طور پر کوئی گہرا اثر نہ پڑا لیکن اس سلسلے میں ہمارے لئے اہم بات یہ جاننا ہے کہ اسلام میں کس قدر وسعت و رواداری ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی کشادگیٔ قلب کا کیا حال تھا۔ اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ اگر کوئی شخص دائرۂ اسلام میں رہ کر حضرت ابوذرؓ جیسے خلوص سے ملکیت کی حرمت کا دعویٰ کرے تو وہ دین سے خارج یا شریعت سے بعید نہ ہوگا، اگرچہ اصولی طور پر اور آئندہ پیش کی جانے والی شرائط کے مطابق اسلام کا صحیح نظریہ ملکیت کے جواز ہی کا ہے۔ اس میں وہی حکمت ملحوظ ہے جو اس اسلامی اصول میں ہے کہ عوام کو مصادرِ دین کی فہم و تاویل کا حق دے کر انہیں قانون سازی میں شریک کر لیا جائے۔

حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے زمانے میں مسلمانوں پر کڑا وقت آگیا۔ حضرت ابوذرؓ مسلمانوں کی مقصد فراموشی اور ترکِ واجبات کو نہ دیکھ سکے اور شام چلے گئے جہاں انھوں نے حضرت معاویہؓ اور ان کے درباریوں کے ٹھاٹ باٹ دیکھے جس سے انہیں مزید کوفت ہوئی۔ انھوں نے سنا کہ حکامِ مملکت فے کو "مال اللہ" کہتے ہیں اور یہ نام انھوں نے اس مال کے مسلمانوں کا ہونے اور ان کے درمیان تقسیم کئے جانے میں مانع خیال کیا۔ چنانچہ حضرت ابوذرؓ نے اس غلطی کی اصلاح کے لئے مردانہ وار جہاد کیا اور کہا: "فے مالِ اُمت ہے لہذا افرادِ اُمت کے درمیان اسے تقسیم کر دینا واجب ہے"۔ بعد ازاں انھوں نے ملکیت کی حرمت اور اجارہ داری و ذخیرہ اندوزی کی ممانعت کے لئے [illegible] کو پھیلانا شروع کیا۔ چنانچہ ان کے اردگرد فقراء جمع ہونے لگے اور عوام ان کے ہم خیال [illegible] کی طبیعت صلح پسند نہ ہوتی تو وہ حضرت معاویہؓ اور ان کے ساتھیوں کے [illegible] انقلاب کے شعلے بھڑکا دیتے لیکن امیر معاویہؓ نے انہیں شام سے نکال دیا، [illegible] کو ربذہ میں جلاوطن کر دیا جہاں تنہائی کی حالت میں ان کا انتقال ہو گیا۔

پروفیسر احمد امین کا خیال ہے کہ حضرت ابوذرؓ کے افکار مشہور یہودی عبداللہ بن سبا کے نظریات سے متاثر تھے، وہ طبری کی اس روایت سے استدلال کرتے ہیں کہ ابن سبا نے حضرت ابوالدرداء اور عبادۃ بن الصامت رضی اللہ عنہما کے سامنے دولت مندوں کے خلاف اپنے بعض نظریات پیش کئے لیکن انھوں نے اس کی کوئی بات نہ سنی۔ پھر عبادہ اسے معاویہؓ کے پاس لے گئے اور کہنے لگے کہ "خدا کی قسم اس شخص کو ابوذرؓ ہی نے آپ کے خلاف بھڑکایا ہے"۔ لیکن ہم اس خیال کو صحیح نہیں سمجھتے، اس لئے کہ ہم کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیات طیبہ میں بھی حضرت ابوذرؓ کے یہ خیالات ملتے ہیں اور ہم دیکھتے ہیں کہ وہ اپنی اپنی رائے کے ماخذ "والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم" (۹/۳۴) کی تفسیر کرتے ہیں۔ حضرت معاویہؓ کے عہد میں ابوذرؓ کے رویہ نے صرف اتنی جدت پیدا کر لی کہ وہ پہلے کے مقابلے میں زیادہ جرأت مند ہو گئے، اس لئے کہ لوگوں کے طرز عمل نے انھیں اپنی رائے کا اعلان اور اپنی دعوت کی تبلیغ پر مجبور کر دیا تھا۔ تاریخی پہلو سے کوئی ایسی دلیل نہیں ملتی جس سے اس دعویٰ کی تائید ہوتی ہو کہ ابن سبا حضرت ابوذر غفاری کی اشتراکیت سے ملتے جلتے باقاعدہ مرتب ومنظم نظریات رکھتا تھا۔ صرف فرض کیا جاتا ہے کہ ابن سبا نے یہ افکار عراقی مزدکیوں سے حاصل کئے تھے جو اسی قسم کے نظریات رکھتے تھے۔ حقیقت یہ ہے کہ حضرت ابوذرؓ نے اسلام کے اوّلین مصادر پر بھروسہ کرتے ہوئے اپنی اس مخصوص تفسیر کا بہت پہلے اعلان کیا تھا جب کہ کسی مسلمان کا عراق سے تعلق تھا نہ شام سے۔

امویین کے زمانے میں جب مسلمانوں نے حضرت عمرؓ کی پالیسی کے خلاف مفتوحہ ممالک میں اراضی خریدنا شروع کیں تو حالات کافی بدل گئے، جب ان کو بھی دوسرے ذمیوں کی طرح خراج کی ادائیگی پر مجبور کیا گیا تو عربوں نے دوسرے مسلمانوں پر برتری جتانی شروع کر دی اور ایران میں موجودہ دور کی طرح کے قوم پرستانہ نعرے سنے جانے لگے، اگرچہ وہ لوگ اسلام کو بطیب خاطر اپنا دین بنا چکے تھے۔ تاہم یہ ضرور چاہتے تھے کہ انھیں اپنے ملک کے انتظام والنصرام میں آزادی حاصل رہے۔ چنانچہ بابکیت کے نام سے ایران میں ایک سیاسی سوشلسٹ تحریک رونما ہو گئی۔ اس کا مقصد بڑی بڑی اراضی کو مالکان سے چھین کر کاشتکاروں میں تقسیم کرنا تھا، لیکن اس

تحریک میں وہ پاکیزگی اور خلوص نہ تھا جو حضرت ابوذرؓ کے انقلاب میں موجود تھا۔ اس لئے کہ مرد و زن کے باہمی تعلقات کے بارے میں اس تحریک کے نظریات دینداروں کے مقابلے میں اباحت پسندوں کے طرز عمل سے زیادہ قریب تھے، اور گو یہ تحریک آذربائیجان کے اطراف میں ہولناک جنگ بھڑکانے میں کامیاب ہوگئی تھی لیکن معتصم نے اس پر قابو پاکر تحریک کے لیڈر بابک کو گرفتار کرلیا۔ اس تحریک کی ناکامی کے اسباب میں اس کے اباحت پسندانہ رجحانات کے علاوہ ایرانی نسل کی برتری کے عقائد کو بڑا دخل تھا، چنانچہ اسے عرب و عجم میں سہارا دینے والے نہ مل سکے۔

خلافت پر امویین کے تسلط اور ان کے بادشاہوں اور قیصر و کسریٰ جیسے طور طریقے اختیار کرنے سے ایک طرف تو اہل بیت میں غم و غصہ کی لہر دوڑ گئی اور دوسری طرف مفتوحہ قوموں میں بھی بددلی و ناراضی پھیلی۔ یہ سب قوتیں مخالفت پر آمادہ ہوگئیں اور طرز حکومت نیز اسلوب نظم و نسق کے بارے میں گوناگوں نظریات پیدا ہوگئے اور متعدد جماعتیں وجود میں آگئیں۔ اس تعدد سے بڑی خرابی یہ پیدا ہوئی کہ انتظامی معاملات خالص دینی معاملات سے خلط ملط ہوگئے، اس طرح "اسمٰعیلیہ" فرقہ پیدا ہوا جس سے عباسیوں کے دور میں فاطمی حکومت نے جنم لیا۔ اگرچہ فاطمی حکومت عباسی حکومت کو ختم نہ کرسکی لیکن وہ اہل سنت کے بہت سے بنیادی اصولوں کو ختم کردینے میں کامیاب ہوگئے۔ اس سے شعوبیوں کو بھی اپنی باطنی تنظیم قائم کرنے کا موقع مل گیا جس نے کتاب و سنت کے معانی کے خلاف تاویلات کرکے تمام ادیانِ سماوی اور خود اسلام کو ختم کرڈالنے کی کوششیں شروع کردیں۔

یہ ایک خفیہ تنظیم تھی جو لوگوں کو بتدریج اپنے اسرار سے آگاہ کیا کرتی تھی۔ عبداللہ بن میمون اس کا سرغنہ تھا۔ اسی سے فری میسن اور صلیبی جنگوں میں عیسائیوں کے مشرقی عرب سے تعلقات کے بعد قائم ہونے والی دوسری خفیہ تنظیمیں بنی ہیں۔ یہ تنظیم اپنے سے پہلی تنظیموں کے مقابلے میں بہت اہم تھی اس لئے کہ اس نے اپنے پیغام کو تمام بنی نوع انسان کے لئے عام کردینے کی ضرورت محسوس کرلیا تھا جبکہ بابکی تحریک اس سے غافل رہی۔ مرد و زن کی کلی مساوات، ملکیتِ زمین کا ابطال کرکے فقراء میں اس کی مفت تقسیم، نسلی امتیازات کے اصول کی مخالفت کرتے ہوئے تمام قوموں اور طبقات کو مساوات و اخوت کی دعوت دینا، اس تحریک کے بنیادی اصول تھے۔ اس لحاظ سے یہ بابکیت کی طرح صرف اشتراکیت ہی کی قائل نہ تھی بلکہ ہر اعتبار سے کمیونسٹ تحریک تھی، اس مشرقی کمیونزم کا اختیار کردہ طریقۂ کار یہ تھا کہ لوگوں کے دلوں میں جاگزیں مذہبی

عقائد کی مخالفت اور تمام شریعتوں سے دستبرداری کا اظہار کیا جائے۔ پھر تشدد کے ذریعے حکومتِ وقت کا مقابلہ کیا جائے تاکہ اسلامی حکومت اور اس کے تمام نظم و نسق پر انقلابی لوگ قبضہ کر کے اسے اپنے نظریات کے مطابق ترتیب دیں۔ ابن خلدونؒ نے لکھا ہے کہ یہ لوگ بحرین میں ایک چھوٹی سی حکومت قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ یہ وہی حکومت ہے جو ۲۸۱ھ میں ایک قرمطی یحییٰ بن مہدی کے ہاتھوں وجود پذیر ہوئی تھی اور اس نے تمام اسلامی حکومتوں میں اپنی دعوت پھیلائی تھی۔ اس وقت ہمارا مقصود اس کے طور طریقوں اور دہشت پسندیوں کو بیان کرنا نہیں۔ ہمیں صرف یہ بتانا ہے کہ یہ ایک جمہوری اشتراکی انقلاب تھا اور مزدوروں اور کسانوں کی منتخب کردہ ایک قومی مجلس (NATIONAL ASSEMBLY) بحرین کی جمہوری حکومت کے تمام امور کی دیکھ بھال کرتی تھی۔ اس نے اراضی کو تمام ہموطنوں میں تقسیم کر کے جملہ براہ راست ٹیکس معاف کر دیئے تھے، اس میں زمین کا نظام دو قسم کا تھا ایک قسم کی زمینیں وہ تھیں جن کو حکومت اپنی طرف سے مزدوروں کی اجرت دیکر اس کی آمدنی اپنے کام میں لاتی تھی اور دوسری قسم وہ تھی جو کاشت کاروں کو ضروری مدد اور قرض کے ساتھ دے دی جاتی تھی۔ اس جمہوری حکومت نے اس قدر ترقی کی کہ مشہور سیاح ناصر خسرو نے دیکھا کہ بحرین میں کوئی بھکاری نہیں ہوتا تھا۔ تمام تجارت حکومت کے ہاتھ میں تھی۔ ابن حوقل اور دوسرے عرب سیاحوں نے ان کے ملک اور ان کی خوش اخلاقی کا حال بیان کیا ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اپنے جیسے قرامطہ کے ساتھ ان کا باہمی تعلق نہایت عمدہ تھا جبکہ اپنے دشمنوں کے ساتھ ان کا ظلم و تشدد مشہور ہے۔ اپنے اس طرزِ عمل میں وہ اشتراکیت کے موجودہ مذاہب کے پیرؤوں سے متفق نظر آتے ہیں۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ جماعت پہلے فاطمیوں کے ساتھ مل گئی تھی لیکن بعد میں ان سے علیحدہ ہو گئی۔ اس لئے کہ یہ اسلام یا دیگر ادیان پر ایمان نہیں رکھتی تھی۔ فاطمیوں نے خود اس کے قیام کے لئے راستہ تیار کیا اور اس سلسلے میں وہی وسائل اختیار کئے جو قرامطہ نے خود ان کے اور دوسری اسلامی ریاستوں کے خلاف اختیار کئے۔

اس مختصر تحریر سے یہ سمجھ میں آجاتا ہے کہ اس دور کی موجودہ تحریکات بنیادی طور پر کوئی نئی چیز نہیں اور بعض ملکوں میں ان کا کامیاب ہو جانا صرف اس صنعتی ترقی کا نتیجہ ہے جس نے مشین کو سب سے اہم مقام عطا کر دیا ہے۔ قدیم زمانے میں ملک اور محنت کا یکجا ہونا اس کی کامیابی کی راہ میں سب سے بڑی رکاوٹ تھا، ان تمام اعتبارات کے باوجود مسلسل ترقی کا غلبہ جاری ہے حتیٰ کہ خود ان نظاموں پر بھی۔ اس لئے کہ مشین اپنی برتری کا سکہ بٹھا رہی ہے اور انسان نے ہر غیر مشینی چیز کو بھلانا شروع کر دیا ہے۔

▲

قسط ۳

معانی القرآن للفرّاء کی خصوصیتیں

غلام مرتضیٰ آزاد

قالوا انّ ھذان لساحران یریدان ان یخرجاکم من ارضکم لسحرھا۔ (سورۃ طٰہٰ: ۶۳)

ھذان کے اعراب میں قرار نے اختلاف کیا ہے بعض کا قول ہے کہ "یہ لحن ہے" پھر بھی ایسا ہی پڑھا
ئے گا تاکہ کتاب کی مخالفت لازم نہ آئے۔

ہم سے فرّار نے بیان کیا وہ کہتے ہیں ہم سے ابو معاویۃ الضریر نے اور انھوں نے ہاشم بن عروۃ الزبیر
، اور اُنھوں نے اپنے باپ سے اور اُنھوں نے حضرت عائشہ سے بیان کیا کہ جب ان (حضرت عائشہؓ) سے
رۃ النساء کی آیت لکن الراسخون فی العلم منھم ... ... والمقیمین الصلوٰۃ اور سورۃ المائدہ کی آیت
ِ الذین آمنوا والذین ھادوا والصابئون اور اس آیت انّ ھذان لساحران کے اعراب
، متعلق پوچھا گیا تو فرمایا: یا ابن اخی! یہ کاتب کی خطا ہے: "ابو عمرو نے اسے انّ ھذین لساحران پڑھا
، اور اس پر ابو عمرو نے دلیل یہ پیش کی ہے کہ اس کو کسی صحابی سے یہ روایت پہنچی تھی کہ "انّ فی المصحف
ننا وستقیمہ العرب" الفرّاء کہتے ہیں میں کتاب کے خلاف کہنے کی جرأت نہیں کر سکتا۔ اس میں ایک
راءت یوں بھی ہے: انْ ھذان لساحران (انْ بتخفیف النون) اور عبداللہ بن مسعود کی قرارت میں
ول ہے: واسرّوا النجوی ...... انْ ھذان لساحران (لفتح الھمزۃ وتخفیف النون) اور
ؓ کی قرارت میں ہے: "اِنْ ذان الاّ ساحران"۔

الفرّاء کہتے ہیں مگر ہم تو اسے انّ (بتشدید النون) ہی پڑھیں گے اور ھذان کو اسی حالت
رفع، میں رکھیں گے۔ وجہ اور دلیل یہ ہے کہ لغت بنی الحارث بن کعب میں رفع، نصب، خفض غرض
ینوں حالتوں میں تثنیہ کو الف کے ساتھ ہی پڑھا جاتا ہے، مجھے ایک اسدی شخص نے بنی الحارث کے ایک
شاعر کا یہ شعر سنایا ؎

فاطرق اطراق الشجاع ولو یری مساغا لناباہ الشجاع لصمما

عام قاعدہ کے مطابق (لام) حرف جار کی وجہ سے 'ناْبیہ' ہونا چاہیئے تھا مگر ان کی بولی میں تثنیہ صرف الف نون کے ساتھ ہی بولا جاتا ہے۔ الفرّاء کہتے ہیں اگر حارثی شاعر کا کلام غلط ہوتا تو یہ اسدی اس پر ضرور اعتراض کرتا اس لئے کہ میں نے اس سے فصیح تر آدمی نہیں دیکھا۔ اور روزمرّہ میں تو یہ استعمال ہوتا ہی ہے ھذا خط یدا اخی لعینہ اور کلا کے بارے میں (جو تثنیہ ہے) عربوں کا اجماع ہے کہ (اگر اس کے بعد ظاہر اسم ہو تو) یہ ہر حالت میں (رفع، نصب، جر) الف کے ساتھ ہی ہوگا۔ بنو کنانہ اگرچہ: رأیت کلی الرجلین اور مررت بکلی الرجلین کہتے ہیں مگر فصحاء اسے پسند نہیں کرتے۔

واشربوا فی قلوبھم العجل بکفرھم (البقرۃ: ۹۳)

یہاں اصل میں ہے واشربوا فی قلوبھم حُبّ العجل: اور ایسے مواقع میں مضاف کلمے کو عرب اکثر حذف کر دیتے ہیں۔ قرآن مجید میں ایک اور مقام پر ہے،

واسئل القریۃ التی کنّا فیھا والعیر الّتی اقبلنا فیھا۔ (سورۃ یوسف: ۸۲)

اور اصل معنی ہے واسئل اھل القریۃ واھل العیر اسی طرح دوسرے مقام پر ہے۔ ولکن البرّ من آمن باللّٰہ (البقرۃ: ۱۷۷) معناہ ولکنّ البر برّ من فعل ھذہ الافاعیل التی وصف اللّٰہ عرب کا روزمرّہ ہے۔ اذا سرّک ان تنظر الی السخاء فانظر الی ھرم او الی حاتم۔ جب تو سخاوت کو دیکھنا چاہے تو ہرم یا حاتم میں سے کسی ایک کو دیکھ لے۔ یعنی الی اھل السخاء۔

واقیموا وجوھکم عند کل مسجد۔ (الاعراف: ۲۹) یعنی جب نماز کا وقت آجائے اور تم مسجد کے قریب ہو تو وہیں نماز پڑھ لیا کرو اور یہ مت کہو کہ میں اپنے محلّے (قوم) کی مسجد میں جا کر پڑھوں گا۔

ھو الّذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات (آل عمران: ۷)

'محکمات'، یعنی حلال و حرام بیان کرنے والی اور وہ سورۃ انعام کی تین آیات ہیں جن میں

یت ہے قل تعالوا اتلُ ما حرّم علیکم ربکم الخ اس کے بعد کی دو آیات ۔ واخر متشابہات
ہیں المص، الرا اور المرا جو یہود پر مشتبہ ہوگئیں۔

سبحٰن الذی اسریٰ بعبدہٖ لیلاً من المسجد الحرام الی المسجد الاقصیٰ ۔ "الحرام" کا مسجد
لمسجد الاقصیٰ، بیت المقدس ۔ الذی بارکنا حولہ یعنی بالثمار والانھار۔

واذا بدّلنا آیۃ مکان آیۃ ۔ (النحل: ۱۰۱) "بدّلنا" کا معنی ہے نسخنا یعنی جب ہم منسوخ
ں۔ "آیۃ مکان آیۃ" کا معنی ہے آیۃ فیھا تشدید مکان آیۃ اللین ۔ یعنی جب ہم نرم
والی) آیت کو منسوخ کر کے کوئی شدید (حکم والی) آیت نازل کرتے ہیں تو منکرین کہتے ہیں ....

سفیان ثوری کی تفسیر سے موازنہ

سفیان بن سعید بن مسروق الثوری۔ کوفہ کے مشہور محدّث تھے ۹۷ھ میں پیدا ہوئے اور ۱۵۵ھ
کوفہ میں رہے اس کے بعد بعض سیاسی وجوہ کی بنا پر آپ کو کوفہ چھوڑنا پڑا ۔ ۱۶۱ھ میں بصرہ
ان کی وفات ہوئی۔ سفیان بن عینیہ جو الفراء کے اُستاد تھے، سفیان ثوری کے خوشہ چینوں میں
ہیں۔ سفیان ثوری کی تفسیر بروایت موسیٰ بن مسعود النہدی المشہور بابی حذیفہ، جناب امتیاز علی
صاحب کی مساعی جمیلہ سے چھپ کر شائع ہوئی ہے ۔

سفیان ثوری کی تفسیر روایات پر مبنی ہے اور معانی القرآن میں آیات کی تشریح نحوی اور لغوی انداز
ی گئی ہے، تاہم بعض مقامات پر جہاں روایات کی روشنی میں آیات کی تشریح کی گئی، دونوں میں ایک
اشتراک ہے۔

سفیان ثوری کی تفسیر میں حسب ذیل ابحاث پر زیادہ زور دیا گیا ہے ۔ (۱) شانِ نزول (۲) صحابہ و
ین کے اقوال کی روشنی میں بعض حل طلب الفاظ یا آیات کی وضاحت اور (۳) اختلاف القراءات۔
ِ نزول بیان کرنے میں دونوں تفاسیر متحد اور ہم آہنگ ہیں، اختلاف قراءات بیان کرنے میں الفراء
رجہ بڑھا ہوا ہے روایات کا ترادف دونوں کے ہاں تقریباً موجود ہے ۔ البتہ بعض مقامات پر کچھ

اختلاف بھی ہے جس کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں۔

ھو الذی انزل علیک الکتاب منہ آیات محکمات ھن ام الکتاب واخر متشابھات (آل عمران: ۷) آیۃ کی تشریح الفراء کے قول کے بموجب جیسا کہ گذرا یہ ہے کہ محکمات سے مراد وہ آیات ہیں جن میں حلال و حرام کے احکام بیان کئے گئے اور 'متشابھات' سے مراد المص، الر اور المر آہیں سفیان ثوری اسی آیت کی تشریح اس طرح فرماتے ہیں:

سفین عن سلمۃ بن بنیط اوجویبر عن الضحاک فی قولہ — ھو الذی انزل علیک الکتاب الآیۃ۔

قال 'محکمات' الناسخ۔ یعنی محکمات سے مراد ناسخ آیات ہیں۔ 'و اخر متشابھات' قال المنسوخ یعنی متشابہات سے مراد منسوخ آیات ہیں۔ اس مقام پر ابوجعفر طبری نے بھی وہی مطلب بیا کیا جو الفراء نے بیان کیا ہے۔

وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ (البقرۃ: ۱۸۴)

سلسلۂ روایت۔ سفین، عن، عبدالرحمٰن بن حرملہ، عن، سعید (بن المسیب)۔

قال: الشیخ الکبیر الذی یصوم فیعجز والحامل ان یشتد علیھما الصوم یطعمان لکل یوم مسکیناً۔ ترجمہ: وہ معمر شخص جو روزہ رکھنے سے عاجز ہو اور حاملہ عورت جس پر روزہ گراں گزرے ہر روز (روزہ کے بدلے) ایک مسکین کو کھانا کھلادیں — گویا سفیان ثوری کے نزدیک یہ آیت منسو نہیں ہے۔ الفراء کہتے ہیں کہ یہ جملہ 'وان تصوموا خیر لکم' کی وجہ سے منسوخ ہے۔ مزید تشریح آگے آرہی ہے۔

دوسرے ائمہ نحاۃ کی توجیہات سے موازنہ

ابن الندیم نے (الفہرست ص ۳۴) میں 'باب الکتب المؤلفہ فی معانی القرآن ومشکلہ ومجازہ' کے تحت اوّلین دَور کے متعدد ائمہ نحو کی تفسیروں کا ذکر کیا ہے۔ ان میں سے اکثر مفقود ہیں۔ ابوالعباس ثعلب کی کتاب 'مجالس ثعلب' میں بعض مقامات پر مجھے الفراء، الکسائی، خلیل اور سیبویہ کی بعض آیات سے متعلق تشریحات ملی ہیں جو درج ذیل ہیں۔

انّ الّذین آمنوا والّذین ھادوا والنصریٰ ۔ (البقرۃ ۶۲:)

خلیل نے " ھادوا " کا معنی بیان کیا ہے الّذین تابوا ۔ الفراء کہتے ہیں اللہ تعالیٰ نے الذین آمنوا کے بعد کفار کی قسمیں بیان کی ہیں اور" الّذین ھادوا" سے مراد یہود ہیں۔ اور عام طور پر مفسرین نے یہی مفہوم اختیار کیا ہے ۔ [1]

فآمنوا خیرا لکم ۔ (النساء: ۱۷)

کسائی نے کہا ہے اس کی ترکیب یوں ہوگی فآمنوا یکن خیرالکم۔ خلیل کا خیال ہے 'خیرا' کا نصب "افعلوا" کے اضمار کی وجہ سے ہے۔ الفراء کی رائے میں ترکیب یوں ہے۔ فآمنوا ایمانا خیرا لکم ۔ [2]

ولقد مکنّاھم فیما ان مکنّاکم فیه ۔ (الاحقاف: ۲۶)

الکسائی کہتے ہیں فی الّذی مکنّاکم فیه۔

الفراء نے کہا ہے فیما لم نمکنکم فیه ۔ [3]

قل ھو اللہ احد ۔ (سورۃ الاخلاص: ۱)

الکسائی اور سیبویہ کا خیال ہے کہ 'ھو' اس مقام پر عماد ہے (کوفی ضمیر فصل کو عماد کہتے ہیں)، الفراء کہتے ہیں 'ھو' کو عماد کہنا درست نہیں۔ عماد کے بعد فعل کا ہونا ضروری ہے۔ جیسے 'انه قام زید' میں 'ہ' کو عماد کہا جا سکتا ہے مگر اس مقام پر 'ھو' کے بعد کوئی فعل نہیں ہے ۔ [4]

الفراء کے معاصر نحویوں میں سے ابو عبیدۃ کی تفسیر 'مجاز القرآن' ہمارے ہاتھوں میں ہے۔ ابو عبیدۃ ۱۱۰ھ میں پیدا ہوئے اور ۲۱۰ھ میں وفات پائی۔ آپ عمر میں الفراء سے بڑے تھے۔ دونوں نے یونس بن

۱۔ مجالس ثعلب مطبوعہ دار المعارف بمصر صہ ۲۶۷/۱ ۔

(۲) مجالس ثعلب صہ ۳۰ ۔

(۳) مجالس ثعلب صہ ۲۶۷

۴ ۔ ۱۱۶ ث ۔

حبیب البصری سے اکتسابِ علم کیا۔ ابو عبیدۃ کی تفسیر بھی مذکورۃ الصدر تقسیم کے مطابق دوسری قسم کی تفسیر ہے لیکن ان دونوں میں قدرِ مشترک بہت ہی کم ہے۔ ابو عبیدۃ نے اختلاف القراءات پر کہیں شاذ و نادر ہی بحث کی ہے اسی طرح نحوی مسائل میں بہت کم بحث کی ہے۔ ان کے ہاں ہمیں زیادہ تر لغوی بحث ملتی ہے اور وہ بھی مختصر طور پر۔ الفرّاء لغت سے کم بحث کرتے ہیں اور نحوی بحث پر زیادہ زور صرف کرتے ہیں۔ الفرّاء شانِ نزول بتانے کے ساتھ روایات بھی نقل کرتے ہیں۔ ابو عبیدۃ کی تفسیر میں یہ دونوں پہلو نظر انداز کر دیئے گئے ہیں۔ 'مجاز القرآن' میں ان ابحاث کے نہ ہونے کی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ ابو عبیدۃ نے اس کتاب میں مجاز کو اپنا عنوان بنایا ہے۔ معانی القرآن ان کی مستقل تصنیف ہے جس کا سراغ اب تک نہیں مل سکا ہے۔

تفسیر طبری سے موازنہ

ابو جعفر محمد بن جریر الطبری ۲۲۴ھ میں 'آمل۔ طبرستان' میں پیدا ہوئے۔ عمر کا بیشتر حصہ بغداد میں گذارا۔ ۳۱۰ھ میں وفات پائی۔ ان کی دو کتابوں تاریخ طبری اور تفسیر طبری نے انھیں زندہ جاوید بنا دیا ہے۔ تفسیر طبری تیسری قسم کی تفسیر ہے اور اس میں روایات جمع کرنے کے ساتھ نحو و لغت کی تشریح پوری طرح کی گئی ہے اس سے پیشتر اس قسم کی کوئی جامع تفسیر نہیں لکھی گئی۔ معانی القرآن اور 'تفسیر طبری' کی ابحاث میں بڑی حد تک اشتراک ہے۔ اب دونوں تفاسیر کی روشنی میں چند آیات کی تشریح ملاحظہ ہو۔

ثم استوٰی الی السماء فسوّٰھنّ سبع سمٰوات (البقرۃ ۲۹)

(۱) استوی' کا لفظ عربی زبان میں دو طریقوں سے استعمال کیا جاتا ہے۔ ایک ہے استوی الرجل (بغیر صلہ کے) اس کا مطلب ہے کہ وہ انتہائے شباب کو پہنچ گیا یا سیدھا کھڑا ہو گیا۔ دوسرا طریقِ استعمال ہے استوی علی اور استوی الی یعنی علی، الی کے صلہ کے ساتھ۔ اس کا مطلب ہوتا ہے متوجہ ہونا۔ توجہ کرنا۔ جیسا کہ کہا جاتا ہے:

کان مقبلاً علی فلان ثم استوی علیّ او الیّ یشاتمنی۔

استوی الی السماء کا یہی معنی ہے۔ یعنی پھر سماء کی طرف توجہ کی۔ واللہ اعلم۔ ابن عباس نے استوٰی الی السماء کا مطلب 'صعد' لیا ہے۔ معانی القرآن۔ للفرّاء۔

تنبیہ: آیۃ کریمہ الرحمٰن علی العرش استوی (طٰہٰ: ۵) مفسرین کے ہاں معرکۃ الآراء آیت ہے۔ اگر الفرّاء کے بتائے ہوئے اس قاعدہ کو مدِنظر رکھا جائے تو آیت کا مطلب واضح ہو جاتا ہے۔ اب اسی آیت کی تشریح طبری صاحب کی بحث کی روشنی میں دیکھئے۔

ابوجعفر طبری کا انداز بیان یہ ہے کہ سب سے پہلے لفظ کے لغوی پہلو پر بحث کرتے ہیں، اس کے بعد صحابہ و تابعین کے اقوال پیش کرتے ہیں اور اس کے بعد جس رائے کو ترجیح دینا ہو اس پر دلائل دیتے ہیں۔

ابوجعفر کہتے ہیں 'استوی' کے عربی زبان میں متعدد معانی ہیں:

۱۔ انتہاء شباب الرجل وقوتہ۔ کقولک (قد استوی الرجل)

قوت و شباب کا درجۂ کمال تک پہنچ جانا۔

۲۔ استقامۃ ما کان فیہ اود من الامور والاسباب کقولک (استوی لفلانٍ امرہ)

کسی معاملات یا اسباب کی کجی (کمی) درست (دور) ہونے کے لئے بھی بولا جاتا ہے

اذا ستقام بعد اود۔

۳۔ الاقبال علی الشیء۔ کسی چیز کی طرف توجہ کرنا۔

۴۔ الاحتیاز والاستیلاء۔ قبضہ میں لینا اور تسلط حاصل کرنا۔ کقولک 'استوی فلان علی المملکۃ'۔

۵۔ العلو والارتفاع۔ بلند ہونا۔ بلندی پر چڑھنا۔ کقولک 'استوی فلان علی سریرہ'۔

اس کے بعد مخصوص انداز میں علماء کی آراء پیش کی ہیں اور آخر میں یہ فیصلہ کیا ہے کہ میرے نزدیک بہترین معنی چوتھے اور پانچویں ہیں۔

یعنی علا علیہن وارتفع فدبرھن بقدرتہ وخلقھن سبع سموات۔

ابوجعفر طبری نے 'استوی' کا مطلب 'اقبل' (م۔۳) بیان کرنے والوں کی (جن میں الفرّاء بھی ہیں) بڑی شدّت سے تردید کی ہے۔

افکان مدبرا عن السماء ثم اقبل فان زعم (ذلک القائل) انہ اقبال تدبیر قیل لہ: فکذلک نقل علا علیہن علو ملک او سلطان، لا علو انتقال و زوال۔

ولا تلبسوا الحق بالباطل وتکتموا الحق وانتم تعلمون۔ (البقرۃ ، ۴۲)

ابو جعفر طبری نے 'تکتموا' میں دو وجوہ بتائی ہیں ایک تو یہ کہ 'تکتموا الحق'، 'تلبسوا الحق' پر عطف ہے اور لا کی وجہ سے موضعِ جزم میں ہے۔ مطلب ہوگا

ولا تلبسوا الحق بالباطل ولا تکتموا الحق وانتم تعلمون۔

دوسری وجہ یہ ہے کہ 'تکتموا الحق' تلبسوا الحق پر عطف نہیں بلکہ یہ الگ جملہ ہے اور یہود کے کتمانِ جز ہے لیکن اس کے باوجود مجزوم رہے گا اور اس صورت کو نحویوں کی اصطلاح میں 'صرف' کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ اس شعر میں ہے ؎

لا تنہ عن خلق وتاتی مثلہ عار علیک اذا فعلت عظیم

الفرّاء نے بھی اس مقام پر یہی دو وجوہ بتائی ہیں اور صرف میں یہی شعر پیش کیا ہے لیکن اپنے امتیازی اسلوبِ بیان کے باعث پہلے وہ 'صرف' کی تعریف پھر امثلہ پیش کرتے ہیں:

فان قیل. ما الصرف؟ قلت: ان تاتی بالواو معطوفۃ علی کلام فی اوّلہ حادثۃ لا تستقیم اعادتہا علی ما عطف علیہا۔

یقول الشاعر ؎

لا تنہ عن خلق وتاتی مثلہ عار علیک اذا فعلت عظیم

اور ایسا کلام عرب میں بے شمار ہے۔ العرب تقول: لست لابی ان لم اقتلک او تذھب نفسی۔ اس جملے میں 'تذھب' 'لم اقتلک' کا معطوف ہے لیکن 'لم' کے لفظ کو تذہب کے ساتھ نہیں لگا سکتے ورنہ مطلب برعکس ہو جائے گا۔

ویقولون۔ واللہ لا ضربنک او تسبقنی فی الارض۔

اور اسی سے ہے لو ترکت والاسد لأكلك۔ ولو خليت ورأيك لضللت۔

فجعلناھا نکالاً لما بین یدیھا۔ (البقرۃ: ۶۶)

اس مقام پر الفرّاء نے 'المسخۃ' کو 'ھا' ضمیر کا مرجع بنایا ہے اور آیت کا یوں مطلب بیان کیا ہے

ہم نے انھیں (الذین اعتدوا فی السبت) گزشتہ اور آئندہ گناہوں کے سبب سے مسخ کر دیا۔

ابوجعفر طبری نے اس مقام پر اپنے مخصوص انداز سے مختلف اقوال نقل کئے ہیں۔

ھا۔ ضمیر کا عائد مسخة ہے۔

ھا۔ ضمیر کا مرجع قریة ہے۔

۱۔ ہم نے اس مسخ کو گزشتہ اور آئندہ اقوام کے لئے باعثِ عبرت بنایا۔

۲۔ ہم نے ان کے گزشتہ اور آئندہ گناہوں کی وجہ سے ان کو مسخ کر دیا۔

۳۔ ہم نے بستی کو گزشتہ اور آئندہ بستیوں کے لئے باعثِ عبرت بنا دیا۔

۴۔ ہم نے ان لوگوں کو گزشتہ گناہوں اور موجودہ شکار کے سبب سے یہ سزا دی۔

۵۔ یہ لوگ اس سے قبل بھی سبت کے روز شکار کرتے رہے اب بھی کیا۔ ان دونوں شکاروں گزشتہ اور موجودہ کی وجہ سے ہم نے انھیں عذاب میں مبتلا کر دیا۔

۶۔ ہم نے ان لوگوں کو ماخلا من الذنوب کی وجہ سے یہ سزا دی تاکہ آئندہ اقوام کے لئے باعثِ عبرت ہو۔

اتنے اقوال نقل کرنے کے بعد ابوجعفر طبری نے اسی رائے کو ترجیح دی ہے جس رائے کا اظہار 'معانی القرآن' میں کیا گیا ہے۔

واذ اخذنا میثاق بنی اسرائیل لا تعبدون الا اللہ۔ (البقرة : ۸۳)

اس آیت میں لفظ 'لا تعبدون' کی بحث خالص نحوی بحث ہے۔ کشاف اور بیضاوی نے بھی اس مقام پر مبسوط ابحاث حوالۂ قلم کی ہیں لیکن وہ سب الفراء اور طبری سے ماخوذ ہیں۔ اس مقام پر ابوجعفر طبری کہتے ہیں 'لا تعبدون' مرفوع ہے۔ قاعدہ ہے کہ جس فعل سے قبل 'اَن' آسکتا ہو اگر اس پر 'اَن' نہ داخل کیا جائے تو وہ مرفوع رہے گا۔ جیسا کہ آیت

قل افغیر اللہ تامرونی اعبدُ ایھا الجاھلون۔ (الزمر : ۶۴)

میں لفظ 'اعبدُ' مرفوع ہے۔ اسی طرح اس مقام پر 'لا تعبدون' پر 'ان' داخل ہو سکتا تھا مگر چونکہ 'ان' داخل نہیں کیا گیا اس لئے اسے مرفوع ہی پڑھا جائے گا۔ انتہی بحث ابی جعفر طبری۔

فائدہ ۔ فعل کے مرفوع ہونے کا یہ مطلب ہے کہ مضارع کے صیغۂ واحد کے آخری حرف پہ پیش پڑھی جائے اور تثنیہ وجمع کے صیغوں کا نون برقرار رکھا جائے ۔

الفراء کہتے ہیں کہ یہاں لفظ 'لاتعبدون' کو تین طرح سے پڑھا جاسکتا ہے :

لاتعبدون - لاتعبدوا - لایعبدون -

لاتعبدون پڑھنے کی وجہ وہی ہے جو ابوجعفر نے بیان کی ہے اس حالت میں 'لاتعبدون' کو نحوی ترکیب کے لحاظ سے خبر قرار دیں گے ۔ 'ابیّ' نے اسے لاتعبد بصیغۂ نہی پڑھا ہے ۔ لیکن اس مقام پر یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ 'لاتعبدوا' جواب قسم ہونے کی وجہ سے مجزوم نہیں ۔ اس لئے کہ امر و نہی جواب قسم نہیں بن سکتے اور لاتعبدوا اس مقام پر نہی ہے ۔ واللہ قم (جب کہ جوابِ قسم امر ہو) اور واللہ لاتقم (جب کہ جوابِ قسم نہی ہو) کہنا عربی قواعد کے خلاف ہے ۔

'لاتعبدوا' کے نہی ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اس سے آگے اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں :

'وقولوا للناس حسنا' ۔ یہ ایسے ہی ہے جیسے کہا جاتا ہے ، لاتفعلوا ھکذا وافعلوا ھکذا ۔

وجہ سوم اگر 'لاتعبدون' کو جواب قسم بنا دیا جائے تو اس صورت میں تعبدون اور یعبدون دونوں طرح سے پڑھنا درست ہوگا جس طرح کہ روزمرہ میں کہا جاتا ہے :

استحلفت عبداللہ لتقولن (حاضر کے صیغہ کے ساتھ)

استحلفت عبداللہ لیقولن (غائب کے صیغہ کے ساتھ) ۔ ایسے ہی

قالوا تقاسموا باللہ لنبیّتنہٗ واھلہ (سورۃ النحل : ۴۹) میں لفظ نبیّتنہٗ (متکلم) کو آپ لتبیّتنہٗ (مخاطب) اور لیبیّتنہٗ (غائب) بھی پڑھ سکتے ہیں ۔

واذا قال اللہ یٰعیسی انی متوفیک ورافعک الیّ ومطھرک من الذین کفروا ۔ (آل عمران : ۵۵)

ابوجعفر نے اس مقام پر اپنے مخصوص انداز میں صحابہ و تابعین کے مختلف اقوال نقل کئے ہیں :

۱ - وفاۃ نوم ورافعک الیّ ۔ قول الربیع والحسن ۔

۲ - قابضک من الارض فرافعک الیّ ۔ قول مطر الورّاق ۔ الحسن ۔ ابن جریج ۔ کعب الاحبار ۔ محمد بن جعفر بن الزبیر ۔

۲ - انی متوفیك وفاۃ نوم - قول ابن عباس و وھب بن منبہ -

ابوجعفر نے اس مقام پر قول ثانی کو ترجیح دی ہے - الفراء نے اس مقام پر پہلے دو اقوال نقل کئے ہیں لیکن کسی کو ترجیح نہیں دی -

بعض علماء نے اس آیت کو "تقدیم تاخیر" پر محمول کیا ہے -

وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین - (البقرۃ : ۱۸۴)

یطیقون الصوم او یطیقون الفدیۃ - جو لوگ روزہ کی طاقت رکھتے ہیں یا فدیہ کی طاقت رکھتے الفراء اور ابوجعفر دونوں نے اس آیت کو منسوخ قرار دیا ہے - اس جگہ الفراء کی بحث انتہائی مختصر اور ابوجعفر کی بحث بے حد طویل ہے -

---

واذا سالك عبادی عنی فانی قریب (البقرۃ : ۱۸۶) -

اس آیت کے شان نزول میں الفراء نے مندرجہ ذیل آراء کا اظہار کیا ہے -

مشرکین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سوال کیا :

کیف یکون ربنا قریب یسمع دعاءنا وانت تخبرنا ان بیننا وبینہ سبع سموات غلظ کل سماء مسیرۃ خمسمأۃ عام وبینھما مثل ذلك -

"آپ نے ہمیں بتایا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے اور ہمارے درمیان سات موٹی تہوں والے آسمان حائل ہیں ہر آسمان کا دوسرے آسمان تک پانچسو برس کا فاصلہ ہے پھر ہمارا رب ہماری دعاؤں کو کیسے سن سکتا ہے " ——— تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی -

ابن جریر طبری نے اس مقام پر مندرجہ ذیل اقوال نقل کئے ہیں :

۱ - نزلت فی سائل سئل النبی صلی اللہ علیہ وسلم - : اقریب ربنا فنناجیہ ام بعید فنناديہ؛ فانزل اللہ " واذا سالك عبادی " الخ -

ایک شخص نے دریافت کیا - کیا ہمارا رب ہم سے قریب ہے کہ ہم سرگوشی میں اس سے دعا کیا کریں یا ہم سے دور ہے کہ ہم بآواز بلند دعا مانگیں -

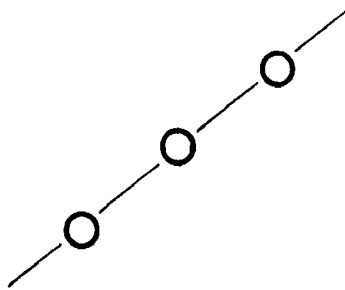
تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

۲۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ جب آیت ' ادعونی استجب لکم ' نازل ہوئی تو بعض لوگوں نے سوال کیا الی این ندعوہ ؟ ہم کہاں تک (یا کتنی بلند آواز تک) اپنے رب کو پکارتے رہیں۔

تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

۳۔ بعض لوگوں نے سوال کیا کیف ندعو ؟ تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی۔

الغرض، توضیح اعراب میں الفراء کی امتیازی شان کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، دوسری طرف صحابہ و تابعین کے اقوال جمع کرنے اور ان کی روشنی میں تفسیر کی وہ کوشش جو ابوجعفر الطبری نے کی، اُمت پر بڑا احسان ہے۔

صدر اوّل کے ان علماء نے خدمت قرآن کے لئے اپنی زندگیاں وقف کر دی تھیں۔ ہم بارگاہِ رب العزۃ میں دست بدعا ہیں کہ اللہ تعالیٰ ان کی نیک اور پُر خلوص کوششیں قبول فرمائے۔ اور ہمیں بھی سلف صالحین کی طرح دین میں تحقیق کرنے، قرآن مجید میں تفکر و تدبر کرنے، اور نورِ قرآن سے مستفید ہونے کی توفیق عطا فرمائے۔

مکہ معظمہ میں بنگال کے

سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کے تعلیمی اور رفاہی کارنامے

ڈاکٹر محمد اسحاق، ایم۔اے، پی۔ایچ۔ڈی، ریڈر شعبہ عربی واسلامیات، ڈھاکہ یونیورسٹی

یہ اپریل ۱۹۴۱ء کی بات ہے، میں بانکی پور اورینٹل لائبریری میں نویں صدی ہجری کے مشہور محدث ابن فہد مکی (م ۸۸۵ھ / ۱۴۸۰ء) کے استاذ کے متعلق ایک مخطوطہ[1] کا مطالعہ کر رہا تھا! امام صغانی[2] کے خاندان کا ایک بزرگ (جو ابن فہد مکی کے استاذ تھے) کا ذکر کرتے ہوئے ابن فہد مکی فرماتے ہیں کہ یہ (مکہ کے) مدرسہ غیاثیہ میں تدریس[3] پر مامور تھے۔ ایک اور استاذ کے متعلق فرماتے ہیں کہ یہ بنگالہ غیاثیہ مدرسہ میں تدریس[4] کے فرائض انجام دیتے تھے۔

اس وقت تو مجھے اس مدرسہ کی اہمیت کا کچھ اندازہ نہیں ہو سکا تھا لیکن جب ۱۹۵۳ء میں ڈھاکہ میں کل پاکستان تاریخ کانفرنس منعقد ہوئی اور خطبہ صدارت میں علامہ سید سلیمان ندویؒ نے فرمایا: "بادشاہ بنگال سلطان غیاث الدین اعظم شاہ نے مکہ مکرمہ میں ایک مدرسہ کی بنا رکھی تھی"، تو میری توجہ اس طرف منعطف ہوئی۔ موصوف نے اس سلسلہ میں مزید تفصیلات کے لئے قطب الدین نہروالی کی کتاب

---

[1] دیکھئے: بانکی پور کیٹلاگ، ج ۱۲، ص ۶۳ تا ۷۲، کتاب کا نام ہے المعجم۔

[2] یہ مشہور محدث ہیں، علم اللغۃ میں ان کو امامت کا درجہ حاصل تھا۔ شارق الانوار انہی کی تالیف ہے، ۵۷۷ھ/ ۱۱۸۱ء میں لاہور میں پیدا ہوئے اور ۶۵۰ھ کو بغداد میں وفات پائی۔ دیکھئے: DR MOHAMMAD ISHAQ, INDIA'S CONTRIBUTION TO THE STUDY OF HADITH LITERATURE, DACCA, 1955, PP. 218-231.

[3] اصل متن میں ولی تدریس المدرسۃ الغیاثیۃ ہے۔

[4] [illegible]

تاریخ مکہ کا حوالہ دیا تھا[5] اس کے چند سال بعد ڈاکٹر عبدالکریم نے "مسلم بنگالہ کی سماجی تاریخ" پر تحقیقاتی کام شروع کیا تو انہیں قطب الدین نہروالی کی مذکورہ کتاب کی سخت کمی محسوس ہوئی۔ لیکن ڈاکٹر موصوف کو میر غلام علی آزاد بلگرامی (م ۱۲۰۰ھ/ ۱۷۸۵ء)[6] کی کتاب خزانۂ عامرہ[7] میں قطب الدین نہروالی کی مذکورہ کتاب کے حوالے سے سلطان غیاث الدینؒ کے مدرسہ سے متعلقہ حالات کی عبارت (فارسی ترجمہ میں) مل گئی۔ اس کا انگریزی ترجمہ انھوں نے اپنی کتاب" مسلم بنگالہ کی سماجی تاریخ" میں درج کیا ہے۔[8]

بہر حال میں مفتی قطب الدین نہروالی کی کتاب تاریخ مکہ کی تلاش میں لگا رہا، مجھے اپنے محترم دوست اے م ، ڈاکٹر حبیب اللہ سے معلوم ہوا کہ اس کتاب کا ایک نسخہ کلکتہ کی امپیریل لائبریری میں موجود ہے حسنِ اتفاق سے (اپریل ۱۹۶۴ء کو) مدینہ منورہ میں مسجد نبوی کے متصل کتب خانہ شیخ الاسلام میں مذکورہ بالا تاریخ مکہ کے ایک نسخہ پر میری نگاہ پڑی لیکن وقت کی کمی کے باعث میں اس کتاب سے استفادہ نہ کرسکا۔ ۱۹۶۵ء میں سراغ لگا کر مصر سے مذکورہ بالا کتاب کا ایک نسخہ ڈھاکہ یونیورسٹی کے کتب خانہ کے لئے حاصل کیا گیا[9] پھر معلوم ہوا کہ مذکورہ بالا کتاب کا جرمن ایڈیشن ڈھاکہ یونیورسٹی لائبریری میں بہت پہلے سے موجود تھا، لیکن کتاب کا سرورق جرمنی زبان میں ہونے کی وجہ سے ہماری کسی کی توجہ ادھر منعطف نہ ہوسکی بہر حال اب ڈھاکہ یونیورسٹی لائبریری میں تاریخ مکہ کے مشرقی و مغربی دونوں ایڈیشن موجود ہیں۔ البتہ جرمن ایڈیشن زیادہ مستند اور قابل اعتماد ہے۔

جرمن ایڈیشن ۱۸۵۷ء میں لائپسگ (جرمنی) سے شائع ہوا جسے مشہور مستشرق فردیننڈ اوستن فیلد

---

[5] دیکھئے: THE PROCEEDINGS OF THE PAKISTAN HISTORY CONFERENCE HELD AT DACCA 1953 (KARACHI, 1955) P 28.

[6] ان کے متعلق دیکھئے میری مذکورہ بالا انگریزی تالیف، ص : ۱۶۲

[7] نولکشور ایڈیشن کانپور، ص ۱۸۳- ۱۸۴

[8] ڈاکٹر عبدالکریم کی تالیف SOCIAL HISTORY OF MUSLIMS OF BENGAL, DACCA, 1959, PP. 48-50

[9] یہ کتاب ۱۳۷۰ھ/ ۱۹۵۰ء میں مکہ مکرمہ میں چھپ گئی ہے۔

نے بڑی محنت اور عرق ریزی سے ایڈٹ کیا ہے۔ مرتب کی محنت و کاوش نے کتاب کو پر از معلومات اور سہل المطالعہ بنا دیا ہے۔ مرتب نے اپنے مقدمہ میں مفتی قطب الدین نہروالیؒ کی سوانح تفصیل کے ساتھ لکھی ہے۔ ساتھ ہی ان کی تصنیف تاریخ مکہ کے مخطوطات کے مراجع کا بھی تفصیل کے ساتھ ذکر کیا ہے اس کے علاوہ ایک اہم خدمت انھوں نے یہ انجام دی ہے کہ قدیم نسخوں کے درمیان اصل متن کے اندر جو اختلاف پایا جاتا ہے اس کا خاص طور سے خیال رکھا ہے اور معمولی سے فرق کو بھی کتاب کے ایک ضمیمہ میں وضاحت کے ساتھ درج کر دیا ہے۔

مفتی قطب الدین محمد بن احمد النہروالی ۹۱۷ھ/۱۵۱۲ء میں لاہور میں پیدا ہوئے۔ ان کے آباء و اجداد متحدہ ہندوستان کے صوبہ گجرات کے قصبہ نہروالہ کے رہنے والے تھے اسی وجہ سے انہیں نہروالی کہا جاتا ہے: بچپن میں اپنے والد علاؤالدین احمد بن محمد الحنفی النہروالی کے ساتھ مکہ معظمہ چلے گئے اور وہاں کے معروف و مشہور اساتذہ کا شرف تلمذ حاصل کیا اور علوم و معارف میں مہارت پیدا کی، عربی ادب، حدیث، فقہ، تفسیر اور تاریخ میں انہیں خاص دخل تھا، فن بلاغت میں ان کی مہارت کا اندازہ ان کی مایۂ ناز تالیف البرق الیمانی فی فتح العثمانی سے لگایا جاسکتا ہے۔ ۹۵۴ھ/۱۵۸۳ء میں ترکی کے سلطان (۱۵۲۰/۱۵۵۵ء) کی طرف سے انہیں مکہ معظمہ میں شعبہ امور مذہبیہ کا ناظر مقرر کیا گیا۔ پھر اسی بلدۂ حرام کے مفتی اور مدرسہ سلیمانیہ کے استاذ کے عہدہ پر ان کا تقرر ہوا۔ مفتی قطب الدین نے ۲۶ ربیع الثانی ۹۹۰ھ/مئی ۱۵۸۲ء میں وفات پائی[۱۱] ربیع الاول ۹۸۵ھ/۱۵۷۷ء میں مفتی قطب الدین کی تاریخ مکہ کی تالیف مکمل ہوئی۔ انھوں نے اپنی تصنیف کا نام الاعلام باعلام بیت الحرام رکھا، لیکن یہ کتاب تاریخ قطبی یا تاریخ مکہ کے نام سے زیادہ مشہور ہے۔ ۱۰۰۰ھ (۱۵۹۱ء) میں ان کا بھتیجا عبدالکریم بن محب الدین (م ۱۰۱۴ھ/۱۶۰۵ء) نے تاریخ القطبی کا اختصار کیا۔[۱۲]

---

[۱۰] دیکھئے INDIA'S CONTRIBUTION TO THE STUDY OF HADITH LITERATURE, P 237.

[۱۱] ان کی سوانح کیلئے دیکھئے خلاصۃ الآثار از محب الدین (مطبوعہ مصر) ج ۳، ص ۸، بانکی پور کیٹیلاگ ج ۱۵، ص ۱۷۵

[۱۲] دیکھئے مقدمہ تاریخ مکہ ص ۱۲-۱۵-۱۶ اس کتاب کا ایک مخطوطہ نسخہ بانکی پور کتبخانہ میں (کیٹیلاگ ج ۱۵، ص ۱۷۵، ۱۰۸۹) موجود ہے۔ کتاب کا پورا نام ہے اعلام العظماء الاعلام ببناء المسجد الحرام

تاریخ مکہ کے دس ابواب میں سے چھٹے باب میں مصر کے عہد مملوک سلاطین کی ان خدمات کی تفصیل دی گئی ہے جو انھوں نے مکہ معظمہ میں بیت اللہ کی توسیع اور دیگر رفاہِ عام کے سلسلہ میں انجام دی تھیں[۱۳] مملوک سلاطین میں سے ایک سلطان الملک الناصر فرج بن برقوق (۸۰۱ھ - ۸۱۵ھ/۱۳۹۸ء-۱۴۱۲ء) کے عہد میں جو بنگال کے سلطان غیاث الدین اعظم شاہ (۷۹۵ھ - ۸۱۴ھ*/۱۳۹۲ء - ۱۴۱۱ء) کا معاصر تھا۔ مکہ معظمہ میں سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کی طرف سے ایک مدرسہ اور ایک مسافر خانہ قائم کیا گیا۔ بہر حال، مکہ معظمہ کی اس پاک نگری میں بنگال کے حکمران کی جانب سے مسافر خانہ قائم کرنا اور دیگر رفاہی کاموں میں دل کھول کر عطیات دینا ایک یادگار کارنامہ تھا جس کو مفتی قطب الدین نے اختصار اور جامعیت کے ساتھ بیان کیا ہے[۱۴]

میر غلام علی آزاد بلگرامی نے تاریخ مکہ کے حوالہ سے اپنی کتاب خزانہ عامرہ میں سلطان غیاث الدین کے قائم کردہ مدرسہ کے جو حالات درج کئے ہیں ان کے بارے میں یہ وضاحت ضروری ہے کہ انھوں نے اصل عبارت کی صرف تلخیص پیش کی ہے، کتاب کی پوری عبارت کا ترجمہ درج نہیں کیا۔ چنانچہ آزاد بلگرامی کی عبارت کا اصل عبارت سے مقابلہ کرنے پر معلوم ہوتا ہے کہ اصل عبارت میں مزید تفصیلات موجود ہیں۔ مثلاً مدرسہ کے مصارف کے لئے وادی مُر میں غیر منقولہ جائداد خریدنے اور ایک نہر مع کافی جاگیر مدرسہ کے لئے وقف کرنے کا ذکر اصل عبارت میں ہے لیکن آزاد بلگرامی کی کتاب اس ذکر سے خالی ہے۔ اسی طرح اس میں سلطان غیاث الدین کے علم پرور اور مخیر وزیر خان جہان کا تذکرہ بھی نظر انداز کر دیا گیا ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے میر غلام علی آزاد نے مفتی قطب الدین کے بھتیجے کا مختصر نسخہ پیش نظر رکھا ہے، لہذا تاریخ مکہ کے اصل نسخہ میں سلطان غیاث الدین کے قائم کردہ مدرسہ کے متعلق جو تفصیلات ملتی ہیں اس کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔ آئندہ صفحات میں تفصیل سے اس کا ترجمہ پیش کیا جاتا ہے۔ امید ہے کہ قارئین کے لئے فائدہ مند ثابت ہوگا:

---

[۱۳] دیکھئے: تاریخ مکہ ص: ۱۸۵ - ۲۰۸ (لائپسگ ایڈیشن)

* حاشیہ ۱۷ ملاحظہ ہو۔

[۱۴] دیکھئے: تاریخ مکہ، ص ۱۹۸ - ۲۰۰، نیز ضمیمہ ۱

(مصر کے) سلطان الملک الناصر فرج بن برقوق[15] کے عہد میں منتہا ہند بنگالہ[16] میں سلطان غیاث الدین اعظم شاہ بن اسکندر شاہ[17] کا دورِ حکومت تھا۔

---

[15] یہ مصر کے برجی مملوک خاندان کے دوسرے سلطان تھے۔ ۸۰۱ھ سے ۸۱۵ھ (۱۳۹۱ء - ۱۵۱۲ء) تک ان کا دورِ اقتدار تھا، دیکھئے: حوادث الدھور (از ابن تغری بردی) کا انگریزی ترجمہ
HISTORY OF EGYPT BY POPPER, BERKLEY, 1954, PART II, PP. 1-199
الملک الناصر بڑے علم پرور حکمراں تھے، ان کے عہد میں بہت سے دانشوروں اور مورخوں کو ان کی سرپرستی حاصل تھی دیکھئے: (DR. S. F SADEQUE, BAYBARS OF EGYPT, DACCA, 1956, P. 5)

[16] یعنی بنگال۔

[17] یہ بنگال کے خود مختار سلاطین کے عہد میں خانوادہ الیاس شاہی کے تیسرے سلطان تھے۔ این کے بھٹہ شالی کے خیال کے مطابق سلطان غیاث الدین کا عہد حکومت ۸۱۳ھ/۱۴۱۰ء تک تھا۔ چنانچہ بعد میں آنے والے مورخوں نے بھی اس سن کو تسلیم کیا ہے۔ دیکھئے:۔

N.K. BHATTASALI, COINS AND CHRONOLOGY OF EARLY INDEPENDENT SULTANS OF BENGAL, CHAMBRIDGE, 1922, PP 72 SQ.;

ABDUL KARIM, OP. CIT, P. 28

اس سلسلہ میں سرجدو ناتھ سرکار نے جو کچھ لکھا ہے اس کا حاصل یہ ہے: سلطان غیاث الدین جب راجا گنیش سنگھ کی سازش کی وجہ سے ۸۱۳ھ/۱۴۱۰ء، قتل ہوئے تو ان کے ولی عہد سیف الدین حمزہ شاہ تخت نشین ہوئے اور ۸۱۳ھ سے ۸۱۴ھ (۱۴۱۰ء - ۱۴۱۱ء) تک حکومت کی۔ دیکھئے:۔

JADU-NATH SARKAR, HISTORY OF BENGAL, PUBLISHED BY THE UNIVERISTY OF DACCA, 1948, PP. 116, 119.

لیکن اس زمانہ میں مکہ مکرمہ کے قاضی القضاۃ حافظ تقی الدین الفاسی (م ۸۳۲ھ/۱۴۲۸ء) جو سلطان غیاث الدین کے نہایت درجہ مداح تھے، اور ان کے مدرسہ کے اساتذہ میں سے تھے، فرماتے ہیں:۔

مات السلطان غیاث الدین فی سنۃ اربع عشرۃ (وثمانمائۃ) او فی اوائل سنۃ خمس عشرۃ والاول اقرب للصواب لانہ اشیع موتہ بمکۃ فی موسم سنۃ اربع عشرۃ ولم یصح ذلک ثم جاء الخبر بصحۃ وفاتہ فی سنۃ خمس عشرۃ۔ (بقیہ بر صفحہ آئندہ)

اس نے اپنے خاص ملازم یاقوت الغیاثی[17] کے ذریعے ایک خطیر رقم حرمین شریفین[19] کے لئے بھیجی (سلطان کا حکم تھا کہ) اس رقم میں سے (ایک حصہ) مکہ اور مدینہ والوں کو دیا جائے، اور (رقم کے بقیہ حصہ سے) ایک مدرسہ اور ایک مسافر خانہ قائم کیا جائے۔ (تاکہ سلطان کے لئے توشۂ آخرت ہو) اور ان دونوں اداروں کے مصارف کے لئے اوقاف (ENDAWMENT) قائم کئے جائیں اور ان (کے نفع) سے ایک بڑا حصہ

(بقیہ صفحہ گزشتہ سے) ۸۱۴ھ میں (۱۴۱۱ء) یا ۸۱۵ھ کے ابتدا میں سلطان غیاث الدین کی وفات ہوئی۔ اول الذکر سن زیادہ صحیح معلوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ۸۱۴ھ کے موسم حج میں سلطان کی وفات کی خبر مکہ میں پھیل گئی لیکن اس کی صداقت معلوم نہ ہو سکی۔ اس کے بعد ۸۱۵ھ میں (مکہ میں) اطلاع آئی کہ وفات کی خبر درست ہے (دیکھئے شفاء الغرام فی اخبار البلد الحرام از تقی الدین الفاسی (لائپزگ ۱۸۵۹ء) ص: ۷۰۔ مشہور محدث و مورخ عبدالرحمٰن السخاوی (م ۹۰۲ھ/۱۴۹۶ء) نے بھی تقی الدین الفاسی کے اس سن ۸۱۴ھ کی تصدیق کی ہے (دیکھئے: الضوء اللامع فی اعیان القرن التاسع (القاہرہ ۱۳۵۳ھ) ج ۲، ص ۳۱۳۔۳۱۲) مذکورہ بالا واضح دلائل کی بنیاد پر ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ سلطان غیاث الدین کی وفات ۸۱۴ھ/۱۴۱۱ء سے پہلے نہیں ہو سکتی۔ لہٰذا ۸۱۴ھ/۱۴۱۱ء تک ان کے برسر اقتدار رہنے میں کوئی شبہ باقی نہیں رہتا، لیکن یہاں پر یہ اشکال باقی رہ جاتا ہے کہ ان کے ولی عہد سیف الدین حمزہ شاہ نے آخر کب حکومت کی؟

[18] میر آزاد بلگرامی کے خیال کے مطابق یہاں پر لفظ عنانی ہے (دیکھئے: خزانہ عامرہ، ص: ۱۸۳، نیز عبدالکریم کی مذکورہ انگریزی کتاب ص: ۸۴ ممکن ہے آزاد بلگرامی کے زیر مطالعہ وہ نسخہ رہا ہو جس میں لفظ عنانی ہے۔ چنانچہ اوستن فیلڈ نے اپنے حاشیہ میں بھی نسخہ عنانی کی طرف اشارہ کیا ہے (دیکھئے: تاریخ مکہ، ص: ۶۹، لائپزگ ایڈیشن) لیکن اگر لغوی قواعد کے اعتبار سے دیکھا جائے تو لفظ الغیاثی ہی صحیح معلوم ہوتا ہے، کیونکہ قاعدہ کے مطابق غیاث کے ساتھ جس کا تعلق ہوگا اس کو الغیاثی کہا جائے گا، چونکہ یاقوت سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کا نہایت عقیدت مند، لائق اور معتمد ملازم تھا۔ جس کا ہم آسانی سے ساتھ اندازہ کر سکتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کا تذکرہ الغیاثی کے ساتھ کیا جاتا رہا۔ چنانچہ الفاسی نے بھی ان کا تذکرہ الغیاثی کے لفظ سے ہی کیا ہے۔ (دیکھئے: الفاسی کی کتاب، ص: ۱۰۵)

[19] مکہ مکرمہ و مدینہ طیبہ کی شرافت و بزرگی کی وجہ سے حرمین شریفین کہا جاتا ہے۔

تعلیمی امور اور دیگر نیک کاموں میں صرف کیا جائے۔ یہ عطیات سلطان غیاث الدین نے اپنے وزیر خان جہاں[۲۰] کے مشورہ سے ارسال کی تھیں۔ پھر یاقوت الغیاثی (سرکاری ملازم) نے شاہی فرمان لیکر اس زمانہ کے شریف مکہ مولانا السید حسن بن عجلان[۲۱] جو ہمارے موجودہ شریف مکہ کے جد امجد ہیں، اللہ تعالیٰ ان کے وجود کو قائم رکھ کر زمانہ کے محاسن کا اضافہ کرے، کے پاس پہنچے، نیز سلطان کی طرف سے اپنے ساتھ بیش قیمت تحائف بھی لائے جو سید حسن بن عجلان کی خدمت میں پیش کئے۔ شریف نے ان تحائف کو بہ رضا و رغبت قبول کرتے ہوئے سلطان غیاث الدین کے حسب منشاء تمام کام سرانجام دینے کی اجازت دے دی۔ البتہ شریف نے اپنے اور اپنے آبائی دستور کے مطابق اس کا ایک تہائی[۲۲] حصہ بیت المال کے لئے رکھ دیا اور بقیہ حصہ حرمین شریفین کے فقہاء اور غریب عوام میں تقسیم کر دیا۔ پھر انھوں نے سلطان غیاث الدین اور مشیر خاص وزیر خان جہاں کو بہت دعائیں دیں اور اپنی نیک تمناؤں کا اظہار کیا۔

---

[۲۰] یہ خان جہاں خانوادہ الیاس شاہی کے خصوصاً سلطان غیاث الدین کے بہت ہی ہنرمند اور قابل وزیر تھے۔ سلطان کی طرح یہ بھی علم دوست اور فیاض تھے اور علم کی توسیع و اشاعت سے گہری دلچسپی رکھتے تھے۔ مدینہ منورہ میں ایک مدرسہ اور ایک مسافر خانہ قائم کرنے کے لئے اپنے خادم خاص حاجی اقبال کو ایک بہت بڑے عطیہ کے ساتھ حجاز روانہ کیا تھا، اس لحاظ سے خان جہاں کو اپنے ہمعصروں۔ دکن کے بہمنی خاندان کے نامور وزیر محمود گاواں (م ۸۸۶ھ/ ۸۱-۱۴۸۰ء) اور گجرات کے خانوادہ مظفر شاہی کے وزیر آصف جاہ وغیرہ۔ پر فوقیت حاصل تھی۔ (دیکھئے: میری مذکورہ بالا کتاب، ص: ۸۰-۸۱-۰ خان جہاں کی سوانح تحقیق طلب ہے،

[۲۱] یہ مصر کے مملوک سلاطین کی طرف سے حجاز کے نائب امیر اور شریف مکہ تھے۔ ان کے اقتدار کا زمانہ ربیع الثانی ۷۹۸ھ سے اوائل ۸۲۷ھ (جنوری ۱۳۹۶ء - ۱۴۲۳ء) تک تھا۔ (دیکھئے: الغام ص ۸۴ ۲: ۲۱۷-۲۳۱) لیکن RULERS OF MECCA BY GERALD DE GOURI P. 289 میں حسن بن عجلان کا دور اقتدار ۱۳۹۴ء-۱۴۲۵ء (۷۷۹ھ - ۸۲۹ھ) تک بتایا گیا ہے، جو صحیح معلوم نہیں ہوتا۔

[۲۲] RULERS OF MECCA, P. 107. میں ایک چوتھائی حصہ لکھا ہے، جو صحیح نہیں ہے۔

یاقوت الغیاثی نے (مکہ مکرمہ میں) باب ام ہانی[23] میں دو بوسیدہ مکان جو ایک دوسرے سے متصل تھے خرید کر منہدم کرا دیئے اور اسی سال[24] وہاں ایک مدرسہ اور ایک مسافر خانہ تعمیر کرایا، اور رکانی[25] میں واقع دو قطعے اراضی[26] اور چار تالاب[27] خرید کر مدرسہ کے لئے وقف

---

[23] خانہ کعبہ کے حدود اربعہ کو حرم شریف کہا جاتا ہے۔ حرم شریف کے جنوب مشرق کی طرف جو دروازہ ہے اس کو باب ام ہانی کہا جاتا ہے (یعنی ام ہانیؓ کا دروازہ) ام ہانیؓ حضرت علیؓ کی سگی بہن اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی چچازاد بہن تھیں۔ چونکہ متذکرہ بالا مقام میں ان کا گھر تھا لہذا اس دروازہ کو انہی کے نام سے منسوب کر دیا گیا۔ آج بھی باب ام ہانی بحالہ موجود ہے۔

[24] باب ام ہانی میں واقع یہ دو مکان اوائل رمضان المبارک ۸۱۲ھ (جنوری ۱۴۱۱ء) میں خرید کر منہدم کر دیئے گئے اور اسی مہینہ مدرسہ کا سنگ بنیاد رکھ دیا گیا اور ماہ صفر کے آخری ہفتہ (مئی۔ جون ۱۴۱۱ء) میں مدرسہ کی تعمیر مکمل ہوگئی۔ اور اسی سال جمادی الاول (اگست ۱۴۱۱ء) میں عمارت کے اندرونی حصہ کی سفیدی کی گئی۔ اس سے قبل اسی سال محرم الحرام (مئی) میں یہ مدرسہ وقف کیا جا چکا تھا۔ (دیکھئے: الفاسی، ص: ۱۰۵)

[25] یہاں پر اصل متن میں لفظ الرکانی ہے لیکن کتاب کے مکی ایڈیشن میں الرکابی (باء کے ساتھ) لکھا ہوا ہے شاید یہ کتابت یا چھپائی کی غلطی ہے۔ الرکانی کے متعلق تفصیلی حاشیہ نمبر ۲۸ میں دیکھئے۔

[26] اصل متن میں یہاں لفظ اصلیبتین ہے جس سے مراد غیر منقولہ مستقل جائداد ہے۔ یہاں مفتی قطب الدین نے جن دو غیر منقولہ جائدادوں کی طرف اشارہ کیا ہے وہ دراصل کھجور کے دو باغ تھے۔ (دیکھئے حاشیہ ۲۹)

[27] اصل متن میں وجبات ماء ہے (مکی ایڈیشن میں لفظ ماء کی جگہ ما لکھا ہوا ہے جو صحیح نہیں ہے) اس کے اصل معنی تالاب یا اس گہری جگہ کے ہیں جہاں پانی جمع ہو جاتا ہے۔ اگر یہاں لفظ "وجبات کے بجائے "وجاب" ہوتا تو لغوی اعتبار سے [illegible] صحیح ہوتا، کیونکہ وجاب کا واحد وَجْبٌ ہے یعنی پانی کی بڑی مشک یا وہ جگہ [illegible] بہرحال یہاں وجبات وجاب کے معنی میں [illegible] گیا ہے، جس کا واحد [illegible] وجبۃ کے بجائے وجبۃ ہے جس کے معنی [illegible] کا صحیح [illegible]

[illegible]

۲۹

یہ ۸۲۵ھ مدرسہ کے لئے چاروں مذاہب کے چار اساتذہ کا تقرر عمل میں لا گیا اور ساٹھ طلباء کو مدرسہ ملا کیا گیا[۳۰] اور مذکورہ بالا قطعہ اراضی مدرسہ کے لئے وقف کیا گیا۔ مسافرخانہ کے مصارف پورا کرنے

علامہ تقی الدین الفاسی نے مذکورہ دو قطعہ غیر منقولہ جائدادوں اور حوض کے متعلق بہت اچھی فصیل لکھی ہے۔ مکہ سے سولہ میل جانب مغرب وادی مر میں الرکانی کے نام سے ایک زرخیز جاگیر تھی۔ شائد یہ جاگیر حضرت رکانہؓ اور ان کے خاندان کی ملکیت میں ہونے کی وجہ سے الرکانی یا رکانی جاگیر کہی جاتی رہی۔ واضح رہے کہ حضرت رکانہؓ مشرف بہ اسلام ہونے سے قبل مکہ کے ناقابل شکست پہلوان تھے، روایت ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انہیں کئی بار چت کر دیا تھا حضرت رکانہؓ نے امیر معاویہؓ کے دورِ خلافت (۴۱ھ - ۶۰ھ / ۶۶۱ء - ۶۷۹ء) میں (۴۲ھ/۶۶۲ء) میں انتقال فرمایا۔ [دیکھیے الاستیعاب لابن عبدالبر ج ۱، ص ۱۸۳، مطبوعہ حیدرآباد دکن)]

ایام جاہلیہ میں وادیٔ مر میں متعدد نہریں نیز کھجور اور زیتون کے باغ تھے جو قبیلہ اسلم اور ...یل کی ملکیت میں تھے۔ اس زمانہ میں وادی مر سے عکاظ کے میلہ میں غلہ جاتا تھا اور شعراء عرب وادی مر کی زرخیزی کی تعریف میں اشعار کہا کرتے تھے۔ (دیکھیے: معجم البلدان۔ ج ۴، ص: ۴۹۵۔ ۴۹۴ (لائپسک ایڈیشن) نیز (RULERS OF MECCA P. 27

وادی مر رکانی میں دو مشہور باغ اور پانی کے چار حوض تھے۔ ایک باغ سلمۃ اور ایک حل کے نام سے مشہور تھا، اور پانی کے دو حوضوں کا نام حسن منصور تھا اور دوسرے دو کا نام حسن یحییٰ تھا بر سبیل تذکرہ ۸۰۵ھ (۱۴۰۲ء) کو مکہ معظمہ میں پانی کی قلت ہو گئی اس وقت اسی وادی مر سے پانی کی بہم رسانی کی گئی۔ بہرحال مذکورہ تاریخی جاگیر کو ہمارے سلطان اعظم شاہ نے گراں قدر سکۂ زر کے عوض خرید کر مکہ معظمہ میں واقع اپنے مدرسہ کے لئے وقف کیا تھا۔ وادی مر ایک بستی کی شکل میں آج بھی موجود ہے مگر اس کا نام اب وادی فاطمہ ہے (دیکھیے: RULERS OF MECCA ص: ۲۰، حاشیہ ۱) مکہ مکرمہ اور مدینہ طیبہ کے درمیان جس راستے سے قافلے گزرتے تھے وادی مر اس کی پہلی منزل ہوتی تھی۔

۳۰ حضرات اس دور کے چاروں مذاہب کے قاضی القضاۃ یا چیف جسٹس کے عہدہ پر مامور تھے (دیکھیے: الفاسی ص: ۱۰۵) فاسی کا خیال ہے کہ یہ سب طلباء فقہ کی تعلیم پاتے تھے۔ لہٰذا ہم اس مدرسہ کو لاء کالج یا کلیۃ القانون کہہ سکتے ہیں۔

کے لئے بھی مدرسہ کے بالمقابل ایک بہت بڑی عمارت پانچ سو دینار کے عوض خرید کر وقف کی گئی (باب ام ہانی ہیں) جو دو مکان خرید کر منہدم کئے گئے تھے اور جس جگہ پر مدرسہ اور مسافرخانہ تعمیر کئے گئے تھے، اس کے عوض اور دو قطعہ اراضی اور چار حوض نما پانی کے گڑھے کے عوض مولانا السید حسن بن عجلان نے یاقوت سے بارہ ہزار دینار لیا تھا۔ نہر عرفہ کی کھدائی کے سلسلہ میں سلطان نے کتنی رقم بھیجی تھی، اس کا پتہ نہیں چل سکا، جس کی کل رقم مولانا سید حسن بن عجلان نے قبول کرتے ہوئے اطمینان دلایا تھا کہ (سلطان کے حسب خواہش) پوری رقم نہر عرفہ کی اصلاح پر ہی صرف کی جائے گی۔ کہتے ہیں کہ اس (رقم) کی مقدار بیس ہزار دینار تھی۔ بعدازاں مولانا سید حسن نے نہر بازان[۳۱] کے سراغ لگانے اور اس کی اصلاح و مرمت کے لئے ایک بڑے افسر الشہاب[۳۲] برکات المکین[۳۳] کو مقرر کیا، نیز اسے

---

[۳۱] طائف سے عرفہ تک پہاڑی کا جو سلسلہ ہے اس میں بہت سی نہریں ہیں۔ مکہ والوں کے لئے پانی کی کمی دور کرنے کی غرض سے خلیفہ ہارون الرشید کی نیک دل بیوی زبیدہ بنت جعفر (م ۲۱۶ھ/۸۳۱ء) نے ۱۹۴ھ/۸۰۹ء میں عرفہ سے مکہ معظمہ تک ساڑھے بارہ میل طویل ناہموار پتھریلی زمین کی کھدائی کرا کے زمین دوز نالی تعمیر کرائی تھی۔ اس زمین دوز نالی کا نام المشاش تھا، جو کہ بعد میں عین زبیدہ کے نام سے مشہور ہوا۔ اس زمین دوز نالی کی تعمیر پر ایک کروڑ سات لاکھ دینار لاگت آئی تھی۔ اس کے بعد ہر دور کے سلاطین اس کی اصلاح اور دیکھ بھال کرتے رہے ۷۲۶ھ/۱۳۲۵ء میں عراق کے نائب امیر جبان کے شاہی سفیر بازان نے ایک لاکھ پچاس ہزار درہم کی لاگت سے نہر زبیدہ کی شروع سے اخیر تک پوری صفائی کروائی۔ اس وقت سے نہر زبیدہ کو نہر بازان کے نام سے موسوم کیا گیا (دیکھئے، معجم البلدان، ج ۴، ص ۵۳۶، الفاسی ص ۳۲-۳۴، ۵۲-۵۳، ۱۱۹-۱۲۸-۱۲۹، تاریخ مکہ ص: ۱۰، ۱۲۹، ۳۳۵) ۱۳۱۱ھ/۱۳۱۱ء میں ہمارے سلطان اعظم شاہ نے نہر زبیدہ کی درستگی اور صفائی کروائی، اور اس طرح مکہ والوں کے لئے پانی کی بہم رسانی کی گئی۔ (دیکھئے تاریخ مکہ، ص: ۱۹۹، الفاسی، ص : ۱۲۹)

[۳۲] الفاسی کے خیال کے مطابق یہاں پر لفظ برقوت ہے۔ یہ ۸۱۹ھ/۱۴۱۶ء تک محکمہ انہار کے نگران اعلیٰ تھے (دیکھئے : الفاسی ص ۱۱۹)

[۳۳] ایک نسخہ میں یہاں پر لفظ المکی ہے۔ (دیکھئے : تاریخ مکہ، ص ۱۶۹)

معلاۃ میں ان دو تالابوں کی اصلاح کا کام بھی سونپا جو کافی عرصہ سے خشک پڑے تھے تاکہ نہر بازان کا پانی ان میں پہنچایا جائے[35]

سلطان غیاث الدین کے وزیر خان جہان نے اپنی جیب خاص سے ایک بہت بڑی رقم مدینہ والوں کے لئے حاجی اقبال نامی اپنے ایک ملازم کو دے کر یاقوت الغیاثی کی معیت میں مدینہ منورہ روانہ کیا تھا۔ (سلطان غیاث الدین اعظم شاہ کی طرح) وزیر نے بھی (اپنی عاقبت سنوارنے کی غرض سے) مدینہ منورہ میں ایک مدرسہ اور ایک مسافر خانہ کے قیام کے لئے اس (ملازم) کے ساتھ خطیر رقم ارسال کی تھی۔ نیز امیر مدینہ جماز الحسینی[36] کے لئے بہت سے قیمتی تحائف بھی (وزیر نے) بھیجے تھے، لیکن جس جہاز میں یہ سب سامان اور دیگر قیمتی اشیاء جا رہی تھیں وہ جدہ کے قریب ڈوب گیا۔ مولانا سید حسن بن عجلان نے اپنی آبائی رسم کے مطابق غرق شدہ جہاز برآمد کر کے ایک چوتھائی حصہ[37] بیت المال میں داخل کیا اور جو تحائف جماز الحسینی کے لئے بھیجے گئے تھے وہ اپنے پاس رکھ لئے، کیونکہ جماز نے اس وقت بغاوت کا اعلان کر دیا تھا۔

ضمیمہ ۱ — اصل متن از تاریخ مکہ از صفحہ ۱۹۸ تا ۲۰۰

ووقع فی ایام الناصر فرج ایضاً ان السلطان بنکالۃ من سلاطین اقصی الهند لومئذ السلطان غیاث الدین اعظم شاہ بن اسکندر شاہ ارسل الی الحرمین الشریفین صدقۃ کبیرۃ مع خادمہ یاقوت الغیاثی لیتصدق بہا علی اهل الحرمین ولیعمر لہ بمکۃ مدرسۃ ورباطا ولیقف علی ذلک جهات یصرف ریعها علی افعال الخیر کالمدارس ونحوہ وکان ذلک باشارۃ وزیرہ خان جهان فوصل یاقوت

---

[34] مکہ مکرمہ کے شمالی جانب کو معلاۃ (جسے عامی لوگ معلی کہتے ہیں) کہا جاتا ہے۔ یہاں جنت المعلاۃ کے نام سے ایک قبرستان ہے۔ جہاں ام المومنین حضرت خدیجۃ الکبریٰ رضی مدفون ہیں۔

[35] معلاۃ کے ان دونوں تالابوں کو جن میں سے ایک پھاٹک والی دیوار کے پاس صارم باغ میں تھا۔ ۸۱۳ھ کے اواخر میں کھدائی کر کے ان میں پانی پہنچایا گیا تھا (الفاسی ص: ۱۱۹)

[36] تاریخ مکہ کے ملکی ایڈیشن میں حمان اور حمال چھپا ہے جو صحیح معلوم نہیں ہوتا دیکھئے مذکورہ ایڈیشن ص: ۱۸۷، نیز الفاسی ص: ۲۲۸، (RULLPS OF MECCA, PP 89--92

[37] RULERS OF MECCA PP. 107.

المذكور بأوراق سلطانيه الى مولانا السيد حسن بن عجلان شريف مكة يومئذ جد اشرافنا الآن، جمّل الله تعالى بوجودهم الزمان وكان وصول ياقوت الغياثي الى مولانا السيد الشريف حسن بن عجلان رحمه الله مع هدايا جليلة اليه فقبلها وامره ان يفعل ما امره به السلطان غياث الدين لكنّه اخذ ثلث الصدقة على معتاده ومعتاد آبائه ووزّع الباقي على الفقهاء والفقراء بالحرمين الشريفين فعمّتهم وتضاعف الدعاء له على الخير والدال عليه واشترى ياقوت الغياثي لعمارة المدرسة والرباط دارين متلاصقين على باب ام هاني هدمهما وبناهما في عامه رباطا ومدرسة واشترى اصيلتين وارابع وجبات ماء في الركاني وجعلها وقفا على مدرسته وجعل لها اربعة مدرّسين، من اهل المذاهب الاربعة وستين طالبا ووقف عليهم ما ذكرناه واشترى دارا مقابلة للمدرسة المذكورة بخمسماية مثقال ذهبا وقفها على مصالح الرباط واخذ منه مولانا السيد حسن بن عجلان في الدارين اللتين بناهما رباطا ومدرسة والاصيلتين والاربع الوجبات من قرار عين الركاني اثنى عشر الف مثقال ذهبا واخذ منه مبلغا لا يُعلم قدره كان جهّزه معه سلطانه لتعمير عين عرفة فذكر مولانا السيد حسن انه يصرفه على عمارته ويقال ان قدره ثلاثون الف مثقال ذهبا، ثم ان مولانا السيد حسن عيّن احد قواده وهو الشهاب بركات المكين لتفقّد عين بازان واصلاحها واصلاح البركتين بالمعلاة وكانا معطلتين فاصلحهما الى ان جرت عين بازان فيهما وكان خان جهان وزير السلطان غياث الدين ارسل مع ياقوت الغياثي خادماله يسمى حاجي اقبال ارسله بصدقة اخرى من عنده لاهل المدينة المنورة وجهّز معه ما لا يبنى به مدرسة ورباطا وهدية الى امير المدينة يومئذ جماز الحسيني فانكسرت السفينة التي بها هذه الاموال وغيرها لقرب جُدّه فاخذه مولانا السيد حسن بن عجلان ربع ما خرج من البحر على عادتهم اذا انكسرت سفينة عندهم واخذ ما يتعلق بالسيد جماز الحسيني لانّه عصى۔

ضمیمہ ۲ — مراجع

(۱) الاستیعاب فی معرفۃ الاصحاب لابن عبدالبر (مطبوعہ حیدرآباد، ہند)

(۲) خزانہ عامرہ۔ از میر غلام علی آزاد بلگرامی (مطبوعہ نولکشور، کانپور)

(۳) خلاصۃ الآثار لمحب الدین (مطبوعہ مصر)

شفاء الغرام فی اخبار بلد الحرام لتقی الدین الفاسی (مطبوعہ لائپسگ، جرمنی)

الضوء اللامع فی اعیان القرن التاسع، لعبدالرحمٰن السخاوی (مطبوعہ مصر، ۱۹۵۴م)

کتاب الاعلام باعلام بیت اللہ الحرام، لمفتی قطب الدین النہروالی (مطبوعہ لائپسگ)

لمعجم لابن فہد المکی، مخطوط بانکی پور خدا بخش لائبریری نمبر ۲۴، کیٹلاگ ج ۱۲، ص: ۶۳

معجم البلدان لیاقوت الحموی (مطبوعہ مصر)

(9) BAYBARS I OF EGYPT BY DR. S. F. SADEQUE (DACCA, 19:

(10) CATALOGUE OF THE ORIENTAL PUBLIC LIBRARY AT

BANKIPUR, PATNA, INDIA.

(11) COINS AND CHRONOLOGY OF EARLY INDEPENDENT S

ANS OF BENGAL BY DR. N.K. BHATTASALI (CAMBRIDGE, 192

(12) HISTORY OF BENGAL BY JADU-NATH SARKAR, PUBLIS

BY THE UNIVERSTY OF DACCA, 1948.

(13) HISTORY OF EGYPT BY POPRER: ENG. TR. OF IBN

TAGHRIBARDI'S HAWADITH AL-DUHUR.

(14) INDIA'S CONTRIBUTION TO THE STUDY OF HADITH

LITERATURE BY DR. MUHAMMAD ISHAQ. (DACCA 195

(15) MOHAMMEDAN DYNASTIES BY LANE POLE (PARIS, 1

(16) PROCEEDINGS OF THE PAKISTAN HISTORY CONFE

HELD AT DACCA, 1953 (KARACHI, 1955).

(17) RULERS OF MECCA BY GERALD DE GOURI (LONDO

(18) SOCIAL HISTORY OF BENGAL BY DR. ABDUL-KARIM (DAC

ابنِ خلدون کا نظریۂ تعلیم

محمد طفیل

ابن خلدون نے اپنے شہرۂ آفاق مقدمہ کو چھ ابواب[1] میں تقسیم کیا ہے۔ چھٹے اور آخری باب کو اس نے معاشرہ کے تعلیمی مسائل کے لئے وقف کر دیا ہے۔ اور یہی باب اس کے تعلیمی نظریات کا اہم ترین ماخذ ہے۔ تاہم انھوں نے اپنے مقدمہ کے دیگر ابواب نیز اپنی تاریخ عالم میں معاشرتی مسئلہ کی حیثیت سے تعلیم پر بحث کی ہے اور وہ جہاں بھی معاشرہ کے نقائص یا خوبیاں بیان کرتے ہیں یا کسی اہم ضرورت کی طرف توجہ دلاتے ہیں، وہاں وہ تعلیم اور اس سے متعلقہ مسائل کا تجزیہ کرتا چلا جاتا ہے۔

چنانچہ فلسفہ تاریخ واجتماع کا یہ بانی زندگی اور تعلیم کا افادی پہلو سے جائزہ لیتا ہے اور فلسفیانہ صغری کبری سے یہ نتیجہ نکالتا ہے: "ہر انسان کو زندہ رہنے کے لئے ضروری ہے کہ وہ کوئی نہ کوئی پیشہ اختیار کرے۔ حرفتی معلومات حاصل کرنے سے پہلے اس کے لئے ضروری ہے کہ تھوڑی بہت عام تعلیم حاصل کرے تاکہ وہ مطلوبہ حرفہ کے بارے میں معلومات جمع کر سکے۔ لہذا انسان کے لئے تعلیم ناگزیر ہے۔"

ابن خلدون نے تعلیم کو اہم معاشرتی ضرورت اور تعلیم کا سب سے بڑا فائدہ حصول ملکہ قرار دیا۔ اپنی عملی زندگی میں آج جب ہم ابن خلدون کے اس نظریہ کا جائزہ لیتے ہیں تو اس ترقی یافتہ ٹیکنیکل اور سائنٹیفک دور میں اس نظریہ نے عملی صورت اختیار کر لی ہے۔ اگر آپ دنیا کی کسی بھی جامعہ کے نصاب تعلیم پر نگاہ ڈالیں تو آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ فنی یا صنعتی تعلیم کے آغاز سے پیشتر طالب علم کے لئے لازمی ہے کہ وہ ایک خاص حد تک عام تعلیم حاصل کرے۔

مقدمہ ابن خلدون کی تعلیمی بحثوں کے مطالعہ سے پتہ چلتا ہے کہ انھوں نے تعلیم کی کوئی خاص تعریف بیان نہیں کی۔ جس کی بڑی وجہ یہ ہو سکتی ہے کہ مسلم معاشرہ میں تعلیم کا تصور و مقصد

اس قدر متعین تھا کہ اس کے بیان کی چنداں ضرورت نہ تھی۔ دراسات² کا مصنف لکھتا ہے" : ابن خلدون تعلیم و تربیت کی تعریف بیان نہیں کرتا بلکہ وہ اس موضوع سے اس طرح بحث کرتا ہے۔ گویا وہ ایک جانے پہچانے موضوع پر گفتگو کر رہا ہے۔ لہذا تعریف کی چنداں ضرورت نہیں"۔ لیکن یہ کہنا بھی درست نہیں کہ اس نے تعلیم کی تعریف اور اس کی حدود کا تعین کئے بغیر ہی اس پر قلم اٹھایا۔ ابن خلدون تعلیم³ کو باقاعدہ ایک صنعت قرار دیتے ہیں اور صنعت کی تعریف بیان کرتے ہوئے وہ لکھتے ہیں: "جان لو کہ⁴ صنعت ایک ملکہ ہے جس کا تعلق فکری اور علمی امور سے ہوتا ہے۔" گویا ابن خلدون حکیمانہ انداز میں یہ کہنا چاہتے ہیں کہ انسانی ذہن و شعور میں مشاہدات کے مطابق نظریات جنم لیتے ہیں اور جب انہیں نظریات کو تجربات کی کسوٹی پر پرکھ کر کھرا قرار دے دیا جاتا ہے تو وہ عملیات کی صورت اختیار کر لیتے ہیں۔ اور یہی عملیات تکرار سے ملکہ کا موجب بنتے ہیں اور انسان کے مشاہدات کو نظریات میں ڈھالتے رہنے سے جدید علوم معرض وجود میں آتے رہتے ہیں۔

تعلیم کو صنعت قرار دے کر بالواسطہ ابن خلدون یہ کہنا چاہتے ہیں کہ تعلیم ایک اکتسابی ملکہ ہے۔ اور انسان نہ صرف اپنی محنت و کوشش سے اسے حاصل کر سکتا ہے بلکہ حسب خواہش اس میں اضافہ بھی کر سکتا ہے۔ اور چونکہ ہر انسان کو مشاہدہ کی قوتیں فطرتاً ودیعت ہوتی ہیں، اس لئے ہر انسان تعلیم کی دولت سے مالا مال ہو سکتا ہے۔ اس طرح سے وہ اس فلسفہ کی طرف اشارہ کرتا ہے کہ علم کسی خاص قوم، نسل یا خطہ کی میراث نہیں ہوتا۔ بلکہ اسے ہر شخص اپنی محنت و کاوش سے حاصل کر سکتا ہے۔ اسی لئے ابن خلدون نے صنعت کی ترقی و تنزل کے جملہ اصول فطرت کو تعلیم کے عروج و زوال پر منطبق⁵ کیا ہے۔ اور "تعلیم الصنائع"، "تعلیم العلوم" اور "تعلیم اللغہ" جیسے عنوانات قائم کر کے اس نے تعلیم کے تعلق سے جن امور پر بحث کی ہے، انہیں ذیلی عنوانات میں اس طرح تقسیم کیا جا سکتا ہے:-

۱- نفسیاتی افکار

ابن خلدون نے انسانی معاشرے کا ایک حکیم اور مدبر کی حیثیت سے گہرا مطالعہ کیا اور جس موضوع پر بھی قلم اٹھایا، اس کے معاشرتی نقائص و مضرات کو طشت از بام کرتا چلا گیا۔ یہی وجہ ہے کہ مسائل تعلیم پر قلم اٹھاتے وقت انسانی معاشرے کی نفسیات کا ابن خلدون نے بنظر غائر مطالعہ کیا اور

اس وقت کے مروجہ نظام ہائے تعلیم کے نفسیاتی پہلوؤں پر روشنی ڈالی، اور درج ذیل اصول نفسیات کو وضاحت سے بیان کیا۔

ا۔ تعلیم میں صحیح مہارت جسے وہ ملکہ کے نام سے تعبیر کرتا ہے، حضریؔ (یعنی شہری) زندگی بسر کرنے والوں کو حاصل نہیں ہو سکتی۔ البتہ بدوی جو جفاکش اور بلا کے محنتی ہوتے ہیں، یہ مہارت حاصل کر سکتے ہیں۔ اس کا خیال ہے کہ شہری لوگ مختلف زبانیں بولنے کی وجہ سے کسی بھی زبان کو اپنی صحیح حالت میں باقی نہیں رکھ سکتے بلکہ زبانوں کے امتزاج اور اثر و نفوذ کے نتیجہ میں اصل زبان آہستہ آہستہ مفقود ہوتی رہتی ہے۔ زبان دانی اس کے نزدیک بہرحال اکتسابی فن ہے اور شہریوں کی نسبت دیہاتی باشندے جدوجہد اور اکتساب میں سبقت رکھتے ہیں۔ اسی لئے وہ نہ صرف علوم کو ان کی اصلی وضع کے ساتھ قائم رکھتے ہیں، بلکہ ملکہ بھی انہیں کو حاصل ہوتا ہے۔

ابن خلدون شہری اور دیہاتی آبادی میں تعلیمی نفسیات کی رُو سے یہ واضح خط کھینچ دینا چاہتے ہیں کہ دیہاتی لوگوں کا علم ٹھوس، مکمل اور حقیقی ہوتا ہے۔ اور وہ تغیر و تبدل سے محفوظ رہتے ہیں۔ جبکہ شہری باشندے اس صفت سے عاری ہوتے ہیں۔ ابن خلدون کے اس نظریہ کی روشنی میں آج جب ہم اپنے گرد و پیش کا جائزہ لیتے ہیں تو اسے مبنی بر حقیقت پاتے ہیں۔ ہمارے ملک کی اکثریت دیہات میں آباد ہے۔ اور تعلیمی نتائج کی فہرست میں بھی دیہاتی طلبہ سرِ فہرست ہی نظر آتے ہیں۔ اور عملی میدان میں بھی ان کی صلاحیتیں اور ترقیاں حوصلہ افزا اور قابل قدر ہیں۔

ب :۔ ابن خلدون نے تعلیمی نفسیات کے ضمن میں جو دوسرا اہم نقطہ بیان کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ رٹائی کرنا نہایت مضر ہے۔ کیونکہ اولاً طوطے کی طرح رٹا ہوا علم وقتی اور ہنگامی حیثیت رکھنے کی وجہ سے دیرپا نہیں ہوتا۔ ثانیاً رٹائی کرنے سے انسان کی تخلیقی قوتیں اور قوائے فکریہ مفلوج ہو کر رہ جاتی ہیں[7] جبکہ اس کے نزدیک تعلیم کے حصول کا اصل مقصد تخلیقی قوتوں کا اجاگر کرنا ہے۔ اور اسی کا نام ملکہ ہے۔ جو رٹائی سے حاصل نہیں ہو سکتا۔ مسلم مفکرین تعلیم میں ابن خلدون نے اس نظریہ کو سب سے پہلے پیش کیا اور آج یہی نظریہ مسائل تعلیم کا اہم ترین جزء قرار پا گیا ہے۔

ج :۔ ابن خلدون نے تعلیم کو اجتماعی اور معاشرتی حیثیت دینے کے لئے تعلیمی سفر پر زور دیا ہے۔ کیونکہ اس سے انسان زندگی کے نشیب و فراز سے آگہی پاتا ہے۔ اس نے لکھا[8]

حصولِ علم کبھی تو لکھنے پڑھنے سے ہوتا ہے اور کبھی گفتگو اور باہمی میل ملاپ سے، اور ماہرین فن اساتذہ سے حاصل کیا ہوا علم مستحکم اور وسیع ہوتا ہے۔ اور طالب علم جب ایک ہی مضمون مختلف اساتذہ سے پڑھتا اور ان سے تبادلۂ خیال کرتا ہے، تو اسے اچھے بُرے کی تمیز کے ساتھ اس مضمون پر ملکہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور یہ صورت سفر کے بغیر میسّر نہیں آسکتی۔ کیونکہ عموماً ہر طالب علم کے آبائی وطن یا شہر میں اساتذہ کی تعداد بہت تھوڑی ہوتی ہے۔ ان میں بھی ماہرین فن شاذ و نادر ہی ہوتے ہیں۔ لہذا دیگر ماہرین فن کی طرف رجوع کرنے کے لئے تعلیمی سفر ناگزیر ہے۔

د۔ طلباء پر سختی کا مسئلہ ماہرین تعلیم اور ماہرین نفسیات کے مابین موضوع بحث رہا ہے۔ کافی بحث و تمحیص کے بعد اب اس بات کو تسلیم کر لیا گیا ہے کہ طلبہ کو جو بات شفقت و محبت سے ذہن نشین کرائی جا سکتی ہے وہ مار پیٹ اور تشدد سے نہیں۔ لیکن ابن خلدون نے آج سے صدیوں پہلے اس مسئلہ کی نشان دہی کر دی تھی۔ اور بڑی تفصیل سے سزا کے مضر اثرات کو بیان کر دیا تھا۔ چنانچہ وہ لکھتا ہے[9] سزا کا اثر چھوٹے اور بڑے دونوں ذہنوں پر مرتب ہوتا ہے۔ جن قوموں میں سزا دینے کا رواج ہے۔ ان کا کردار و اخلاق نہایت پست ہوتا ہے۔ بچوں کو سزا دینے سے ان کی ذہنی قوتیں انحطاط پذیر ہو جاتی ہیں۔ ان کے فطری جذبات، غور و فکر اور اختراع کا مادہ دب کر رہ جاتا ہے۔ یہی نہیں بلکہ بچے طرح طرح کی غیر اخلاقی برائیوں کا شکار ہو جاتے ہیں۔ ان میں جھوٹ بولنے، حقائق کو چھپاتے بہانے بنانے اور کام سے جی چرانے جیسی قبیح عادات جنم لے کر پروان چڑھتی ہیں۔ جس سے آئندہ نسلیں اور موجودہ فرد و قوم متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے۔

ابن خلدون چونکہ اجتماعی نقطہ نظر سے مسائل کا جائزہ لیتا ہے۔ اس لئے اس نے سزا دینے کی معاشرتی اہمیت کو دیگر مسلم مفکرین تعلیم کی طرح یکسر نظر انداز نہیں کیا بلکہ وہ اس میں حتی الوسع کمی کرنے کا حامی ہے۔ چنانچہ اس نے محمد بن ابی زید کا قول نقل کرتے ہوئے لکھا ہے:۔

"محمد بن ابی زید نے طلبہ اور اساتذہ کے متعلق اپنی کتاب میں لکھا ہے کہ جب استاذ کو ناگزیر وجوہ کی بنا پر سزا دینے کی ضرورت درپیش ہو تو اسے تین بید سے زیادہ ہرگز نہیں مارنے چاہئیں۔

۲۔ نصابی اصلاحات

ابن خلدون نے اپنی زندگی میں مختلف ممالک کا طویل سفر کیا اور ہر ملک کے نظم و نسق، سیا

حالات، معاشرتی رجحانات اور تعلیمی سرگرمیوں کا گہری نظر سے مطالعہ کیا۔ چنانچہ جب اس نے مقدمہ میں تعلیمی امور پر قلم اٹھایا تو اس نے مختلف ممالک کے مروجہ نصاب ہائے تعلیم کا تقابلی جائزہ پیش کیا۔ اور ان کی خامیوں کی نشان دہی کرکے ان کی اصلاح کے لئے ٹھوس تجاویز پیش کیں۔

ا۔ نصابِ تعلیم :۔ ابن خلدون[11] نے پہلے مرحلہ میں علوم کو دو حصوں میں تقسیم کیا ہے۔ علوم عقلیہ اور علوم نقلیہ۔ علوم عقلیہ سے وہ ایسے علوم مراد لیتا ہے جو انسانی فکر و عقل کی کاوشوں کا نتیجہ ہیں اور انسان ان میں کسی خارجی دلالت کے بغیر نتائج اخذ کرسکتا ہے۔ ان میں وہ فلسفہ اور حکمت کے علوم داخل کرتا ہے۔ اور نقلی علوم سے مراد وہ علوم ہیں، جن میں انسانی فکر و عقل کا بالکل دخل نہیں ہے۔ اور اس میں انسان کو واضح شریعت کی دی ہوئی ہدایات پر مکمل اعتماد کرنا پڑتا ہے۔ البتہ ان کلیات کی روشنی میں فروعی مسائل کا استنباط کرسکتا ہے۔ علوم نقلیہ میں اس نے تفسیر، تجوید، حدیث، فقہ، میراث، اصول فقہ، کلام اور تصوف وغیرہ کو شمار کیا ہے۔

ابن خلدون علوم کی ایک اور تقسیم کرتے ہوئے بتاتا[12] ہے کہ معاشرہ میں مروجہ علوم کو دو انواع میں تقسیم کیا جاسکتا ہے۔ ایک نوع تو ان علوم کی ہے جو مقصود بالذات ہوتے ہیں۔ یعنی انسانی تعلیم و تعلم کا مدار ہی ان پر ہوتا ہے۔ جیسے تفسیر، حدیث، فقہ، علم کلام، طبعیات اور الاہیات وغیرہ۔ اور دوسری قسم میں وہ علوم داخل ہیں جن کا حاصل کرنا بذاتِ خود تو ضروری نہیں۔ لیکن وہ مقصود بالذات علوم کے حصول کا ذریعہ ہیں۔ اس لئے ان علومِ آلیہ پر ساری عمر ضائع نہیں کردینی چاہیئے بلکہ انہیں اس حد تک سیکھنا چاہیئے جو ضرورت پوری کرسکیں۔

ان دونوں اقسامِ علوم میں قرآن مجید سرِ فہرست ہے۔ اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ علومِ اسلامیہ میں قرآن مجید کو جو مقام اور درجہ حاصل ہے وہ کسی بھی دوسری کتاب کو حاصل نہیں ہوسکتا۔ وہ اللہ تعالیٰ کی واحد محفوظ کتاب ہے جس کی تعلیم و تعلم کی تاکید کی گئی ہے۔ اس لئے مسلمانوں نے اپنے نصابِ تعلیم میں اسے اعلیٰ ترین مقام دیا ہے۔ حتیٰ کہ بعض ممالک میں تو نصابِ تعلیم صرف قرآن مجید سے عبارت ہے ابن خلدون قرآن مجید کی مروجہ اصلاح طلب تعلیمی حالت کو یوں بیان کرتا ہے[13] اہلِ مغرب اور بربر کے باشندے اپنے بچوں کو صرف قرآن مجید اور اس سے متعلقہ علوم مثلاً رسم الخط اور حاملین قرآن کی تعلیم دیتے ہیں جس کا نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ ان کی معلومات بڑی محدود ہوتی ہیں۔ وہ ملکہ سے بالکل

ی ہوتے ہیں۔ وہ صرف قرآن مجید کے اسلوب نگارش سے مطلع ہوتے ہیں۔ اسی لئے وہ علوم عربیہ سے
د ہوتے ہیں۔ حتیٰ کہ وہ عربی لکھ بھی نہیں سکتے۔ اندلس کے لوگ قرآن مجید، قوانین عربیہ، تجوید، رسم الخط
کتابت کی تعلیم دیتے ہیں۔ ان میں چونکہ علوم عربیہ بچوں کو پڑھائے جاتے ہیں، لہٰذا وہ شعروادب کے
ے میں تو بلند مقام رکھتے ہیں لیکن دیگر علوم سے بالکل عاری ہیں اور ان کے ہاں ابتداً جو علوم رواج پاگئے
، پر خاطر خواہ اضافہ نہیں ہوتا۔ گویا جمود کی سی کیفیت طاری ہے۔ افریقہ اور تونس کے لوگ قرآن مجید
، حدیث نبوی بیک وقت پڑھاتے ہیں۔ اختلاف روایت الفاظ قرآن اور مختلف قراءت کی بھی تعلیم
تے ہیں۔ اور مشرقی باشندے قرآن مجید اور اس کے علوم کی تعلیم دیتے ہیں لیکن ان کے ہاں کتابت
آن مجید کی تعلیم نہیں دی جاتی بلکہ اہل مشرق میں کتابت ایک مستقل فن ہے، جو دوسرے فنون کی
رح حاصل کیا جاتا ہے۔

ان تفاصیل کو بتانے کے بعد ابن خلدون مسلمان بچوں کے لئے اپنے مجوزہ نصاب تعلیم کا خاکہ اس
رح پیش کرتا ہے کہ سب سے پہلے بچے کو عربی زبان اور شعر کی تعلیم دی جائے۔ کیونکہ بچپن کی تعلیم کے
نقوش بڑے گہرے ہوتے ہیں لہٰذا وہ عربی زبان پر مہارت حاصل کرے گا۔ اور اس زبان کو لکھنے پڑھنے
بچوں کو ملکہ حاصل ہو جائے گا۔ یہی نہیں بلکہ شعر جو عربوں کی معلومات کا دائرۃ المعارف ہے۔ اس
ے واقف ہو کر بچہ پہلے عربوں کے قبل از اسلام علوم و فنون کی اصطلاحات، آداب معاشرت اور
یگر ضروری معلومات سے آگاہ ہو جائے گا، لہٰذا اسے قرآن مجید اور حدیث نبوی کی اصطلاحات اور
ن کے اسرار و رموز سمجھنے میں آسانی ہوگی اور سب سے بڑھ کر یہ فائدہ ہوگا کہ طالب علم قرآن مجید اور
حدیث کو جب پڑھے گا تو اس کا صحیح مفہوم اور منشاء سمجھ رہا ہوگا۔ اس کے بعد حساب کی تعلیم دی
جائے۔ کیونکہ حساب کی تعلیم سے انسان کا ذہن و شعور ترقی کرتا اور اس کی عقل پروان چڑھتی ہے
اس طرح سے جب انسان میں لسانی اور عقلی طور پر قرآن مجید کے سمجھنے کی صلاحیت پیدا ہو جائے
تب قرآن مجید کی تعلیم کا آغاز کرنا چاہیئے۔

ابن خلدون کے مذکورہ بیان اور پھر اس کے اصلاحی اقدام اور قابل عمل تجویز کی روشنی میں
جب ہم اپنے ملک کے گرد و پیش کا جائزہ لیتے ہیں اور اپنے ملک میں قرآن مجید کی تعلیم پر نظر ڈالتے ہیں
تو سخت افسوس ہوتا ہے کہ ہمارے ہاں قرآن مجید کے الفاظ تو تبرکاً پڑھ لئے جاتے ہیں لیکن اس کا

مفہوم یا پیغام بالکل نہیں سمجھا جاتا۔ ضرورت اس امر کی ہے کہ آئندہ نسل کو دین اسلام کی صحیح تعلیم دینے کے لئے ابن خلدون کے مجوزہ نصاب تعلیم کو جدید حالات کے تقاضوں میں اس طرح سمویا جائے کہ کہ ہمارے نوجوان ابتدا سے عربی زبان سے واقفیت حاصل کر لینے کے بعد قرآن مجید کو سمجھ کر پڑھنے اور اس میں غور و تدبر کرنے کی صلاحیت پیدا کریں۔

ابن خلدون نے اپنے عہد کے مختلف ممالک کی مدت تعلیم پر بھی بحث کی ہے۔ اس نے بتایا ہے[14] کہ زیادہ سے زیادہ مدت تعلیم سولہ سال تھی جو مغرب میں زیر عمل تھی۔ اور کم از کم مدّتِ تعلیم پانچ سال تھی جو اہل تونس میں رائج تھی۔ لیکن ابن خلدون ان دونوں مدتوں کو افراط و تفریط پر مبنی قرار دیتا ہے۔ اور اگرچہ اس نے کسی بھی مدّت کی تعیین نہیں کی تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک ایسی مدّتِ تعلیم متعین کرنے کا قائل تھا جس میں انسان کو ملکہ حاصل ہو جائے لیکن اس بات کا ہرگز قائل نہیں کہ انسان عمر بھر صرف تعلیم ہی حاصل کئے چلا جائے اور دنیا کے دیگر مشاغل سے کنارہ کش رہے۔ وہ زیادہ کتابوں کے داخل نصاب کرنے اور مختلف قسم کی اصلاحات و فنون کی تعلیم دینے کی پُر زور مخالفت کرتا ہے۔ اور اسے تعلیم کا سب سے زیادہ نقصان دِہ[15] پہلو گردانتا ہے کہ طالب علم کو بہت سی کتب پڑھائی جائیں اور اس سے توقع کی جائے کہ وہ لاتعداد اصطلاحات زبانی یاد کرے اور طوطے کی طرح رٹنے کا عادی ہو جائے۔

ابن خلدون نصابی کتب کے بارے میں یہ بیان کرتا ہے کہ بعض اساتذہ طالب علموں کو متون ان کی شروح اور شروح در شروح کی تعلیم دیتے ہیں اور بعض اساتذہ محض ایسے متون پڑھاتے ہیں، جو نہ صرف ضرورت سے زیادہ مختصر ہوتے ہیں، بلکہ مُغلق بھی ہوتے ہیں۔ وہ اس بات کی ترغیب ہرگز نہیں دیتا کہ طویل کتب داخل نصاب ہوں بلکہ اس کا نظریہ[16] یہ ہے کہ طالب علموں کی استعداد کے مطابق نصاب تدریجی مرتب کیا جائے اور آغاز میں آسان کتب پڑھائی جائیں پھر تدریجاً مشکل کی طرف رہنمائی کی جائے۔ لیکن اس بات کو ہر حال میں ملحوظ خاطر رکھا جائے کہ نصاب میں ایسی کتب ہرگز داخل نہ کی جائیں جن کو پڑھتے وقت متعلمین عبارت میں الجھ کر رہ جائیں اور اصل مسائل کو سمجھ ہی نہ سکیں۔

ابن خلدون نے اپنے مقدمہ میں نصاب تعلیم پر بحث کرتے ہوئے ایک بات یہ بھی لکھی[17] ہے کہ ایک وقت میں طالب علم کو ایک ہی مضمون پڑھایا جائے اور کسی حال میں بھی بیک وقت کئی مضامین

دی جائے۔ اس کا خیال ہے کہ اس طرح طالب علم کسی بھی علم پر مہارت حاصل نہ کر پائے گا۔
، ہے کہ وہ علم سے متنفر ہی ہو جائے۔ ہم ابن خلدون کے اس نظریہ کی تاویل کرتے ہوئے
؛ ہیں کہ وہ طالب علم کا ذہنی رجحان معلوم کر کے اس کے مطابق متعلقہ علوم و فنون میں سے
ں تعلیم دینے کا قائل ہے جسے ہم آجکل "تخصص" کہتے ہیں۔

ملدون نے ذریعہ تعلیم قومی زبان کو قرار دیا ہے۔ اور چونکہ اُس وقت کی بیشتر اسلامی دنیا
بی تھی اس لئے وہ عربی زبان میں ملکہ حاصل کرنے پر زور دیتے ہیں۔ حضری زبان کے عنوان
ں فصول میں طویل بحث کرتے ہوئے عربی زبان کا ملکہ حاصل کرنے کے لئے وہ ضروری قرار
پہلے نحو سیکھی جائے۔ اور کلام عرب پر عبور حاصل کیا جائے اور پھر اس کے ذریعے
علوم و فنون سیکھے جائیں۔

رض ابن خلدون نے آج سے صدیوں قبل عملی طور پر بتا دیا تھا کہ کوئی بھی قوم اس
تعلیم و تعلم میں اپنا بلند مقام حاصل نہیں کر سکتی جب تک کہ وہ ذریعۂ تعلیم قومی
بنائے۔

ملاحظات

ب الاوّل فی العمران و ذکر ما یعرض فیہ من العوارض الذاتیۃ من الملک
لطان والکسب والمعاش والصنائع والعلوم وما ذلک من العلل والاسباب
دمہ ابن خلدون۔ طبع قاہرہ ۱۳۱۸ھ ص ۶

مہ ابن خلدون کے نام سے جو کتاب مشہور ہے، وہ ابن خلدون کی تاریخ عالم یعنی
ب العبر.... کے پہلے حصہ ہی کا نام ہے جو ملک، بادشاہ، کاروبار، معاشیات،
فنون اور علوم و فنون پر مشتمل ہے۔

اول ابن خلدون تعریف التربیۃ ولا التعلیم بل یتکلم عن ذلک کانّہ یتکلم
امور معلومۃ فلا تحتاج الی تعریف۔

لع الحصری دراسات عن مقدمہ ابن خلدون طبع مصر ۱۹۵۳ء، ص ۴۰۰۔

۳ے مقدمہ کے چھٹے باب میں ابن خلدون نے ایک فصل کا عنوان یوں قائم کیا ہے :

ان التعلیم للعلم من جملۃ الصنائع۔ مقدمہ ص ۴۳۰

اس فصل میں وہ حصولِ علم کو دیگر صنعتوں کی طرح اکتسابی قرار دیتا ہے۔ وہ لکھتا ہے۔ کہ دوسری صنعتوں کی طرح انسان تعلیم میں بھی محنت سے اضافہ کر سکتا ہے۔

۴ے اعلم ان الصناعۃ ھی ملکۃ فی امر علمی فکری ھو جسمانی محسوس۔ مقدمہ ص ۴۰۰

۵ے اس کی ایک مثال مقدمہ کے چھٹے باب میں ایک فصل کے عنوان سے عیاں ہوتی ہے۔ عنوان ہے۔

فی ان العلوم انما تکثر حیث یکثر العمران و تعظم الحضارۃ۔

اس فصل کا خلاصہ یہ ہے کہ تعلیم بھی دیگر صنعتوں کی طرح معاشی ضروریات سے ایک زائد امر ہے اور عوام جب معاشی ضروریات سے فارغ ہوں تبھی اس طرف توجہ کر سکتے ہیں۔

۶ے ملاحظہ مقدمہ کی فصل بعنوان فی ان اھل الامصار علی الاطلاق قاصرون فی تحصیل ھذہ الملکۃ اللسانیہ التی تستفاد بالتعلیم ومن کان منھم ابعد عن اللسان العربی کان حصولھا له اصعب واعسر۔

۷ے وھذہ الملکۃ غیر الفھم والوعی۔ مقدمہ ص ۴۳۰

۸ے والسبب فی ذلك ان البشر یاخذون معارفھم و اخلاقھم وما ینتحلون بہ من المذاھب والفضائل تارۃً علماً و تعلیماً والقاء و تارۃ محاکاۃ و تلقیاً بالمباشرۃ والاّ ان حصول الملکات عن المباشرۃ و التلقین اشدّ استحکاماً واقوی رسوخاً۔

۹ے ملاحظہ ہو چھٹے باب کی فصل بعنوان فی ان الشدۃ علی المتعلمین مضرۃ بھم۔ مقدمہ ص ۵۴۰

۱۰ے فقد قال محمد بن ابی زید فی کتابہ الذی الفہ فی حکم المعلمین والمتعلمین لا ینبغی لمؤدب الصبیان ان یزید فی ضربھم اذا احتاجوا علی ثلاثۃ اسواط شیئاً۔ مقدمہ ص ۵۴۰

۱۱ے اعلم انّ العلوم التی یخوض فیھا البشر ویتداولونھا فی الامصار تحصیلاً و تعلیماً ھی علی صنفین صنف طبیعی للانسان یھتدی الیہ بفکر و صنف نقلی یاخذ عمن وضعہ۔ مقدمہ ص ۴۳۵

۱۲ اعلم ان العلوم المتعارفہ بین اهل العمران علی صنفین: علوم مقصودۃ بالذات کالشرعیات من التفسیر والحدیث والفقہ وعلم الکلام وکالطبعیات والالھیات من الفلسفۃ وعلوم ھی آلیۃ لھذہ العلوم کالعربیۃ والحساب وغیرھما للشرعیات کالمنطق للفلسفۃ، ص ۵۳۶-۵۳۷ - مقدمہ ابن خلدون۔

۱ ملاحظہ ہو مقدمہ ابن خلدون چھٹا باب فصل بعنوان فی تعلیم الولدان واختلاف مذاھب الامصار الاسلامیۃ فی طرقہ۔ ص ۵۳۷ تا ۵۴۰۔

۱ ملاحظہ ہو فصل فی ان التعلیم للعلم من جملۃ الصنائع۔ مقدمہ ص ۴۳۲

۱ اعلم أنّہ مما اضرّ بالناس فی تحصیل العلم والوقوف علی غایتہ کثرۃ التآلیف واختلاف الاصطلاحات فی التعلیم وتعدد طرقھا۔ مقدمہ ص ۵۳۱

۱ اعلم ان تلقین العلوم للمتعلمین انما یکون مفیدا اذا کان علی التدریج شیئاً فشیئاً قلیلا قلیلا۔ مقدمہ ص ۵۳۳

۱ ومن المذاھب الجمیلۃ والطرق الواجبۃ فی التعلیم ان لا یختلط علی المتعلم علمان معاً فإنہ حینئذٍ قلّ ان یظفر بواحد منھما۔ مقدمہ ص ۵۳۴

(قسط ۲)

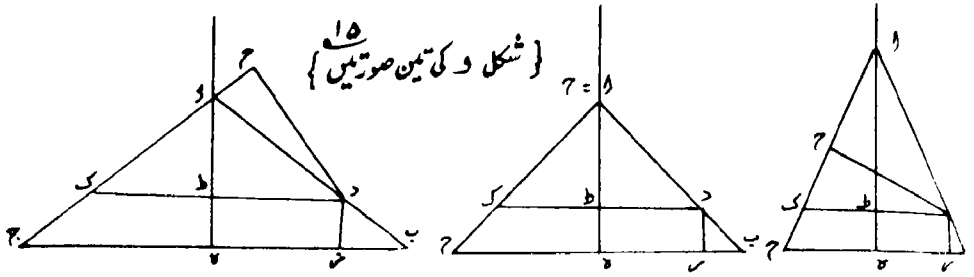
رسالہ فی خواص المثلث من جہۃ العمود

از امام ابن الہیثم ○ ترجمہ وتحشیہ سید فضل احمد شمسی، فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

۴

[مثلث متساوی الساقین میں کسی ساق پر کے کسی نقطہ - د - سے دوسری ساق اور قاعدے پر ڈالے گئے عمودوں کا مجموعہ برابر ہے - ہ ل - کے؛ جبکہ ہ ل = ہ ط + ط ل، د ک - قاعدے کے متوازی اور ساقین کے درمیان، ایک خط ہے، ا ہ - مثلث کا عمود ہے نقطہ ط - خطوط د ک - اور ا ہ کا نقطہ انقطاع ہے، اور ل ط ایک ایسا خط ہے جس کی نسبت ا ط سے ویسی ہی ہے جیسی کہ قاعدے کو کسی ایک ساق سے ہے[۱۴]]

[مثال] پچھلی شکل دوبارہ فرض کریں [یعنی ا ب ج ایک مثلث متساوی الساقین ہے جس میں ا ب = ا ج اور زاویہ ب ا ج حادہ بھی ہو سکتا ہے - قائمہ بھی اور منفرجہ بھی]

ضلع ا ب پر کوئی ایک نقطہ د لے لیں اور اس سے عمود د ز [قاعدے پر] اور د ح [دوسری ساق پر] نکالیں - اور ایک عمود {ا ہ} [ا سے قاعدے پر] نکالیں - [نقطہ د سے قاعدے کے متوازی ایک خط کھینچیں جو ساق ا ج سے نقطہ ک پر ملے - فرض کریں کہ ط خطوط د ک - اور ا ہ کا نقطۂ انقطاع ہے - تو چونکہ د ز برابر ہے ہ ط کے اور مثلثات ا ہ ب اور د ز ب ایک دوسرے کی متشابہ ہیں] ا ب کی نسبت ب د کے ساتھ وہی ہوگی جو کہ ا ہ کو ہ ط سے ہے - [اب ایک نقطہ ل خط ط ا (بڑھایا ہوا، اگر ضروری ہو) پر فرض کریں، اس طرح کہ] ا ط کی نسبت ط ل سے وہی ہو جو کہ ا ج کو ب ج سے ہے[۱۴الف]

دعویٰ یہ ہے کہ عمودین د ز اور د ح کا مجموعہ برابر ہے عمود { ہ ل } کے۔ ۱۶

ثبوت: { .... } ۱۷

[مثلثات ا ب ج اور ا د ک متشابہ ہیں، لہٰذا]

جو نسبت { ا ج } کو ج ب سے ہے وہی نسبت ا ک کو ک د سے ہے۔

{ ...... } ۱۸

پس، (کیونکہ ا ط : ط ل : : ا ج : ج ب فرض کر چکے ہیں) ا ک کی نسبت { ک د } سے وہی ہے

جو ا ط کو ط ل سے ہے۔

[اب مثلث ا د ک میں ا ط خط د ک پر اور د ح خط ا ک پر عمود ہیں۔ لہٰذا]

ا ک کی نسبت ک د سے وہی ہے جو { ا ط } کو د ح سے ہے (جیسا کہ اس مقالے کی شکل

ج میں واضح کیا گیا ہے)۔

[∴ ا ط کی نسبت ط ل سے وہی ہوگی جو ا ط کو د ح سے ہے]

لہٰذا، عمود د ح - ل ط کے برابر ہے۔

[چونکہ د ز اور ط ہ متوازی ہیں اور دو متوازی خطوط - د ک اور ب ج کے درمیان واقع ہیں]

د ز برابر ہے، ہ ط کے۔

پس، د ز اور د ح کا مجموعہ { ہ ل } کے برابر ہے۔ ۱۹

(و ذالک ما اردنا ان نبین)

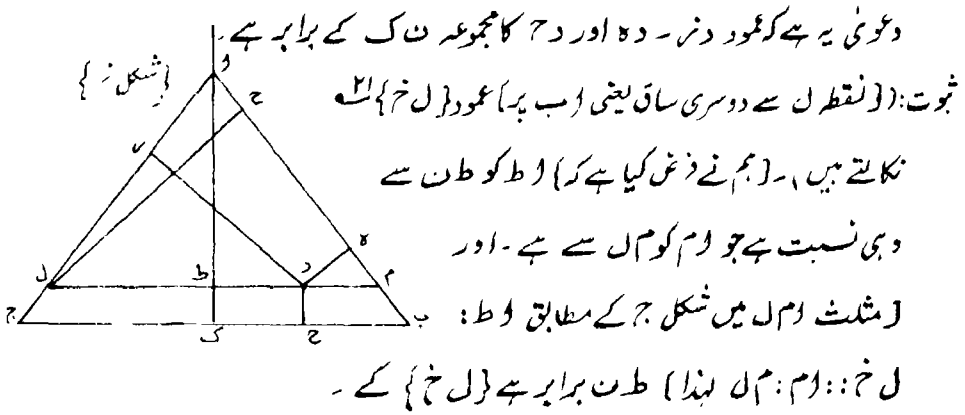
— ۵ —

ہم مثلث متساوی الساقین کو پھر سے لیتے ہیں اور اس میں ایک نقطہ فرض کرتے ہیں۔ (مثلث ا ب ج ۲۰

میں یہ نقطہ د ہے) اور اس نقطے سے [ساقین اور قاعدے پر] عمود دہ۔ دز اور دح گراتے ہیں۔ اور نقطہ د سے خط ب ج کے متوازی ایک خط م دل کھینچتے ہیں [نقطہ ا سے قاعدے پر] عمود [ا ک] نکالتے ہیں [اور خطوط اک اور م ل کے نقطۂ انقطاع کو ط فرض کر لیتے ہیں۔ اب فرض کریں کہ ایک نقطہ ن خط ط ا (اگر ضروری ہو تو بڑھا کر) پر یوں ہے کہ] ا ط کی نسبت {ط ن} سے ویسی ہی ہے جیسی کہ ا ب کو {ب ج} سے اور [اس طرح کیوں کہ مثلثات ا ب ج اور ا م ل متشابہ ہیں] جیسی کہ ا م کو م ل سے ہے۔

دعویٰ یہ ہے کہ عمود دز۔ دہ اور دح کا مجموعہ ن ک کے برابر ہے۔

[شکل ز]

ثبوت: [نقطہ ل سے دوسری ساق یعنی (ا ب پر) عمود {ل خ} [۲۱] نکالتے ہیں]۔ [ہم نے فرض کیا ہے کہ] ا ط کو ط ن سے وہی نسبت ہے جو ا م کو م ل سے ہے۔ اور [مثلث ا م ل میں شکل ج کے مطابق ا ط: ل خ:: ا م: م ل لہذا] ط ن برابر ہے {ل خ} کے۔

اب [چونکہ مثلث د ل م جو مثلث ا ب ج کے متشابہ ہے، ایک متساوی الساقین مثلث ہے تیسرے مسئلہ کے مطابق]۔ عمودین د ہ اور دز کا مجموعہ برابر ہے {ل خ} کے۔

لہذا عمودین د ہ اور دز کا مجموعہ برابر ہے عمود {ط ن} کے۔

اب عمود {د ح} برابر ہے عمود ط ک کے [کیونکہ یہ دونوں عمود متوازی خطوط کے درمیان ہیں] پس تینوں عمود د ہ دز اور دح کا مجموعہ برابر ہے عمود ن ک کے۔ [۲۲]
(وذلک ما اردنا بیانہ)

اس ثبوت کا اطلاق تمام متساوی الساقین مثلثوں پر ہے خواہ وہ [یعنی اُن کا معکوس زاویہ] حادہ ہو، قائمہ ہو یا منفرجہ ہو۔

(مسلسل)

حواشی وحوالہ جات

۱۴۔ ابن الہیثم کا یہ پانچواں مسئلہ رسالہ میں کچھ کا کچھ ہو گیا ہے۔ دیکھئے نوٹ ۶۱ جیسا کہ قوسین سے ظاہر ہے، مسئلہ کا باقاعدہ بیان ایک رسالہ میں موجود نہیں۔

۱۴۔ ا یہ خیال رہے کہ خط ط ا سے مراد وہ خطِ مستقیم ہے جو نقطہ ط سے شروع ہوکر نقطہ ا سے مثلث کے باہر گزر جاتا ہے نیز یہ کہ نقطہ ل نقاط ط اور ا کے درمیان ہوسکتا ہے، یا SEGMENT ط ا۔ سے باہر خط ط ا پر کہیں بھی ہوسکتا ہے۔

۱۵۔ نقطہ ل کی پوزیشن کسی شکل میں بھی نہیں دی جاسکتی۔ کیونکہ اس نقطے کی پوزیشن مثلث کے زاویوں کی کمیت پر منحصر ہے۔ نیز یہ کہ اس نقطہ کی پوزیشن کا صحیح معنوں میں اس مسئلہ سے کوئی تعلق نہیں۔ اگر زاویہ معکوس ۶۰° سے کم ہو تو نقطہ ل خط ط ا پر نقاط ط اور ا کے درمیان کسی جگہ ہوگا۔ اگر زاویہ معکوس ۶۰° سے زیادہ ہو تو نقطہ ل خط ط ا (بڑھایا ہُوا) پر مثلث سے باہر واقع ہوگا۔ (اگر زاویہ معکوس ۶۰° کے برابر ہو تو نقطہ ل نقطہ ا پر واقع ہوگا۔ لیکن اس کا سوال یہاں پیدا ہی نہیں ہوتا کیونکہ زاویہ معکوس کے ۶۰° کے برابر ہونے سے مثلث ایک متساوی الاضلاع مثلث ہوجائیگی جو کہ ہمارے مفروضہ کے خلاف ہے۔)
رسالہ میں نقطہ ل کی پوزیشن دکھائی گئی ہے۔ لیکن اس سے مسئلہ کے سمجھنے میں اور بھی الجھاؤ پیدا ہوجاتا ہے!

۱۶۔ رسالہ میں جو مسئلہ ہے اسے ہم یوں بیان کرسکتے ہیں:-

مثلث متساوی الساقین میں کی ایک ساق کے کسی نقطے سے دوسری ساق اور قاعدے پر گرائے گئے عمودوں کا مجموعہ مثلث کے عمود کے برابر ہے۔

دی ہوئی شکلوں میں یہ دعویٰ یوں ہُوا، د ن اور د ح مل کر ا ہ کے برابر ہیں۔

علاوہ اس امر کے کہ رسالہ میں دیئے ہوئے ثبوت کا پھر کوئی معنی نکالنا ناممکن ہوگا، یہ مسئلہ قطعاً غلط ہے۔

دی ہوئی شکلیں فرض کریں۔

(۱) فرض کریں کہ معکوس زاویہ حادہ (ACUTE) ہے:

ا ہ = ا ط + ہ ط، اور زاویہ ا ک د = زاویہ ا د ک = زاویہ ا ب ج، اور
(کیونکہ ہ ط اور د ن متوازی خطوط کے درمیان واقع ہیں) ہ ط = د ن۔

∴ ا ہ = ا ط + د ن

پھر، مثلث ادک اور مثلث اب ج متشابہ ہیں

∴ مثلث ادک متساوی الساقین ہے۔

∴ اد $\neq$ دک (کیونکہ اگر اد = دک ہو تو مثلث ادک۔ ایک متساوی الاضلاع مثلث
ہوگی۔ لیکن ایسا نہیں ہے)

∴ اط $\neq$ دح (کیونکہ اط × دک = دح × اد، لیکن اد $\neq$ دک)

∴ (اط + ہ ط) $\neq$ (دح + ہ ط)

∴ (اط + ہ ط) $\neq$ (دح + دز)

∴ اہ $\neq$ (دح + دز)

(ii) اب معکوس (VERTICAL) زاویئے کو قائمہ مان لیں:

چونکہ زاویہ ب اج = قائمہ، ب ا عمود ہے اج پر، اور د ا عمود ہے اج پر (نقطہ
د سے) یعنی نقطے ح اور ا COINCIDERS ہیں۔

اب، (پہلے کی طرح) ہ ط = دز

∴ اہ = اط + دز

اب، مثلث اط د میں (جو کہ قائمہ مثلث ہے)۔ اط ایک ضلع ہے اور اد اسکا وتر (HYPOTENUSE)

∴ اط $\neq$ اد

∴ اط $\neq$ دح (کیونکہ اد = دح)

∴ (اط + ہ ط) $\neq$ (دح + ہ ط)

∴ اہ $\neq$ (دح + دز)

(iii) اب معکوس (VERTICAL) زاویہ کو منفرجہ (OBTUSE) مان لیں:-

چونکہ زاویہ ب اج قائمہ سے بڑا ہے۔ نقطہ ح مثلث سے باہر ہو گیا۔

اب (پہلے کی طرح) ہ ط = دز

∴ اہ = اط + دز

∴ د ح کی نسبت ا ک سے وہی ہے جو د ک کو ا ک سے ہے۔

اب، چونکہ مثلث ا ک د (جو کہ ا ب ج کی متشابہ ہے) متساوی الاضلاع نہیں،

ا ک ≠ د ک

∴ ا ہ ≠ (د ر + د ح)

۱۷۔ "ہم ب ط کو ملاتے ہیں اور ک سے گزارتے ہیں۔ پس د ک خط ب ج کے متوازی ہوگا کیونکہ ا ب کو ب د سے وہی نسبت ہوگی جو ا ہ کو ہ ط سے ہے۔"

اگر د ک کو پہلے ہی مان نہ چکے ہوتے تو نقطہ ط کی تعریف ممکن نہ ہوتی اور اس طرح یہ مسئلہ (THEOREM) ہی بیان نہ ہو پاتا۔

ویسے "ب ط" غالباً د ک کے لئے اور "ک" نقطہ ط کے لئے آیا ہے۔

۱۸۔ "اور ا د کی نسبت د ب سے وہی ہوگی جو ا ط کو ط ل سے ہے۔"

یہ مناسبت صحیح ہے۔ لیکن یہاں پر یہ بے محل ہے کیونکہ اس تناسب کو اسی وقت ثابت کیا جا سکتا ہے جبکہ ط ل کو د ح کے برابر ثابت کیا جا چکا ہو۔

۱۹۔ یہ ثبوت صرف معکوس زاویہ = حادہ (ACUTE) کے لئے صحیح ہے۔ اگر نقاط ا اور ح کو ایک تصور کر لیا جائے تو قائمہ زاویئے کے لئے بھی صحیح ہے۔ لیکن اگر زاویہ معکوس منفرجہ (OBTUSE) ہو تو مثلثات د ح ک اور ا ط ک کو متشابہ ثابت کر کے یہ اخذ کرنا ہوگا کہ د ح : ا ط :: د ک : ا ک، نیز چونکہ مثلثات ا د ک اور ا ب ج متشابہ ثابت ہیں اس لئے

د ح : ا ط :: ب ج : ا ج (کیونکہ ب ج : ا ج :: د ک : ا ک)

اب چونکہ یہ فرض کر چکے ہیں کہ ل ط : ا ط :: ب ج : ا ج، یہ بات ثابت ہوئی کہ د ح : ا ط :: ل ط : ا ط۔ لہذا د ح = ل ط اور (د ر + د ح) = (ہ ط + ل ط) = ہ ل۔

۲۰۔ رسالہ میں "ا د" دیا ہے لیکن ہمدرد ترجمہ میں اسکی تصحیح کر کے "مثلث ا ب ج" دیا گیا ہے۔

۲۱۔ رسالہ میں ل خ کی جگہ ل ر دیا ہے جبکہ اسی رسالہ کی شکل میں یہ عمود ل ج دیا ہوا ہے چونکہ دونوں حروف (ج اور ر) پہلے ہی استعمال ہو چکے ہیں اور وہ نقطہ جسے اس ترجمہ میں خ قرار دیا گیا ہے نہ تو ج ہو سکتا ہے نہ ر۔ اس کے لئے ایک نئے حرف کی ضرورت تھی۔ چونکہ

زاویہ ا ک ط = زاویہ ح ک د۔

∴ مثلثات ا ط ک اور د ح ک مُتشابہ ہیں۔

∴ د ح کی نسبت د ک سے وہی ہے جو ا ط کو ا ک سے ہے۔

شکل میں ج دیا ہُوا ہے یہ خیال کرتے ہوئے کہ اغلباً یہ خ سے بدل گیا ہے یہاں اُس نقطے کے لئے خ استعمال کیا گیا ہے۔

۲۲۔ اس مسئلہ کا کوئی بیان "رسالے" میں نہیں۔ اس ترجمے میں بھی اس کی کوشش نہیں کی گئی ہے کیونکہ ایسا کرنے میں متعدد نئی اصطلاحیں استعمال کرنا پڑتیں۔ نیز ایسا کرنے سے مسئلہ کی ظاہری نوعیت بدل جاتی۔

یہاں (بظاہر) یہ ثابت کیا گیا ہے کہ (د ہ + د ر + د ح) = (ن ک)

جبکہ حقیقتاً صرف یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اگر ن ک ایک ایسی (MAGNITUDE) فرض کرلیں جو کہ برابر ہے (د ہ + د ر + د ح) کے

(اور جیسا کہ مسئلہ میں فرض کیا گیا، اگر نقطہ ۔ ط ۔ کو ا ک اور ل م کا نقطۂ اتصال مان لیں)

تو ط ن ایک ایسی MAGNITUDE ہے جس کی نسبت ا ط سے وہی ہے جو کہ مثلث کے قاعدے کو کسی ایک ساق سے ہے۔

(نوٹ) پچھلے شمارہ میں صفحہ ۲، سطر ۴ میں زاویہ منفرجہ کے بعد عبارت "نہ ہو" بڑھی جائے۔

(قسط نمبر ۱۳)

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

محمد طفیل

○ مخطوط نمبر ۴۰ — داخلہ نمبر ۲۷۸۶

- نام۔ کتاب فی مرسوم خط المصحف۔
- مصنف۔ اسماعیل بن ظافر بن الطاہر العقیلی۔
- کاتب۔ خلیل بن ابراہیم۔
- حجم۔ ۲۹ ورق۔ تقطیع $\frac{9 \times 6}{6 \times 3}$ ۔ سطر فی صفحہ ۱۹۔
- کاغذ۔ دستی مصری۔ روشنائی صمغ دودی عنوان سرخ و سبز رنگین۔ خط نسخ۔ زبان عربی۔

آغاز

اوّل ما ابدأ بعد حمد اللہ تعالیٰ علی نعمہ التی لا تحصٰی بعد ولا تقف عند حدّ والصلوٰۃ علی نبیہ المصطفیٰ المختار و آلہ السادۃ الاطہار وصحبہ الاکرمین وتابعیہم باحسان الی یوم الدین۔

اختتام

.... وبذلوا الجہد فی نفع المسلمین ولم یسع احد منہم بعد مخالفتہم ولم یحتمل فی ولایتہ وامرتہ صونہ وحراستہ رضوان اللہ علیہم اجمعین وسلام الی یوم الدین و الحمد للہ رب العٰلمین۔ وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ وصحبہ وسلم۔ امین۔

اس کے بعد تیرہ اشعار کی ایک نظم ہے۔ جس کے آخری دو شعر یہ ہیں:

وادع لناظر ابیات بہا سمحت — قریحۃ العاجز العانی لمن سئلا

محمد بن غزال المرتجی کرما — عفوا من اللہ عمّا قال او فعلا

قرآن مجید کا رسم الخط توقیفی ہے۔ اور عربی رسم الخط کے قواعد کا لحاظ کئے بغیر مصحفِ عثمانؓ کے مطابق

لکھا جاتا ہے، چنانچہ قرآن مجید سے متعلقہ دیگر علوم کی طرح رسم الخط پر بھی علماء نے خاصی توجہ دی اور کتابیں لکھیں۔

چنانچہ زیرِ نظر کتاب میں بھی مصنف نے قرآن مجید کی ہر سورہ میں رسم الخط کا جو خاص انداز اختیار کیا گیا ہے۔ اس کو حسبِ ترتیب مصحف مختصراً بیان کر دیا ہے۔ مثلاً سورہ آل عمران میں لفظ توراۃ کے بارے میں لکھا ہے کہ اسے یاء کے ساتھ "التوراية" لکھا جائے۔

مصنف کا تذکرہ بسیار تلاش کے باوجود کسی کتاب میں نہیں مل سکا اور نہ ہی کتاب میں کوئی ایسی داخلی شہادت ہے جس کی بنا پر ہم یقین سے یہ کہہ سکیں کہ مصنف کا زمانہ کون سا ہے۔ قیاس سے یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ کتاب کب تصنیف ہوئی۔ ممکن ہے کہ مصنف کا زمانہ گیارھویں یا بارھویں صدی ہجری رہا ہو۔

کتاب فنِ رسم مصاحف پر مختصر مگر مفید ہے اس کے طبع ہونے کی کوئی اطلاع نہیں اور گمان غالب یہی ہے کہ تا حال طبع نہیں ہوئی۔ زیرِ نظر نسخہ مکمل ہے اور اس میں کوئی نقص نہیں ہے۔

- مخطوطہ نمبر $\frac{40}{4}$ داخلہ ۳۷۸۶
- نام کتاب شرح نونية السخاوى فنِ تجوید
- تقطیع $\frac{9 \times 6}{4 \times 4}$ حجم ۲۹ صفحات سطر فی صفحہ ۲۷
- مصنف علم الدین السخاوی کاتب تحریر نہیں ۔ سن کتابت ۱۳۱۴ھ
- کاغذ دستی مصری، روشنائی سیاہ صمغ دودی اصل متن رنگین سرخ، خط نسخ، زبان عربی۔

اس کتاب کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے:

بسم الله الرحمن الرحيم۔ الحمد لله ذى الكلام القديم. والقرآن العظيم الذى [illegible]

الباطل من بين يديه، [illegible] تنزيل من حكيم۔ [illegible] تمسك به ينال منازل الا[illegible]

من [illegible] والصلوة والسلام على [illegible] الخلق باحسن افعال وادمع [illegible]

بأبين [illegible] محمد [illegible] اوتى الحكمة و[illegible] الخطاب. واشرف من اوحى اليه الكتاب [illegible]

المستطاب وعلى آله واصحابه الموصوفين بكثرة المحاسن وشرائف الانساب. المرسومين [illegible]

المناقب والاحساب۔

کتاب کے آخری الفاظ یہ ہیں:

كان الفراغ من تسطيرها في يوم الاثنين المبارك الموافق اثنى عشر يوما خلون من شهر شوال سنة ۱۳۱۴ھ الف وثلثمائة واربعة عشر هجرية على صاحبها افضل الصلوة وازكى التحية ودوام الحمد للرب الجليل حمدا امد يلا بالتكريم والتبجيل۔

ساتویں صدی ہجری کے مشہور عالم مجود (قاری) علم الدین ابوالحسن علی بن محمد بن عبد الصمد الہمدانی المغربی السخاوی جو علم التجوید میں یہ درجہ رکھتے تھے کہ علم الہدیٰ کہلاتے تھے آپ ۵۵۸ھ میں پیدا ہوئے اور ۶۴۳ھ میں وفات پائی۔ اور قاسیون میں دفن ہوئے۔ آپ پہلے شخص تھے جنہوں نے شاطبیہ کی شرح لکھی اور اس کی وجہ سے شہرت پائی۔

خیرالدین زرکلی نے اعلام میں آپ کی جن دس کتب کا ذکر کیا ہے ان میں آپ کی اس نظم کا بھی ذکر ہے جو بعد میں نونیۃ السخاوی کے نام سے مشہور ہوئی۔ یہ نظم علم القرأت اور قرآن مجید کی نحوی ترکیب پر ایک قصیدہ ہے۔ جس کا مصنف نے خود نام "عمدة المفيد وعدة المجيد في معرفة علم التجويد" رکھا تھا۔ اس میں باختلاف نسخ ساٹھ یا چونسٹھ اشعار ہیں، اس کا پہلا شعر یہ ہے:

يا من يروم تلاوة القرآن ‌ ‌ ‌ ‌ ويرود شأو ائمة الاتقان

لا تحسب التجويد مدا مفرطا ‌ ‌ ‌ ‌ او مد مالا مد فيه لوان

اور آخری دو شعر یہ ہیں:

واعلم بانك حائز في نظمها ‌ ‌ ‌ ‌ ان قستها بالقصيدة الحاقاني

ستون بيتا عدها مع اربع ‌ ‌ ‌ ‌ نظم السخاوي العظيم الشان

ان آخری دو اشعار میں علم الہدیٰ سخاوی نے الشیخ المقری ابومزاحم موسیٰ بن عبداللہ کے قصیدہ نونیہ فی علم التجوید پر تعریض کی ہے۔ حالانکہ اپنا قصیدہ لکھتے ہوئے سخاوی نے خاقانی کے دونوں قصیدوں نونیہ اور رائیہ کو بطور نمونہ سامنے رکھا ہے۔ سخاوی نے نونیہ کی بہت سے قراء نے شرحیں لکھی ہیں لیکن زیر نظر مخطوطہ کے مصنف کی داخلی یا خارجی شہادت سے نشاندھی نہیں ہوسکی، اندازہ ہے کہ یہ شرح اسماعیل بن محمد بن القفاطی کی ہے جن کا انتقال ۶۷۰ھ میں ہوا اور غالباً وہ اسی فن میں امام سخاوی کے شاگرد تھے۔ زیر نظر نسخہ بہت اچھی حالت میں ہے۔ اچھی طرح پڑھا جاسکتا ہے۔ لیکن اس کے طبع ہونے کی تا حال کوئی اطلاع نہیں ہے۔

(انتقاد کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے)

بائبل سے قرآن تک

مولانا رحمت اللہ کیرانوی رحمہ کی عربی تالیف "اظہار الحق" کا اردو ترجمہ۔

مترجم: مولانا اکبر علی صاحب ٭ شرح و تحقیق: مولانا محمد تقی عثمانی صاحب۔

جزء اول۔ صفحات ۶۱۲، مجلد، قیمت پندرہ روپیہ

جزء دوم۔ صفحات ۵۳۸، مجلد، قیمت پندرہ روپیہ

لکھائی، چھپائی اور کاغذ گوارا

قرآن مجید نے "لیظہرہ علی الدین کلہ" فرما کر مسلمانوں پر یہ عظیم الشان ذمہ داری ڈال دی ہے کہ وہ تمام ادیان عالم کا تقابلی مطالعہ کریں اور اہل کتاب سے احسن طریقہ پر مجادلہ کرکے دین حق کی برتری و صداقت ثابت کرنے کے لئے دلائل فراہم کریں، قرآن جو خود اپنے اوپر ایمان لانے والوں سے یہ مطالبہ کرتا ہے کہ وہ اندھے بہرے بن کر اس پر سجدہ ریز نہ ہو جائیں۔ دوسری تعلیمات کے ماننے والوں سے بھی یہی توقع رکھتا ہے کہ کسی کے قول کی بغیر تحقیق تصدیق نہ کی جائے۔ وہ ہر امر کی صداقت کے لئے ضروری قرار دیتا ہے کہ اس پر واضح اور ناقابل تردید ثبوت (برہان) پیش کیا جائے، قل ھاتوا برھانکم ان کنتم صادقین۔ اپنے من جانب اللہ ہونے پر قرآن مجید ایک دلیل یہ پیش کرتا ہے کہ اس میں تضاد و اختلاف نہیں ملو کان من عند غیر اللہ لوجدوا فیہ اختلافا کثیرا۔

جدالہ بالتی ھی احسن میں انتقاد علمی کو بڑا مقام حاصل ہے کیونکہ وہ نہ صرف تعصبات اور رکیک حملوں سے پاک صاف ہوتا ہے بلکہ نہایت دلسوزی اور ہمدردی کے ساتھ مخالف پر اس کے مسلمات کی غلطیاں کا اظہار کر دیتا ہے کسی کو اس کے صحیح خدوخال بتلانے اور اسے خوش فہمی سے نکالنے کیلئے آئینہ دکھا

کس قدر فطری عمل ہے۔ اقرأ کتابک کفیٰ بنفسک الیوم علیک حسیبا۔

زیرِ تبصرہ کتاب اہلِ کتاب سے مجادلہ و مناظرہ کا احسن مرقع ہے۔ حکومت برطانیہ نے ہندوستان پر قبضہ کر لینے کے بعد رفتہ رفتہ اسلام کے خلاف تقریری و تحریری مہم جاری کر دی۔ پہلے پہلے تو مسلمانوں نے اسے درخورِ اعتنا نہ سمجھا لیکن جب عیسائی مشنریوں کی سرگرمیاں تیز ہوئیں اور کمزور ایمان رکھنے والوں نے اپنے دین اسلام پر شک و شبہ کرنا شروع کر دیا۔ اور ان کے بہک جانے کا خطرہ ہونے لگا تو اللہ تعالیٰ کی رحمت نے دین حق کی تائید کے لئے علماء کی ایک جماعت کو پیدا کر دیا جن میں سے ایک کامیاب مناظر اور نامور عالم "اظہار الحق" کے مصنّف جناب رحمت اللہ صاحبؒ تھے۔ مرحوم لکھتے ہیں:-

"میں اگرچہ گمنامی کے گوشہ میں پڑا ہوا تھا۔ اُدھر میرا شمار بھی کوئی بڑے علماء کی جماعت میں نہ تھا۔ اور درحقیقت میں اِس عظیم الشان کام کا اہل بھی نہ تھا۔ مگر جب مجھ کو عیسائی علماء کی تقریروں اور تحریروں کا علم ہوا۔ اور ان کے تالیف کردہ بہت سے رسالے میرے پاس پہنچے، تو میں نے مناسب سمجھا کہ اپنی امکانی حد تک میں بھی کوشش کروں، لہٰذا سب سے پہلے تو میں نے کچھ رسالے اور کتابیں تالیف کیں، تاکہ سمجھدار لوگوں پر حقیقتِ حال واضح ہو جائے اس کے بعد عیسائی حضرات کے وہ بڑے پادری جن کا شمار ان عیسائی علماء میں تھا جو ہندوستان میں تحریری اور تقریری دونوں طریقوں سے مذہب اسلام پر اعتراض اور نکتہ چینی و عیب جوئی میں مشغول رہتے تھے یعنیؔ "میزان الحق" کے مصنّف، میں نے اُن سے درخواست کی کہ میرے اور آپ کے درمیان ایک جلسہ عام میں مناظرہ ہو جانا چاہیئے تاکہ یہ امر خوب اچھی طرح واضح ہو جائے کہ علمائے اسلام کی بے توجہی کا سبب یہ نہیں کہ وہ حضرات عیسائی پادریوں کے رسالوں کی تردید سے قاصر و عاجز ہیں۔ جیسا کہ بعض عیسائیوں کا دعویٰ اور خیال تھا۔

چنانچہ پادری مذکور سے اُن پانچ مسائل میں مناظرہ ہونا طے ہو گیا جو عیسائی اور مسلمانوں کے باہمی نزاعی مسائل کی بنیاد ہیں، یعنی تحریف، نسخ، تثلیث، قرآن کی حقانیت اور محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت کا حق ہونا، اور شہر آگرہ میں ماہ رجب ۱۲۷۰ھ میں ایک جلسہ عام منعقد ہوا، میرے ایک محترم دوست (خدا ان کو تا دیر زندہ رکھے) اس جلسہ میں میرے معین و مددگار تھے۔ اسی طرح بعض پادری

یعنی ڈاکٹر محمد وزیر خان صاحب مرحوم ۱۸۳۲ء میں انگلینڈ سے ڈاکٹری کی ڈگری حاصل کرنے گئے تھے (باقی صفحہ ۱۵۲ پر)

صاحبان پادری صاحب کے مددگار تھے، خدا کے فضل و کرم سے نسخ اور تحریف دو مسئلوں میں جو فریق ثانی کے مسئلے تھے اور پادریوں کے خیال میں سب سے مقدم تھے، چنانچہ اس پر ان کی ایک عبارت بھی دلالت کرتی ہے جو کتاب "حل الاشکال" میں موجود ہے) ہم کو کامیابی اور غلبہ حاصل ہوا۔ جب پادری مذکور نے یہ دلخراش شکست دیکھی تو باقی تین مسائل میں مناظرہ سے راہ فرار اختیار کی۔"

انہی پانچوں مباحثوں کو انھوں نے علامہ سید احمد بن زینی دحلان کے امتثال امر پر عربی میں منتقل کر دیا اور اس کا نام "اظہار الحق" رکھا۔ یہ کتاب مولانا رحمت اللہ کی عمر بھر کی مناظرانہ کاوش و تحقیق کا نچوڑ ہے مکمل کتاب چھ ابواب پر مشتمل ہے۔ پہلی جلد میں ایک باب ہے جس کا عنوان ہے "بائبل کیا ہے"۔ اس باب میں دوسری فصل کا عنوان ہے "بائبل اختلافات سے لبریز ہے"۔ تیسری فصل ہے "بائبل کی غلطیاں" اور چوتھی فصل "بائبل الہامی نہیں"۔

اس جلد کے شروع میں مولانا مفتی محمد شفیع صاحب کا پیش لفظ ہے اور حرف آغاز کے ساتھ ہی تقریباً دو سو صفحات پر مشتمل ایک مبسوط مقدمہ "عیسائیت پر ایک تحقیقی نظر" کے عنوان سے مفتی صاحب موصوف کے فرزند ارجمند مولانا محمد تقی عثمانی صاحب کے قلم سے لکھا ہوا ہے۔ اسی مقدمہ کا تیسرا باب مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانوی کے سوانح حیات پر مشتمل ہے۔

دوسری جلد میں چار ابواب ہیں :

۲۔ دوسرا باب بائبل میں تحریف کے دلائل۔

۳۔ تیسرا باب نسخ کا ثبوت۔

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۵۱) وہیں سے عیسائیت کے موضوع پر کتابوں کا عظیم الشان ذخیرہ جمع کر کے ہندوستان لائے۔ آپ انگریزی کے ساتھ یونانی زبان بھی جانتے تھے آپ ہی کے پرخلوص تعاون نے مولانا رحمت اللہ صاحب کو انگریزی اور یونانی لٹریچر سے واقف کرایا۔ آپ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی کے مجاہدین میں سے ہیں، جنرل بخت خاں نے آپ کو اودھ کا گورنر مقرر کر دیا تھا۔ اس وقت سے مسلسل آزادی کی جدوجہد میں شریک رہے۔ پھر ہجرت کر کے حضرت مولانا رحمت اللہ صاحب کیرانوی کی خدمت میں مکہ مکرمہ تشریف لے گئے۔ وہیں وفات پائی۔ جنت البقیع میں مدفون ہوئے (از "فرنگیوں کا جال") ۱۲ محمد تقی

۴ - چوتھا باب : خدا تین نہیں ۔

۵ - پانچواں باب : قرآن کریم اللہ کا کلام ہے ۔

دُوسری جلد میں پانچواں باب مکمّل نہیں ہو سکا۔ انشاء اللہ العزیز تیسری جلد میں اس کا تتمّہ نیز چھٹا باب آجائیں گے جو حضرت محمد رسُول اللہ صلی اللہ علیہ وسلّم کی نبوّت کے اثبات اور آپ کی سیرت طیّبہ پر پادریوں کے اعتراضات کے جوابات پر مشتمل ہے ۔ اس کتاب کا مُلک کی ہر لائبریری میں رہنا ضروری ہے ۔ تمام پڑھے لکھے مُسلمانوں کو اس کتاب کا مطالعہ کر کے اپنے دین کی صداقت اور مسیحیت کی کمزور بنیادوں سے واقف ہونا چاہئے۔

"اظہار الحق" دُنیا کی متعدد زبانوں میں ترجمہ ہو کر شائع ہو چکی ہے ۔ مسیحی دُنیا میں تو اس نے تہلکہ مچا دیا ہے۔ خود لندن ٹائمز نے اس کے انگریزی ایڈیشن پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھا تھا :-

" اگر لوگ اس کتاب کو پڑھتے رہے تو دُنیا میں مذہب عیسوی کی ترقی بند ہو جائے گی " عربی سے اُردو ترجمہ کرنے میں اصل کا تتبع کیا گیا ہے ۔ ترجمہ سلیس اور شگفتہ ہے ۔ حواشی نہایت محنت و تحقیق سے لکھے گئے ہیں اور مفید معلومات پر مشتمل ہیں ۔

ذیل میں ہم قارئین کی ضیافت طبع کے لئے اس کتاب سے قرآن مجید اور بائبل کے مضامین کا ایک تقابلی مطالعہ درج کرتے ہیں جس سے ایک طرف متن کے سنجیدہ مضامین کی اہمیت پر روشنی پڑتی ہے اور دُوسری طرف محشی کی محنت کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے ۔ یہاں مناسب سمجھتا ہوں کہ اس شخص کے اسلام لانے کے واقعہ کا اضافہ کر دُوں جس نے بائبل سے اللہ کے متعلق یہ عقیدہ پایا تھا کہ اُس نے چھ دن میں آسمانوں اور زمینوں کو بنایا پھر تھکنے کی وجہ سے ساتویں دن آرام کیا لیکن جب قرآن مجید میں اس نے اللہ کے قوی و قادر ہونے کا یہ عقیدہ پایا کہ ولقد خلقنا السموٰت والارض وما بینھما فی ستۃ ایام وما مسنا من لغوب (ق)

(اور ہم نے آسمانوں اور زمین کو اور جو کچھ ان کے درمیان ہے چھ دن میں بنایا ۔ اور ہمیں کسی قسم کی تھکن نے چھوا تک نہیں) تو وہ اللہ کی بے پایاں قدرت و عظمت کے صحیح مقام کو پہچان کر بے اختیار بائبل کے منحرف ہونے اور قرآن مجید کے من جانب اللہ ہونے کا اعتراف کر کے حلقۂ اسلام میں داخل ہو گیا۔

قرآن مجید اور بائبل کے مضامین کا تقابلی مُطالعہ

۱ - خدا کی صفات کاملہ و کمالیہ ؛ اس کا واحد ہونا ، قدیم و ازلی ہونا ، ابدی و قادر ہونا ، عالم و

سمیع و بصیر ہونا متکلم حکیم و خبیر ہونا ، خالق السموات والارض ہونا ، رحیم و رحمٰن ہونا ، صبور و عادل ہونا ، قدوس و محی و ممیت ہونا وغیرہ وغیرہ ،

۲ - اللہ تعالیٰ کا تمام عیوب مثلاً حدوث ، عجز ، ظلم اور جہل سے پاک ہونا ،

۳ - توحید خالص کی دعوت ، اور شرک سے مطلقاً ممانعت ، اسی طرح تثلیث سے منع کرنا کہ یہ بھی یقینی طور شرک ہی کا ایک شعبہ ہے جیسا کہ آپ کو چوتھے باب سے معلوم ہو چکا ہے ۔

۴ - انبیاء علیہم السلام کا ذکر اور ان کے واقعات اور قصص ۔

۵ - انبیاء علیہم السلام کا ہمیشہ بت پرستی اور کفر شرک سے احتراز کرنا اور محفوظ رہنا ۔

۶ - پیغمبروں پر ایمان لانے والے حضرات کی مدح اور تعریف کرنا ۔

۷ - انبیاء علیہم السلام کے نہ ماننے والے اور جھٹلانے والوں کی مذمت اور برائی کرنا ۔

۸ - تمام پیغمبروں پر ایمان لانے کی عموماً تاکید کرنا اور خصوصیت کے ساتھ عیسیٰ علیہ السلام پر ایمان لانے کی تاکید

۹ - یہ وعدہ کہ ایمان والے انجام کار منکروں اور کافروں پر غالب آئیں گے ۔

۱۰ - قیامت کی حقیقت کا بیان اور اس دن میں اعمال کی جزا کی تفصیلات ۔

۱۱ - جنت اور دوزخ کا ذکر اور ان کی نعمتوں اور عذابوں کی تفصیل ۔

۱۲ - دنیا کی مذمت اور اس کی بے ثباتی اور فانی ہونے کا بیان ۔

۱۳ - آخرت کی مدح او فضیلت اور اس کے دائمی اور پائیدار ہونے کا بیان ۔

۱۴ - حلال چیزوں کی حلت اور حرام چیزوں کی حرمت کا بیان ۔

۱۵ - تدبیر منزل کے احکام ۔

۱۶ - سیاست مدنیہ کے احکام ۔

۱۷ - اللہ تعالیٰ کی محبت اور اللہ والوں کی محبت کی ترغیب اور شوق دلانا ۔

۱۸ - اُن وسائل اور ذرائع کا بیان جن کو اختیار کرنے سے انسان کی رسائی خدا تک ممکن ہے ۔

۱۹ - بدکاروں اور فاسقوں کی صحبت اور ہمنشینی سے روکنا اور دھمکانا ۔

۲۰ - بدنی عبادتوں اور مالی عبادات میں نیت کو خالص رکھنے کی تاکید کرنا ۔

۲۱ - ریاکاری اور شہرت طلبی پر وعید ۔

۲۲۔ تہذیب اخلاق کی تاکید، کہیں اجمالی طور پر کہیں تفصیل کے ساتھ۔

۲۳۔ بُرے اخلاق اور کمینی خصلتوں پر دھمکانا اجمالی طور پر۔

۲۴۔ اخلاق حسنہ کی مدح اور تعریف جیسے بُردباری، تواضع، کرم، شجاعت، پاکدامنی وغیرہ۔

۲۵۔ بُرے اخلاق کی مذمت جیسے غصّہ، تکبّر، بُخل، بُزدلی اور ظلم وغیرہ۔

۲۶۔ تقویٰ اور پرہیزگاری کی نصیحت۔

۲۷۔ اللہ کے ذکر اور اس کی عبادت کی ترغیب[1]۔

بلاشُبہ یہ تمام باتیں عقلی اور نقلی طور پر عمدہ اور محمود ہیں۔ ان مضامین کا ذکر قرآن میں بکثرت اور بار بار تاکید اور تقریر کے لئے کیا گیا ہے۔ اگر یہ مضامین بھی قبیح ہو سکتے ہیں تو پھر معلوم نہیں کہ اچھی بات پھر کونسی ہو سکتی ہے؟ البتہ قرآن میں مندرجہ ذیل باتیں آپ کو ہرگز نہیں ملیں گی:۔

بائبل کے فحش مضامین

۱۔ فلاں پیغمبر نے اپنی بیٹی سے زنا کیا تھا[2]۔

۲۔ یا فلاں نبی نے کسی دوسرے کی بیوی سے زنا کیا اور اس کے خاوند کو حیلہ اور مکر سے قتل کر دیا[3]۔

۳۔ یا اس نے گائے کی پوجا کی تھی[4]

۴۔ یا وہ آخر میں مُرتد ہو گیا تھا اور نہ صرف بُت پرستی کی بلکہ بُت خانے بنائے[5]۔

---

[1] مثلاً دیکھئے علی الترتیب فاتحہ، انعام ع ۲، آل عمران، ع ۱، صافات، ع ۵، نسا۔ ع ۲۴، قصص بقرہ، ع ۶ اور ع ۱۰ نسا۔ ع ۷، انعام ع ۲۰، المومنون، ع ۱، نبا۔ ع ۱، الواقعہ، عنکبوت، ع، انعام ع ۴، المائدہ ع ۱، نسا، ع ۵، ع ۷، وتوبہ ع ۵، آل عمران ۳، الصف ع ۲، النسا، ع ۲۰، مجادلہ ع ۱، الحجرات ع ۲، نحل ع ۱۳، آل عمران ع ۱۱، النور ع ۶، ۱۲ تقی۔

[2] جیساکہ پیدائش ۱۹ : ۳۲ تا ۳۶ میں حضرت لوط علیہ السّلام کے بارے میں ہے۔ عبارت کے لئے دیکھئے کتاب ہذا، صفحہ ۲۳۱ ج اوّل (حاشیہ)

[3] جیساکہ ۲ سموئیل ۱۱ : ۲ تا ۱۵ میں حضرت داؤد علیہ السلام کے بارے میں۔ ([4]) جیساکہ خروج ۳۲ : ۲ تا ۶ میں حضرت ہارون علیہ السلام کے بارے میں۔ ([5]) جیساکہ ۱ سلاطین ۱۱ : ۲ تا ۱۳ میں حضرت سلیمان علیہ السلام کے بارے میں۔

۵ - یا اس نے اللہ پر تہمت اور بہتان رکھا - اور تبلیغ احکام میں دروغگوئی سے کام لیا اور اپنی فریب کاری سے ایک دُوسرے نبی کو غضب خداوندی میں مُبتلا کر دیا۔[1]

۶ - یا یہ کہ داؤد علیہ السلام، سلیمان علیہ السلام اور عیسیٰ علیہ السلام (نعوذ باللہ) حرامزادوں کی اولاد ہیں، یعنی فارص بن یہوداکی۔[2]

- یا یہ کہ اللہ کے ایک بڑے رسُول جو خُدا کے بیٹے اور انبیاء کے باپ ہیں ان کے بڑے لڑکے نے اپنے باپ کی بیوی سے زنا کیا۔[3]

۷ - اور ان کے دُوسرے بیٹے نے اپنے بیٹے کی بیوی سے زنا کیا۔[4] مزید یہ کہ جب اس عظیم الشان نبی نے اپنے دونوں محبُوب بیٹوں کی اس حرکت کو سُنا تو ان کو کوئی سزا نہیں دی - سوائے اس کے کہ مرتے وقت انہوں نے بڑے کو اس شنیع حرکت پر بددُعا دی[5] - اور دُوسرے لڑکے کے حق میں تو ناراضی کا اظہار بھی نہیں کیا، بلکہ مرتے وقت اُسے برکتوں کی دُعا دی[6] -

۸ - یا یہ کہ ایک دُوسرا بڑا رسُول جو خُدا کا جوان بیٹا ہے اور جس نے خود دُوسرے شخص کی بیوی سے زنا کیا تھا جب اس کے محبُوب بیٹے نے محبوب بیٹی یعنی اپنی بہن سے زنا کیا اور رسُول نے سُنا،

---

[1] جیسا کہ ۱۔سلاطین ۱۳: ۱۱ تا ۲۹ میں ہے، پُوری عبارت کیلئے کتاب ہذا، ص ۲۵۳ ج اوّل ۱۲ ت

[2] - فارص کی اولاد میں سے ہونا متی ۱: ۳ میں ہے اور پیدائش باب ۳۸ میں ہے کہ یہوداہ نے اپنی بہو تمر سے زنا کیا تھا جس سے فارص پیدا ہوا تھا ۱۲ تقی

[3] - اللہ کے بڑے رسُول سے مراد حضرت یعقوب علیہ السلام ہیں ان کے بڑے صاحبزادے کا نام روبن تھا۔ (پیدائش ۲۹: ۳۲) اور ان کے بارے میں بائبل کے الفاظ یہ ہیں۔ "روبن نے جا کر اپنے باپ کی حرم بلہاہ سے مباشرت کی اور اسرائیل کو یہ معلوم ہو گیا" (پیدائش ۳۵: ۲۲)

[4] - دُوسرے بیٹے سے مراد یہوداہ ہیں جن کے بارے میں پیدائش ۳۸: ۱۸ میں تصریح ہے کہ انہوں نے اپنی بہو سے زنا کیا، ۱۲

[5] "اے روبن... تو پانی کی طرح بے ثبات ہے اس لئے تجھے فضیلت نہیں ملیگی، کیونکہ تو اپنے باپ کے بستر پر چڑھا، تونے اسے نجس کیا، روبن میرے بچھونے پر چڑھ گیا" (پیدائش ۴۹: ۴)

[6] "یہوداہ سے سلطنت نہیں چھوٹے گی... اور قومیں اس کی مطیع ہوں گی الخ" (پیدائش ۴۹: ۱۰)

بھی اس کو کوئی سزا نہیں دی۔ شاید اس لئے اس کی ہمت نہیں ہوئی کہ وہ خود بھی زنا میں مبتلا تھا۔ ایسی حالت میں اس حرکت پر دوسرے کو کیا سزا دیتا؟ — بالخصوص اپنی اولاد کو۔ یہ تمام باتیں یہود و نصاریٰ کی تسلیم ہیں۔ اور ان واقعات کی تصریح عہد عتیق کی ان کتابوں میں ہے جو دونوں فریق کے نزدیک مسلّم ہیں۔

۹- یا یہ کہ یحییٰ علیہ السّلام جیسی شخصیت جو عیسیٰ علیہ السّلام کی شہادت کے مطابق اسرائیلی پیغمبروں میں جلیل القدر نبی ہیں (اگرچہ جو شخص آسمان کی بادشاہی میں چھوٹا ہے وہ ان سے بڑا ہے[2]) انھوں نے اپنے دوسرے معبود اور رسول بنانے والے یعنی عیسیٰ علیہ السّلام کو مجہول تعلق کی بنا پر تیس سال تک پورے طور پر نہیں پہچانا[3] جب تک یہ معبود اپنے بندے کا مرید نہیں ہو گیا[4]۔

---

[1] حضرت داؤد علیہ السّلام مراد ہیں، بائبل میں آپ ہی کے بارے میں یہ من گھڑت اور شرمناک واقعہ ذکر کیا گیا ہے کہ انہوں نے اپنے سپہ سالار اوریاہ کی بیوی سے زنا کر کے اوریاہ کو مروا دیا تھا (۲ سموئیل ۱۱: ۲ تا ۱۵) اور ان کے بیٹے امنون نے اپنی بہن تمر سے بڑی چالبازی کے ساتھ زنا کیا (۲ سموئیل ۱۳: ۱۴) ساتھ ہی یہ بھی مذکور ہے کہ حضرت داؤد علیہ السّلام کو اس کی اطلاع ہوئی مگر آپ نے اپنے بیٹے کو کوئی سزا نہیں دی، صرف غصّہ ہوئے (۱۳: ۲۱) ۱۲

[2] حضرت عیسیٰ علیہ السّلام کے اس ارشاد کی طرف اشارہ ہے:-

"جو عورتوں سے پیدا ہوئے ہیں۔ ان میں یوحنا بپتسمہ دینے والے سے بڑا کوئی نہیں ہوا۔ لیکن جو آسمانی بادشاہی میں چھوٹا ہے وہ اس سے بڑا ہے" (متی ۱۱: ۱۲) یہاں "جو آسمان کی بادشاہی میں چھوٹا ہے" سے مراد حضرت عیسیٰ علیہ السّلام ہیں - ۱۲

[3] حضرت یحییٰ علیہ السلام کے اس ارشاد کی طرف اشارہ ہے: "میں نے روح کو کبوتر کی طرح آسمان سے اترتے دیکھا ہے اور وہ اس پر ٹھہر گیا اور میں تو اسے پہچانتا نہ تھا مگر جس نے مجھے پانی سے بپتسمہ دینے کو بھیجا اسی نے مجھ سے کہا جس پر تو روح کو اترتے اور ٹھہرتے دیکھے وہی روح القدس سے بپتسمہ دینے والا ہے۔ چنانچہ میں نے دیکھا اور گواہی دی ہے کہ یہ خدا کا بیٹا ہے" (یوحنا ۱: ۳۲ تا ۳۴)

[4] عیسائیوں کے یہاں کسی سے بپتسمہ لینا اس سے مرید ہونے کے مرادف ہے۔ اور متی باب ۳ و یوحنا باب ۱ میں تصریح ہے کہ حضرت عیسیٰ نے حضرت یحییٰ سے بپتسمہ لیا، اس سے لازم آیا کہ خدا اپنے بندے کا مرید ہو گیا ۱۲

اور جب تک ان کی جانب سے بپتسمہ کی رسم کی تکمیل نہیں ہوئی اور جب تک اس دُوسرے معبُود کے پاس تیسرا[1] معبُود کبوتر کی شکل میں نہیں آگیا، اس تیسرے معبُود کو دُوسرے معبود کے پاس کبوتر کی شکل میں آتا دیکھ کر یحییٰ علیہ السّلام کو خدائے اوّل کا حکم یاد آیا کہ دُوسرا معبُود ہی میرا رب اور آسمان و زمین کا خالق ہے[2]

۱۰ - یا ایک دُوسرے رسُول جو اعلیٰ درجے کے چور بھی ہیں اور جن کے پاس چوری کا تھیلا بھی تھا - اور جن کا نام نامی یہوداہ اسکریوتی[3] ہے - یہ صاحب کرامات اور معجزوں والے بھی ہیں اور حواریین میں ان کا شمار بھی ہے اور جو عیسائیوں کے نظریہ کے مُطابق حضرت موسیٰ[ع] اور دُوسرے پیغمبروں سے افضل[4] ہیں - ان صاحب نے اپنا دین دُنیا کے عوض میں صرف تیس درہم میں فروخت کر دیا[5] - یعنی اپنے معبود کو یہودیوں کے ہاتھوں ..... سپرد کر دینے اور اس قلیل منفعت کے عوض میں گرفتار کرا دینے پر راضی ہو گیا - چنانچہ یہودیوں نے اس کے معبُود کو پکڑ کر پھانسی دیدی، شاید یہ منفعت اس کی نگاہ میں بڑی ہو گی، کیونکہ وہ پیشہ کے لحاظ سے شکاری اور چور تھا، اور مفلوک الحال اور تنگدست بھی تھا - اگرچہ عیسائیوں کے خیال کے مطابق باین اوصاف وہ رسول اور صاحب معجزات بھی ہے - یقیناً اس کی نظر میں تیس[3] درہم اس کے پھانسی پانے والے

---

[1] - تیسرا معبود یعنی رُوح القدس ۱۲ ت

[2] - بلکہ متی ۱۱: ۲ سے تو یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس وقت بھی نہیں پہچانا - چنانچہ قید ہونے کے بعد اپنے شاگرد دو کو بھیج کر حضرت عیسیٰ علیہ السّلام سے پُچھوایا کہ - آنے والا تُو ہی ہے یا ہم دُوسرے کی راہ دیکھیں؟ ۱۲ الف

[3] - حضرت عیسیٰ علیہ السلام [illegible] [illegible] [illegible] ۱۲ [illegible]

[illegible] اور [illegible] اس کے پاس ان کی تھیلی

تھی [illegible] ۱۲ [illegible] دیکھیے یوحنا ۱۲/۶

[4] - عیسائی نظریہ کے مطابق [illegible] حضرت مسیح علیہ السلام کے رسول ہیں جن کے ذریعے حضرت عیسیٰ کے دو [illegible]

زندہ ہونے کی شہادت اور ان کے پیغام کی [illegible] و اشاعت ہے - یہ رسول عیسائیوں کے نزدیک عام پیغمبروں سے

ہیں بلکہ بعض [illegible] - تفصیل کیلئے ملاحظہ ہو برٹانیکا ص ۱۱۸

ج ۲ مقالہ "APOSTLE"

[5] [illegible]

خُدا سے زیادہ محبوب اور قیمتی تھے[1]۔

۱۱ - یا یہ کہ کائفا جو سردار کاہن تھا، اور جس کا نبی ہونا یوحنا انجیلی کی شہادت سے ثابت ہے[2]۔ اس نے بھی اپنے معبود کے قتل کا فتویٰ دیا تھا اور اس کی تکذیب و تکفیر اور اہانت کی تھی[3]۔

---

[1] عیسائیوں کے مشہور عالم ڈی کوئنسے (DE QUINCEY) یہوداہ اسکریوتی کی اس حرکت کی تاویل کرتے ہوئے لکھتا ہے کہ "یہوداہ اسکریوتی نے یہ کام خود غرضی کے بجائے اس لئے کیا تھا کہ وہ ہمارے خداوند کو اپنی قوت نجات دہندگی بروئے کار لانے پر مجبور کرے، تاکہ وہ اپنے آپ کو بھی بچالے اور تمام امت کو بھی نجات دے دے" (برٹانیکا، ص ۱۶۸ ج ۱۳ - مقالہ JUDAS ISCARIOT)، لیکن یہ ایک ایسی تاویل ہے جو نہ صرف یہ کہ عقل کے خلاف ہے بلکہ بائبل کی تصریحات بھی اس کی تردید کرتی ہیں، چنانچہ لوقا ۲۲: ۳ میں ہے "اور شیطان یہوداہ میں سمایا" اور یوحنا ۱۳: ۲۷ میں ہے "اور اس نوالہ کے بعد شیطان اس میں سما گیا" اور ۶: ۷۰ میں ہے "تم میں سے ایک شخص شیطان ہے - اس نے یہ شمعون اسکریوتی کے بیٹے یہوداہ کی نسبت کہا" اور اعمال ۱: ۱۸ میں ہے "اس نے بدکاری کی کمائی سے ایک کھیت حاصل کیا"۔

اس کے علاوہ اگر اپنے آقا کو پکڑوانے سے یہی نیک مقصد پیش نظر تھا جو ڈی کوئنسے صاحب بیان فرماتے ہیں تو تیس روپے کے مول تول کے کیا معنی تھے؟ کیا یہ نیک مقصد بغیر پیسے لئے پورا نہیں ہوسکتا تھا؟ پھر اگر یہ واقعی نیک مقصد تھا تو پھر بعد میں اس کے یہ بات کہنے کا کیا مطلب ہوسکتا ہے کہ "میں نے گناہ کیا کہ بے قصور کو قتل کے لئے پکڑوا دیا" (متی ۲۷: ۴) اور پھر اپنے آپ کو پھانسی کیوں دی؟ جیسا کہ متی ۲۷: ۵ میں تصریح ہے، ۱۲ تقی

[2] کائفا (CAIAPHAS) حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے زمانہ میں سردار کاہن تھا - یوحنا نے نقل کیا ہے کہ "اس سال سردار کاہن ہوکر نبوت کی کہ یسوع اس قوم کے واسطے مریگا" (یوحنا ۱۱: ۵۱) اس میں اس کے نبی ہونے کی تصریح کی جاتی ہے -

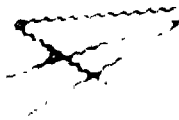
[3] - اناجیل میں یہ واقعہ ذکر کیا گیا ہے کہ یہودی حضرت عیسیٰؑ کو پکڑ کر کائفا کے پاس لے گئے جہاں اس نے حضرت عیسیٰؑ کو واجب القتل قرار دے دیا - اور حاضرین نے آپ کے روئے مبارک پر تھوکا اور ذلیل کیا، دیکھئے متی ۲۶: ۶۵ و ۱۴: ۶۳ و لوقا ۲۲: ۷۱، بعض عیسائی حضرات اس واقعہ کی تاویل وہی کرتے ہیں جو ہم نے یہوداہ اسکریوتی کے بارے میں بیان کی، لیکن متی ۲۶: ۶۵ میں تصریح ہے کہ جب حضرت عیسیٰؑ نے اپنے آپ کو خدا کا بیٹا قرار دیا تو کائفا نے کہا "اس نے کفر بکا ہے" اگر عیسیٰؑ کائفا کے نزدیک حق پر تھے اور صرف ایک اجتماعی (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

غرض سولی دیئے جانے والے معبود میں تین نبیوں کی جانب سے تین عجیب امور واقع ہوئے ـــ اوّلاً اسرائیلی نبیوں[1] کے سرگروہ نے اپنے معبود کو پورے تیس سال تک کامل طور پر نہیں پہچانا، جب تک کہ و کا مرید نہیں ہوگیا۔ اور تیسرا معبود اس پر کبوتر کی شکل میں نازل نہیں ہوگیا، دوسرے اس معبود کے دوسرے نبی کا تھوڑی سی منفعت کے لالچ میں جس کی مقدار صرف تیس درہم تھی، اپنے معبود کو دشمنوں کے ہاتھ گرفتار کرا دینے، اور اپنے معبود کی محبت پر اتنی قلیل منفعت کو ترجیح دینے پر تیار ہوگیا، تیسرے اسی معبود کے تیسرے نبی نے اس کے قتل کا فتویٰ دیا۔ اور اس کی تکذیب وتکفیر کی۔

بہرحال ہم خدا سے اس قسم کے بُرے عقائد سے پناہ مانگتے ہیں جو انبیاء علیہم السّلام کی شان میں رکھے گئے ہیں۔ واللہ ثم باللہ ہم اس قسم کے جھوٹے اعتقادات انبیاء کے بارے میں نہیں رکھتے۔ انبیاء علیہم السّلام کی پاک ہستیاں ان شرمناک الزامات سے پاک ہیں ؁

(عبدالرحمٰن طاہر سورتی)

(بقیہ حاشیہ) مصلحت کی وجہ سے وہ انہیں قتل کرنا چاہتا تھا تو پھر انہیں کافر کیوں قرار دیا؟ ۱۲ تقی

[1] - یعنی حضرت یحییٰ علیہ السّلام ۱۲ ت

بائیں

۲ ح

ش ۔ متی ۱۶

علمی و دینی مجلہ

تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

جلد ۸ | رجب المرجب ۱۳۹۰ھ ☼ ستمبر ۱۹۷۰ء | شمارہ ۳

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر تقریباً ربع صدی تک بالاقساط قرآن مجید نازل ہوتا رہا۔ اس مدت میں اسلام کی تبلیغی تحریک عہد طفولت سے گزرتی ہوئی نقطۂ کمال تک پہنچی۔ اس نے مختلف مراحل طے کئے، دینی تعلیم، تبلیغ دین کی جدوجہد، افراد کی تعمیر، معاشرہ کی اصلاح اور سماجی برائیوں کے خلاف مہم، وطن سے ہجرت، اسلامی حکومت کی تاسیس، باطل اور تخریبی قوتوں کے خلاف مسلسل منظم جہاد، اخلاقی و روحانی تربیت اور بلند مقاصد کے حصول کے لئے پیہم اقدام (جہادِ اکبر) جاری رہا۔ آپؐ کتاب اللہ کی ہدایات کے مطابق قوم کو بتدریج صراطِ مستقیم پر ترقی کے مراحل طے کراتے رہے، کبھی عفو و صفح سے کام لیا اور ظلم و استبداد کے سامنے اعلیٰ کردار کا مظاہرہ کرتے ہوئے صبر و تحمل کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑا، کبھی جہل و کفر کے خلاف قوت سے کام لے کر کافروں اور ظالموں کو بے راہ روی سے روکا۔ الغرض آپؐ نے مختلف احوال و ظروف میں مقتضیات زندگی کے مناسب احکامِ الٰہی کو نافذ کیا اور اپنے بعد آنے والوں کے لئے یہ اسوۂ حسنہ چھوڑا کہ وہ حسبِ حالات و مقتضیات کتاب اللہ کی روشنی میں اپنے مسائل حل کرتے رہیں۔

تحریکِ پاکستان کی کامیابی کے لئے برِّ صغیر پاک و ہند کے مسلمانوں کو مختلف مراحل سے گ
پڑا۔ مسلمانوں کو متحد کرنا، ہندوؤں کے استبداد اور برطانوی استعمار سے نجات حاصل کرنا
اصولوں کے مطابق اپنی زندگی گزارنے کے لئے پاکستان کے نام سے ایک خود مختار حکوم

جیسے عظیم امور کے لئے بے مثال قربانیوں اور پرسوز و بلند نگہ قیادت کی ضرورت تھی۔ اللہ کے فضل و کرم نے توفیق بخشی اور ایک ابھرنے والی قوم کی طرح برصغیر کی امتِ مسلمہ میر کارواں قائداعظم محمد علی جناحؒ کی رہنمائی میں اپنا سفر طے کرتی رہی اور دنیا کے نقشہ پر ایک نئی مملکت پاکستان کے نقوش بڑی آب و تاب کے ساتھ نمایاں ہو گئے۔

استقلال کی نعمت حاصل ہوئے تیئیس سال گزر چکے ہیں اور ہماری تمناؤں نے محسوس پیکر میں پاکستان کی صورت اختیار کر لی ہے۔ ظہور پاکستان کے بعد ہمارے حالات یقیناً حصولِ پاکستان کی جدوجہد سے مختلف ہیں۔ ایک اسلامی حکومت کے تحت مسلمانوں کی زندگی میں نہ بے مقصدیت باقی رہتی ہے اور نہ لامرکزیت، اس میں شک نہیں کہ آزادی کے بعد اس مدت میں ہم نے مختلف میدانوں میں ترقی کی ہے لیکن ابھی تک اس ترقی میں وہ روح ابھر کر سامنے نہیں آئی جس کے لئے ہم نے ایک جداگانہ مملکتِ پاکستان کا مطالبہ کیا تھا، ہمیں مملکت پاکستان کو اسلامی اصولوں کے مطابق ایک ایسی مثالی مملکت بنانا ہے جہاں اللہ کے احکام نافذ کئے جائیں اور دنیا کے دو متصادم نظاموں کے مقابلہ میں ایک تیسرا اسلامی نظام فکری و عملی طور پر پیش کر کے اس کی عظمت و برتری اور میانہ روی ثابت کی جائے۔ اسلام کے نام اور اسلامی سانچے میں اپنی زندگی ڈھالنے کے وعدہ پر پاکستان حاصل کرنے کی وجہ سے حکومتِ پاکستان اور یہاں کے عوام سے اللہ، اس کے رسول اور اسلام کا یہی مطالبہ ہے کہ وہ یہاں اسلامی نظام جاری کریں، ہم نے اللہ سے اور عوام سے جو وعدہ کیا تھا وہ سب سے زیادہ مستحق ہے کہ اسے وفا کیا جائے۔ ہمیں یاد رکھنا چاہیئے کہ اسلامی تجربہ گاہ کے طور پر پاکستان حاصل کرنا ایک عظیم الشان کامیابی ہے اور یہ اسلام کے تبلیغی مراحل میں سے ایک مرحلہ ہے نہ کہ منتہی و مقصود اعلیٰ۔

مناسب ہو گا کہ اس موقع پر ہم اسلامی حکومت کا مفہوم متعیّن کر لیں، واضح رہے کہ اسلامی حکومت اللہ کے احکام کو ملک میں جاری کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہے، یہ حکومت مجبوروں، مظلوموں اور کمزوروں کی مدد کرنے میں اللہ تعالیٰ کی مشیت و رضا کو بروئے کار لاتی ہے۔ اللہ کے بندوں میں اللہ کے پسندیدہ طریقوں کو رائج کرنے کا بیڑا اٹھاتی ہے۔ وہ اللہ کے بندوں کی [illegible]ینوں کا اللہ کی مرضی کے مطابق ازالہ کرتی نیز اللہ اور اس کے رسول کے کئے ہوئے وعدوں

کو پورا کرنے کی ضمانت دیتی ہے، وہ اقامت صلوٰۃ، ایتائے زکوٰۃ، امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کی پابند ہوتی ہے۔ وہ ہر دم اللہ کی گرفت اور اسی کے عذاب سے خائف، اور اللہ کی رحمت اور اس کے انعام و احسان کی امیدوار رہتی ہے۔ اسلامی حکومت، اس کے عہدہ دار اور اس کی رعایا خود کو اللہ تعالیٰ کے احکام کے مطابق عمل کرنے کا مکلّف سمجھتے ہیں، اسلامی حکومت کا سربراہ خود کو سب سے زیادہ اللہ کے سامنے جوابدہ اور اس سے قریب تر تصوّر کرتے ہوئے ان تمام ذمہ داریوں کا بار شدت سے محسوس کرتا ہے جن کا اللہ نے اپنے بندوں کے لئے ذمّہ لیا ہے۔

آئیے اسلامی مملکت کے اس مفہوم کو بعض مثالوں کے ذریعہ سمجھنے کی کوشش کریں۔

قرآن مجید میں اللہ تعالیٰ اپنی مرضی کا اظہار کرتے ہوئے فرماتا ہے :۔ "ان تکفروا فان اللہ غنی عنکم ولا یرضی لعبادہ الکفر (۳۹/۷) اگر تم کفر کرو گے تو اللہ تم سے بے نیاز ہے اور وہ اپنے بندوں کے لئے کفر کو پسند نہیں کرتا۔

یہ آیت وضاحت کرتی ہے کہ اللہ تعالیٰ کفر کو پسند نہیں فرماتا۔ اس ارشادِ الٰہی کے مطابق ایک اسلامی مملکت بھی کفر کو پسند نہیں کرے گی۔ اس کا فریضہ ہوگا کہ وہ اپنی حدود میں کفر کو ناپسندیدہ قرار دے، اور اللہ کے ایسے بندوں کو جو جہالت، غلط فہمی یا کسی اور حجاب کے باعث کفر کی خباثت و نجاست میں مبتلا ہوں راہ راست پر لائے، ایسا ماحول پیدا کرے جس سے کفر اپنی مکروہ شکل میں سامنے آجائے اور اللہ کے بندے اس پر رضامند نہ رہیں۔

اسلامی مملکت کا فریضہ ہوگا کہ وہ ان تمام علوم میں تحقیق کرے اور انہیں پھیلائے جن سے اللہ کی یہ مرضی پوری ہونے میں مدد ملتی ہو، نیز ناخواندگی اور ان تمام جہالتوں سے عوام کو باز رکھے جن کی سرحدیں کفر سے جا ملتی ہوں۔

قرآن مجید بتاتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی خشیت کے لئے علم ضروری ہے جس قدر علم میں اضافہ ہوگا اسی قدر اللہ کی خشیت فرد اور معاشرہ میں مفید نتائج پیدا کرے گی، وہ کہتا ہے: "انما یخشی اللہ من عبادہ العلماء" (۳۵/۲۸) اللہ سے اس کے بندوں میں سے صرف وہی خشیت کرتے ہیں جو بہت علم رکھنے والے ہیں۔

قرآن مجید میں متعدد مقامات پر اللہ کی خشیت کا حکم دیا گیا ہے اور ہدایت کی گئی ہے کہ انسانوں
نہیں بلکہ صرف اللہ سے ڈرو۔ مندرجہ بالا آیت میں یہ تصریح کی گئی ہے کہ خشیت کی مطلوبہ صورت
قت پیدا ہو سکتی ہے جب علم میں وسعت و گہرائی پیدا ہو۔ یہ اللہ کی خشیت معاشرہ کو اخلاقی
ی بیماریوں اور غلاظتوں سے پاک کرنے کے لئے اسلامی ریاست میں مطلوب ہو گی۔
اسلامی حکومت کا فرض ہو گا کہ وہ اللہ کی خشیت پیدا کرنے کے لئے علوم کو وسعت دے، تعلیم
یادہ سے زیادہ عام کرے، اس کا حصول ہر باشندہ کے لئے ممکن اور آسان بنائے، تعلیم کی راہ
بو مشکلات اور دشواریاں ہیں انہیں دور کر کے ناخواندگی اور جہالت کا استیصال کر دے۔

اللہ تعالیٰ ہر کام میں حسن و نظام، ترتیب و احسان پسند کرتا ہے وہ اصلاح کا حکم دیتا، اور
ا سے روکتا ہے۔ اس کا فرمان ہے:-
"واللہ لا یحب الفساد" (۲/۲۰۵) اور اللہ بدنظمی و فساد کو پسند نہیں کرتا۔
اللہ تعالیٰ کے اس ناپسندیدہ و مبغوض عمل یعنی فتنہ و فساد، بدنظمی و انتشار، ابتری اور بگاڑ کو
، سے دور کرنے کے لئے اسلامی حکومت اپنے ہر شعبہ میں حسن و ہم آہنگی، نظم و نسق اور ترتیب
ضباط سے کام لے گی، اپنی پوری قوتوں کو بروئے کار لا کر عوام میں اتفاق و اتحاد اور اصلاح و
نگت پیدا کرنے کی کوشش کرے گی اور جس خرابی کو اللہ پسند نہیں کرتا اسے کسی طرح بھی اپنی
لمت کی سرحدوں میں داخلہ کی اجازت نہیں دے گی۔ صرف یہی نہیں بلکہ وہ ان اسباب و علل کا
، کھوج لگائے گی جو ملک میں فساد کا باعث بنتے ہیں اور پوری قوت سے ان کا سدّباب کرے گی:

اے سلیم آب ز سرِ چشمہ ببند
کہ چو پر شد نتواں بستن جوئے

اللہ تعالیٰ نے بہت سے مسائل کا حل ہماری اجتماعی قوتِ فیصلہ کے سپرد کر دیا ہے، اس
کی مرضی ہے کہ ہم نئے پیش آنے والے معاملات میں عقل سے کام لے کر بہتر سے بہترین کو ترجیح دیں،
اس ضمن میں وہ ہمیں ایک دوسرے سے صلاح و مشورہ کرتے رہنے کی ہدایت کرتا ہے، اس کا

ارشاد ہے: "وامرھم شوریٰ بینھم" (۳۸/۴۲)

ایک اسلامی مملکت کا فرض ہے کہ وہ عوام کے معاملات و مسائل حل کرنے، ان کے اختلافات کو مٹانے اور ان میں اتفاق و اتحاد پیدا کرنے کے لئے نظامِ شوریٰ کو جاری کرے، شوریٰ کی جدید اور مفید ترین شکلیں معلوم کرے جن میں زیادہ سے زیادہ عوام کی شرکت و نمائندگی شامل ہو، اور کوئی طبقہ دوسرے طبقہ کا استحصال نہ کر سکے، نہ کوئی طاقت ور اور بااثر شخصیت ویٹو سے کام لے کر من مانی کرنے کا موقع پا سکے۔

عوام کی فلاح و بہبود سے متعلق جملہ مسائل عوام کے حقیقی نمائندوں اور متعلقہ امور کے ماہروں سے مشورہ کے ذریعہ طے کئے جائیں تاکہ پوری قوم اپنی ذمہ داری محسوس کرے اور عوام کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچے۔

چھ

تحر

پڑا مسلمانوں ر

اصولوں کے مطابق ا

کی تعلیم فرض قرار دے، ہر مسلمان کے دل میں کتاب اللہ کی محبت اور اس کی عظمت راسخ کرے۔ اس کتاب کو تعلیمی نظام میں بنیادی حیثیت دے تاکہ ہر تعلیم یافتہ قرآن مجید کو سمجھ کر پڑھے، کوئی شخص جو قرآن مجید سمجھ کر پڑھنے اور اس سے رہنمائی حاصل کرنے کی صلاحیت اور اس میں تدبر کرنے کا ملکہ نہ حاصل کرے اعلیٰ تعلیمی ڈگری کا مستحق نہ قرار دیا جائے، اللہ تعالیٰ کی طرف سے قرآن مجید پڑھنے پڑھانے کی اس تاکید کے بعد ہمیں ایک اسلامی ریاست میں کسی تعلیم یافتہ فرد یا عہدہ دار کے فہم قرآن سے عاری رہنے کے لئے کوئی وجہ جواز نہیں ملتا۔

اللہ تعالیٰ ذلت و مسکنت، فقر و درماندگی، پسماندگی و افلاس کو قوموں کے لئے عذاب قرار دیتا ہے، وہ اپنے رسول پر اپنے احسان و انعام کا ذکر کرتے ہوئے فرماتا ہے:

"ووَجدك عائلاً فاغنى۔" اور اس نے تجھے عیال دار و فقیر پایا تو تجھے آسودہ و تونگر کر دیا۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنی دعاؤں میں جس طرح کفر سے پناہ مانگتے تھے اسی طرح فقر، قرض اور اس کے غلبہ سے بھی پناہ مانگتے تھے۔

قرآن مجید میں ہے کہ شیطان تم سے فقر کا وعدہ کرتا ہے اور تمہیں بدکرداری و فحش کاری کا حکم دیتا ہے اور اللہ تم سے اپنی بخشش اور فضل (آسودگی) کا وعدہ کرتا ہے (۲/۲۶۸)

اسلامی حکومت ذمہ دار ہے کہ وہ اپنی سرحدوں کے اندر بسنے والوں کی بنیادی ضروریات پوری کرے، انہیں فقر و فاقہ، تنگ حالی اور قرض کے بار سے رہائی دلائے اور تمام وہ تدابیر کام [illegible] جن سے عوام زیادہ سے زیادہ خوش حال ہو کر اپنے فرائض انجام دے سکیں۔ اسلام [illegible] اقدار کو عام کرنا چاہتا ہے، ان کے لئے فقر و فاقہ، خوف و غم، جہالت و امراض، فلاکت [illegible] فحشاء و منکر کبھی بھی سازگار ماحول پیدا نہیں کر سکتے۔

[illegible] حکومت تمام مسلمانوں کی نمائندہ اور احکام الٰہی کو نافذ کرنے کی ذمہ دار ہوتی ہے۔ [illegible] غربت و فقر اور اقتصادی مسائل کا حل امیروں کے رحم و کرم پر نہیں چھوڑتی بلکہ [illegible] روشنی میں شوریٰ کے ذریعہ ان مشکلات کا نہ بہتر علاج تجویز کرتی، اور پوری [illegible] فلاح و بہبود کے لئے اس علاج کو اپناتی ہے۔

قرآن مجید میں اقوامِ ماضیہ کی تباہی و بربادی کے سلسلہ میں ترَف (تعیش و عیش کوشی) کو ایک قوی عنصر بتایا گیا ہے، مال کی اندھی محبّت سے سختی سے منع کیا گیا ہے۔ دولت سمیٹ کر اسے جمع (کنز) کرنا عذاب الیم کو دعوت دینے کا سبب بتایا گیا ہے۔ ناحق لوگوں کا مال کھانا، دولت کا صرف تونگروں میں گردش کرنا (ارتکاز) ربٰو (سود) اور میسر (جوا) حرام قرار دیا گیا ہے۔ لہذا اسلامی حکومت کا فریضہ ہوگا کہ وہ مذکورۃ الصدر اقتصادی خرابیاں ملک میں نہ رہنے دے، جس طرح فقر اخلاق رذیلہ کی طرف لے جاتا اور اللہ سے دُور کرتا ہے اسی طرح دولت کی فراوانی خدا فراموشی اور حدود شکنی تک لے جاکر انسان کو "انا ربکم الاعلی" کے اعلان پر ابھارتی ہے۔

اسلامی حکومت محض اخلاقی ضابطوں اور وعظ و نصیحت ہی سے نہیں بلکہ اپنی پوری قوت سے مال و دولت کی حد سے متجاوز محبت کو ختم کرے گی اور اگر لوگ رضاکارانہ انفاق فی سبیل اللہ نہیں کریں گے تو وہ بجبر انھیں جائز ملکیت کی حدود تک محدود کر دے گی اور اس کا یہ عمل دینی تعلیمات کے عین مطابق ہوگا۔

ہم نے نہایت اختصار سے بطور نمونہ اسلامی حکومت کے قرآنی احکام پر عمل پیرا ہونے کے طریقہ پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی ہے۔ دراصل اسلامی حکومت عامۃ المسلمین کا آئینہ اور ان کے احساسات و جذبات کی ترجمان ہوتی ہے اس لئے ضروری ہے کہ عوام کا دینی شعور بیدار ہو، ان کے دلوں میں سب سے زیادہ اللہ و رسول کی محبّت اور کتاب اللہ کی محبّت راسخ ہو کیونکہ قرآن مجید کے احکام جو یقیناً عوام کی فلاح و بہبودی، مسلمانوں میں وحدت و مرکزیت اور اخوت و تعاون کے احکام ہیں، اپنے نفاد کے لئے جہادِ عظیم کے محتاج ہیں۔

ملک کی اندرونی بے اعتدالیاں اور سماجی برائیاں ہمارے لئے بیرونی دشمن کی فوجوں سے زیادہ ہولناک و تباہ کن ہیں۔ بیرونی دشمن محسوس ہوتا ہے اور یہ شیطانی جکڑ انسانی رگ و پے میں جاری و ساری رہتا ہے۔ بیرونی دشمن سے مقابلہ کرنے میں ہمیں اپنی مجموعی قوتوں کا پانچ فیصد نقصان نہیں ہوتا لیکن یہ اندرونی دشمن قوم کو سو فیصدی گھن کی طرح کھا جاتا ہے۔ ستمبر ۱۹۶۵ء کی جنگ میں ہم نے جس جوش و جذبۂ ایمانی اور اتحاد و اتفاق اور قربانی سے

ام لے کر اپنے بیرونی دشمن کا مقابلہ کیا تھا، اس سے ہزار گنا زیادہ صلاحیتوں سے کام لے کر ہمیں
ب اپنی اندرونی شیطانی فوجوں سے جہاد کرنا ہوگا. رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث
رجعتم من الجہاد الاصغر الی الجہاد الاکبر" اسی نکتہ کی وضاحت کر رہی ہے. آپ
نے بیرونی دشمنوں سے جنگ کو "جہاد اصغر" فرمایا اور اپنے نفوس اور معاشرہ میں شیطانی
رتوں سے مقابلہ کو "جہاد اکبر" فرمایا. "جہاد اکبر" میں مشغول رہنے والوں کے لئے "جہاد اصغر"
وئی بڑا مسئلہ نہیں بنتا۔

اگر ہم اور آپ کتاب اللہ کے احکام سمجھنے اور انھیں اپنے ملک میں نافذ کرنے کے لئے
سنجیدگی سے عمل کرنے لگیں اور "جہاد اکبر" کے جذبہ سے نہ سہی کم از کم ۱۹۶۵ء کی جنگ کے
ہاد اصغر کے جذبہ و جوش سے ہی سرشار ہو کر ملک گیر پیمانہ پر اصلاحی جد و جہد جاری کر دیں
ر کوئی وجہ نہیں کہ ہم اپنی مشکلات پر قابو نہ پا سکیں یا ہمارے مسائل حل نہ ہو سکیں۔ اور ہماری
سلامی حکومت صحیح راستہ پر نہ چلنے لگے۔

بقیہ : تفسیر طبری

۴۱۔ عنصر المعالی: و اگر بندہ بعمدا کاہلی کند (قابوس نامہ۔ ص ۷ تذکار جب ۱۹۵۱ء)

۴۲۔ کروکان۔ گروگان بکسر اول و فتح ثانی گروکردنی (برہان قاطع)۔

۴۳۔ بشوہید = بشو بید (؟) یہ قدیم تلفظ ہے جو متداول معاجم میں موجود نہیں۔

۴۴۔ کذا۔ صحیح وارن (بالواو) بفتح ثالث بروزن قارن و بکسر ثالث ہم، (رجوع کنید۔ برہان قاطع)

۴۶۔ درزن۔ سوزن۔ ۴۷۔ دشخواری۔ دشواری۔

۴۸۔ اصل۔ ملعزان۔ غیر منقوط، تصحیح از مواہب علیہ حسینی (ج ا ص ۲۶۵ طبع کانپور ۱۳۲۷ء)

۴۹۔ حروف ناقابل قرارت۔ ۵۰۔ کذا۔

۵۱۔ دستورنجن۔ دست برنجن۔ دستاورنجن (منوچہری: ص ۶۴۔ تہران۔ ۱۳۳۸ء خورشیدی۔

(قسط ۔ ۲)

مغربی افریقہ میں فلانیوں کی اصلاحی تحریکات

ڈاکٹر مصطفیٰ محمد مسعد، اسسٹنٹ پروفیسر جامعہ اسلامیہ ام درمان سوڈان

اردو ترجمہ: محمود احمد غازی

مسلمانوں سے جنگ کرنے اور ان کو غلام بنانے کی ممانعت اور اس طرح کے بہت سے امور کی تشریح کی ہے۔ اس یادداشت کا متن درج ذیل ہے :-

سوڈانیوں اور دیگران بھائیوں کے لئے جنہیں اللہ چاہے ایک یادداشت

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم وصلی اللہ علی سیدنا محمد وآلہ واصحبہ وسلم تسلیما،

تمام تعریفیں اسی خدائے بزرگ و برتر کے لئے خاص ہیں جس نے ہم کو ایمان و اسلام کی نعمتوں سے نوازا اور سیدنا مولانا محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرماکر ہمیں ہدایت بخشی۔ اللہ تعالیٰ ان پر درود و سلام نازل فرمائے

اما بعد یہ امیرالمؤمنین عثمان بن فودی کی طرف سے تمام اہل سوڈان اور دوسرے علاقوں کے بھائیوں کے لئے ایک یادداشت ہے۔ یہ یادداشت اس زمانے میں نہایت مفید ہوگی۔ خدا کی توفیق سے میں کہتا ہوں اے میرے بھائیو! جان لو کہ مندرجہ ذیل جملہ امور کی فرضیت اجماع سے ثابت ہے۔

۱۔ امر بالمعروف

۲۔ نہی عن المنکر

۳۔ دارالکفر سے ہجرت کرنا

۴۔ مسلمانوں سے موالات قائم رکھنا۔

۵۔ امیر کا تقرر کرنا۔

۶ - امیرالمومنین اور اس کے نائبین کی فرمانبرداری کرنا -

۷ - جہاد

۸ - مختلف علاقوں میں امراء کا تقرر -

۹ - قاضیوں کا تقرر -

۱۰ - قاضیوں کا احکام شرع جاری کرنا -

۱۱ کسی علاقے کی حکومت ویسی ہی سمجھی جائے گی جیسا وہاں کا بادشاہ ہے - اگر وہ مسلمان ہو تو وہ ملک بھی دارالاسلام سمجھا جائیگا - لیکن اگر بادشاہ (ارباب اختیار) کافر ہے تو ملک بھی دارالکفر سمجھا جائے گا اور وہاں سے ہجرت کرنا فرض ہوگا -

۱۲ - جو کافر بادشاہ لا الہ الا اللہ کا سرے سے انکار کرتا ہو اس سے جنگ کرنا -

۱۳ - ایسے بادشاہ سے بزور حکومت چھین لینا -

۱۴ - اُس کافر بادشاہ سے جنگ کرنا جو نہ اسلام کو چھوڑے اور نہ ملکی رواج کی وجہ سے لا الہ الا اللہ ہی کا اقرار کرے -

۱۵ - ایسے بادشاہ سے بزور حکومت چھین لینا -

۱۶ - اُس مرتد بادشاہ سے جنگ کرنا جو دین اسلام سے نکل کر دین کفر میں داخل ہوگیا ہو -

۱۷ - ایسے بادشاہ سے حکومت چھین لینا -

۱۸ - اُس مرتد بادشاہ سے جنگ کرنا جو اسلام کا دعویٰ کرنے کے باوجود اعمال اسلام اور اعمال کفر کو آپس میں خلط ملط کرے - جیسے ہوسا کے اکثر بادشاہ -

۱۹ - ایسے بادشاہ سے حکومت چھین لینا -

۲۰ - ایسے بے لگام مسلمانوں سے جنگ کرنا جو دعوت بیعت کے باوجود کسی امیر کی بیعت نہ کریں - یہاں تک کہ وہ لوگ بیعت میں داخل ہو جائیں -

(مندرجہ ذیل یہ امور ممنوع ہیں اور ان کی ممانعت اجماع سے ثابت ہے)

۲۱ - نئے نئے کاموں کے کرنے کی وجہ سے مسلمانوں کو کافر قرار دینا -

۲۲ گناہوں کے ارتکاب کی وجہ سے مسلمانوں کی تکفیر کرنا -

۲۳ - دار الحرب میں رہائش اختیار کر لینا ـ

۲۴ - امیر المؤمنین یا اس کے کسی نائب سے بیعت نہ کرنا ـ

۲۵ - دار الاسلام میں رہنے والے مُسلمانوں سے جنگ کرنا ـ

۲۶ - ان کے اموال کو ناجائز طور پر کھا جانا ـ

۲۷ - آزاد مُسلمانوں کو دار الحرب میں ہوں یا دار الاسلام میں غلام بنانا ـ

۲۸ - اجازت لیکر دار الاسلام میں آنے والے کفّار سے جنگ کرنا ـ

۲۹ - ان کے اموال کو ناجائز طور پر کھا جانا ـ

۳۰ - آزاد مُسلمانوں کو غلام بنا لینا ـ

[مزید برآں جان لیجئے کہ]

۳۱ - مرتدین کی جماعت سے جنگ کرنا واجب ہے ـ

۳۲ - مرتدین کے اموال فے ہیں ـ

۳۳ - مرتدین کو غلام بنانے کے بارے میں دو قول ہیں، قولِ مشہور یہ ہے کہ جائز نہیں، لیکن کسی ایسے حاکم کی فرمانبرداری کرتے ہوئے جو جواز کا قائل ہو اگر کوئی شخص اس میں حصہ لے تو گنہگار نہیں ہو گا ـ

۳۴ - جنگجو جماعت سے لڑنا واجب ہے ـ

۳۵ - ان کے اموال فے ہیں ـ

۳۶ - ان کو غلام بنانا حرام ہے ـ

۳۷ - باغیوں سے جنگ کرنا واجب ہے ـ

۳۸ - ان کے اموال ناجائز طور پر کھانا حرام ہے ـ

۳۹ - ان کو غلام بنانا حرام ہے

۴۰ - ان لوگوں کے ہتھیاروں کو انہی کے خلاف استعمال کیا جا سکتا ہے لیکن بعد میں انہیں کو واپس کر دینے چاہییں ـ

۴۱ - دار الحرب میں رہنے والے مسلمانوں کے اموال کے بارے میں دو قول ہیں صحیح یہ ہے کہ ان کے مال حلال نہیں ہیں ـ

یہاں اہلِ سوڈان اور دوسرے بھائیوں کے نام یہ یادداشت تمام ہوئی بحمد الملک المنان مصلیاً و مسلماً علی المصطفیٰ من نسل عدنان وعلیٰ آلہ واصحابہ وجمیع اھل الایمان الحمد للہ رب العالمین ۔ کتبہ محمد ساعی ابن امیر دوری اسحاق

بعض معتدل مزاج مسلمان محققین کی رائے ہے کہ یہ مجاہدانہ تحریک اسلام کو لاحق ہونے والی آلائشوں سے پاک کرنے اور افریقہ کے اس حصہ میں اسلام پھیلانے کی انتہائی پُرخلوص کوشش تھی (۴۱)۔ چنانچہ فلانی یوربا میں اسلام پھیلانے، الورن کی اسلامی ریاست قائم کرنے اور اس کو سکوتو کے امیر المومنین کے زیر فرمان کرنے میں کامیاب ہوگئے (۴۲)۔

الغرض شمالی نائیجیریا میں اسلام کی بنیادیں مضبوط کرنے میں اس اصلاحی تحریک کا بڑا اثر تھا جس کی وجہ سے شمالی نائیجیریا میں ایک ایسی اسلامی سلطنت قائم ہوگئی تھی جو اپنے سیاسی نظاموں اور دینی و اجتماعی زندگی میں انہی بنیادوں پر قائم تھی جو شیخ عثمان بن فودی نے مقرر کی تھیں جو احکامِ شرعیہ سے مطابقت رکھتی تھیں ۔ ۱۸۳۷ء میں شیخ عثمان بن فودی کے صاحبزادے محمد بلو کی وفات کے بعد ان کے صاحبزادے ابوبکر عتیق ان کے جانشین ہوئے، انہی کی اولاد امیر المسلمین کے لقب سے آج تک سکوتو کے تختِ حکومت کی وارث چلی آرہی ہے ۔ اس اسلامی تحریک کا اثر شمالی نائیجیریا میں ہوسا کے علاقوں تک ہی محدود نہیں رہا بلکہ بہت دور دور تک پھیلا اور اس نے مغرب میں فوتا تورہ اور فوتا جالون تک کے علاقوں کو اپنی لپیٹ میں لے لیا ۔

انیسویں صدی میں مغربی سوڈان کا بڑا حصہ جو ہوسا کے علاقوں پر مشتمل تھا چار الگ الگ حکومتوں میں بٹا ہوا تھا ۔ یہ حکومتیں مغرب سے مشرق تک فوتا، ٹکرور، کارتا، سیغو اور ماسنہ تھیں ۔

سیغو اور کارتا کی بت پرست ریاستیں سترھویں صدی میں بمبارا (بنابر) کے ہاتھوں قائم ہوئیں ۔ یہ لوگ ماندی زبان بولتے تھے، انہوں نے تمبکت کے پاشاؤں پر جزیہ عائد کرنے میں کامیابی حاصل کرلی (۴۳)۔ سینیگال اور نیجر کے درمیان ماسنہ کے علاقے میں چودھویں صدی ہی سے ماندنجو کے کاشتکاروں

---

(۴۱) حسن احمد محمود، نفس المصدر، ص ۲۸۹-۲۹۲ ۔

(۴۲) ALLAN BURNS : OP CIT

(۴۳) FAGE T.D. OP CIT. P. 146

میں فلانیوں کے چرواہوں کے ایک گروہ نے رہائش اختیار کرلی، فلانیوں کی یہ جماعت مانذ نجوؤں سے علیحدہ ایک طبقہ کے طور پر باقی رہی، یہ لوگ بیچے بعد دیگرے مالی کے اباطرہ، سنغی کے اساکی اور تنبکٹ کے پاشاؤں کے قبضہ کو تسلیم کرنے کے ساتھ ساتھ اپنے سرداروں کے جن کو دیالو کہا جاتا تھا زیر فرمان بھی رہتے تھے۔ ۱۶۷۰ء میں وہ سیغو کے بُت پرست بنابر بادشاہوں کے زیرنگیں ہوگئے (۴۴)

ماسنہ میں رہنے والے فلانیوں کا بڑا حصہ اور مانذنجو قبیلہ بُت پرست تھا۔ فلانیوں کی بہت تھوڑی تعداد ایسی تھی جس نے اسلام قبول کرلیا تھا۔ ماسنہ کے علاقے میں پھیلی ہوئی فلانیوں کی اس شاخ کے لئے مقدر ہو چکا تھا کہ وہ مسلم معاشرہ کی رہنمائی اور اسلامی روایات کی اشاعت کا کام کرنے کے لئے ایک جدید اصلاحی تحریک کی ابتدا کریں۔ اس جدید اصلاحی تحریک کی قیادت احمد ولو بو (لبّ) کررہے تھے۔

احمد ولو بو نے ایک مسلمان گھرانے میں پرورش پائی۔ سن رشد کو پہنچنے پر وہ گنّی چلے گئے جہاں انھوں نے مقامی علماء و فقہا سے تفسیر اور فقہ کا درس لیا۔ دینی تعلیم ختم کرنے کے بعد ان کے ذہن میں ماسنہ میں پائی جانیوالی خرافات و بدعات کو ختم کردینے اور بُت پرستی سے جنگ کرنے کی فکر پیدا ہوئی۔ چنانچہ جب ہوسا میں شیخ عثمان بن فودی کے زیر قیادت اصلاحی تحریک شروع ہوئی تو انھوں نے اس کی دعوت پر لبیک کہا اور ہوسا جاکر جہاد میں شرکت کرتے رہے تا آنکہ مصلح اعظم شیخ عثمان بن فودی کی آرزو میں پھل لے آئیں۔

بعد ازاں احمد ولو بو وطن لوٹ آئے اور طریقۂ کار میں ذرا سی تبدیلی کے ساتھ وہی کام شروع کیا جو شیخ عثمان بن فودی نے ہوسا میں کیا تھا (۴۵)۔ احمد ولو بو نے اصلاح کے لئے ایک اور طریقۂ کار ——— طریقۂ مہدویت ——— اختیار کیا۔ انہوں نے دعویٰ کیا کہ وہ مہدی منتظر ہیں اور عنایت خداوندی سے بُت پرستی کے خلاف جنگ کرنے اور مسلم معاشرہ کو برائیوں سے نجات دلانے کے لئے بھیجے گئے ہیں ماسنہ میں ان کی دعوت کو بڑا فروغ حاصل ہوا، فلانیوں نے بھی اس میں اپنی سربلندی کا موقعہ پاکر اسے قبول کرلیا (۴۶) ماسنہ میں فلانیوں کے بادشاہ اور جنی میں رماۃ کے لیڈر کے ہاتھوں احمد ولو بو، ان کے تلامذہ اور مریدین پر

۴۴۔ FAGE. J. D. OP. CIT. P. 146

۴۵۔ حسن احمد محمود: نفس المصدر، ص ۲۹٤

۴۶۔ FAGE. J. D. OP. CIT. P. 146

ڈھائے جانے والے مظالم اس تحریک اور اس کے بانی کی طرف فلانیوں کی توجہ اور ہمدردی میں اضافہ کا سبب بن گئے۔ اس سے شاہ فلان سخت پریشان ہوا اور تحریک کا قلع قمع کر ڈالنے کے لئے اس نے سیغو کے بادشاہ سے مدد طلب کی۔ احمد ولوبو نے بھی جہاد کا اعلان کر دیا۔ دشمن کی کثرت تعداد کے باوجود انہوں نے ۱۸۱۰ء میں شاندار فتح حاصل کی اور پہلی مرتبہ ماسنہ کو سیغو کے بنابرہ بادشاہوں کے قبضے سے آزاد کرا کے ایک اسلامی ریاست کی بنا ڈالی[۴۷] جو ٹمبکٹ سے دولتا کی بلندیوں تک پھیلی ہوئی تھی۔ انھوں نے اپنے لئے امیر المومنین کا لقب اختیار کیا۔ اور گنی کے قریب حمد اللہ نام کا ایک شہر آباد کر کے اسے اپنا دار الحکومت بنایا۔[۴۸]

جب احمد ولوبو نے ماسنہ کی حکومت کی ذمہ داریاں سنبھالیں تو فلانیوں اور بنابرا اور بوزو قبائل کی بڑی تعداد بت پرست تھی۔ ان سب نے ان کے دورِ حکومت میں اسلام قبول کر لیا اور فرائض اسلام کو بجا لانے کی تعلیم حاصل کی، احمد ولوبو نے دینی شعائر کی وحدت وہم آہنگی کیلئے علماء گنی کے درمیان پیدا ہونے والے اختلافات کا خاتمہ کرنے کی جدّوجہد کی۔ اور چھوٹی چھوٹی مساجد ختم کر کے ایک بڑی جامع مسجد قائم کی۔[۴۹]

نظم حکومت کے لئے احمد ولوبو نے عدالتی، مالیاتی اور انتظامی شعبوں میں قدیم اسلامی رواج کو جاری رکھا ۱۸۴۴ء میں احمد ولوبو کے انتقال کے بعد ان کا بیٹا احمد شیخو ان کا جانشین ہوا۔ لیکن اس کی عمر زیادہ نہ ہوئی اور وہ ۱۸۵۲ء ہی میں چل بسا۔[۵۰] اب فوتا سینگال میں رہنے والی فلانیوں کی ایک اور شاخ کے ہاتھوں قائم کی جانے والی ایک جدید اصلاحی تحریک کا مرکز بنا۔

فوتا سینگال ہوسا کے مغربی علاقے میں سوڈان کی چوتھی مملکت — مملکتِ فوتا — کا صدر مقام تھا، یہ ریاست تکرور کی قدیم ریاست ہی کی جانشین تھی۔ اس کے اصلی باشندے تکولور کے رہنے والے تھے فلانی قوم کا اصل وطن یہی فوتا تھا یہیں سے یہ لوگ ٹکڑیوں کی صورت میں نکل نکل کر مشرق کی طرف جاتے رہے یہاں تک کہ ہوسا تک جا پہنچے۔ مشہور یہ ہے کہ تکرور میں اسلام مرابطین کے عہد میں ہی پہنچ گیا تھا۔ تکروریوں

---

۴۷ - FAGE. J. D, : OP. CIT. P. 146

۴۸ - BOVILLE, E. A. : OP. CIT. P. 228

۴۹ - TRIMINGHAN, J. S. : ISLAM IN WEST AFRICA. P. 142

۵۰ - حسن احمد محمود : نفس المصدر، ص ۲۹۶ -

کو اسلام سمجھنے اور اسلامی احکام و شعائر کی پابندی کرنے میں بڑی مشکلات کا سامنا کرنا پڑا۔ اسی ماحول میں تکرودیوں کی چلائی ہوئی تیسری اصلاحی تحریک شیخ عمر بن سعید الفوتی کی قیادت میں شروع ہوئی (۵۱)۔

عمر بن سعید ۱۷۹۷ء کے لگ بھگ سینیگال کے علاقے فوتا تور کے قریب ایک گاؤں حلوار میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد نے دینی طرز پر ان کی تربیت کی اور انہیں قرآن مجید حفظ کرایا۔ تیس سال کی عمر کو پہنچتے پہنچتے وہ اسلامی علوم میں خوب ماہر ہو گئے۔ ۱۸۲۰ء میں فریضۂ حج کی ادائیگی اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضۂ اطہر پر حاضری دینے کی نیت سے انہوں نے حجاز کا سفر کیا۔ وہاں ان کی ملاقات شیخ احمد التیجانی کے ایک خلیفہ سیدی محمد الغالی سے ہوئی۔ حاجی عمر بن سعید تین سال تک ان کے ساتھ رہے اور اذکار و ادعیہ اور اسرار لدنی حاصل کرتے رہے۔ سیدی محمد الغالی نے ان کو طریقۂ تیجانیہ میں داخل کر لیا اور اللہ تعالیٰ کی مہربانی سے ان کو مغربی سودان میں اپنا خلیفہ بنا کر بندگان خدا کو خدا کی طرف بلانے کا حکم دیا[۵۲]۔ وطن واپس جاتے ہوئے حاجی عمر مصر بھی آئے اور بہت سے مصری و شامی علماء سے ملاقات کی۔ پھر برنو جاتے ہوئے ۱۸۳۳ء میں سکوتو پہنچ کر پانچ سال امیر المومنین محمد بلو کے مہمان رہے۔ دونوں بزرگوں میں دوستی اور اخوت کے مضبوط رشتے قائم ہو گئے۔ سسرالی رشتہ داری قائم ہو جانے سے یہ دونوں ایک دوسرے کے اور قریب آ گئے۔ حاجی عمر نے شیخ محمد بلو کی صاحبزادی سے شادی کر لی۔ اس طرح ان دونوں نے ایک دوسرے سے گہرا اثر قبول کیا۔ حاجی عمر شیخ محمد بلو کو طریقۂ تیجانیہ میں داخل کرنے میں کامیاب ہو گئے[۵۳]۔ حاجی عمر نے بھی شیخ محمد بلو اور ان کے والد شیخ عثمان بن فودی کی تصانیف کا مطالعہ کیا۔ اور ان تصانیف میں بیان کردہ اصولوں سے بہت متاثر ہوئے۔ خصوصاً اس حصہ سے جو جہاد کے مختلف مراحل، دار الاسلام اور دار الحرب کے فرق کرنے، نیز ان لوگوں کی اقسام بتانے میں جو اسلام قبول کر کے کفر کا مظاہرہ کرتے ہیں اور ان لوگوں سے جنگ کرنے کے جواز کی تفصیلات پر مشتمل ہے۔ یہ تمام آگے چل کر شروع کی جانے والی اصلاحی تحریک میں منعکس ہوئے۔ اصلاح کے ان تمام اصولوں سے کامل واقفیت حاصل کر لینے کے بعد حاجی عمر اپنے وطن فوتا واپس چلے گئے اور

۵۱۔ FAGE, J. D. : OP CIT. 146-147

۵۲۔ محمد الحافظ التجانی: الحاج عمر الفوتی، ص ۱۳

۵۳۔ JAMIL ABUN. NASR: SOME ASPECTS OF THE UMARI BRANCH OF THE TIJANIYYA. JOURNAL OF AFRICAN HISTORY, III 1962. P. 339

دو سال شہر کنکن میں مقیم رہ کر وہاں کے مسلمانوں کو وعظ و پند کرنے۔ انہیں کتاب و سنّت کو مضبوطی سے تھام لینے کی دعوت دینے اور بت پرستوں کو قبول اسلام کی طرف بلانے میں مصروف رہے۔ بعد میں وہ فوتا جالون چلے گئے اور روحانی ریاضت و عبادت اور جہاد کی تربیت کے لئے ایک خانقاہ قائم کی[۵۴]۔ متبعین و مریدین کثرت سے ان کی خدمت میں آنے شروع ہوئے طلبہ بھی سفر کر کے ان کی خدمت میں حاضر ہونے لگے ۱۸۴۸ء میں حاجی عمر کی قوت اس قدر بڑھ گئی کہ تکرور کی حکومت کو شدید خطرہ پیدا ہوگیا۔ امیر تکرور ان کی بڑھتی ہوئی طاقت اور سیرالیون سے انہیں اسلحہ ملنے کے باعث علانیہ ان کی مخالفت کرنے لگا۔[۵۵]

حاجی عمر وہاں سے ہجرت کا اعلان کر کے اپنے اہل خاندان اور مددگاروں کو لیکر ذنگرائی نامی مقام کی طرف چلے گئے جہاں انہوں نے ایک مضبوط قلعہ اور اس علاقے کی پہلی مسجد تعمیر کر کے مسلمانوں کو تمسک بالشریعۃ[۵۶] اور بت پرستوں کو قبول اسلام کی دعوت دینا شروع کر دی۔ فریقین (مسلمان اور کفار) کی بڑی تعداد انکی گرویدہ ہوگئی (۵۷)،

بعد ازاں حاجی عمر نے تمام بت پرست ملکوں کے خلاف اعلان جہاد کر کے بت پرستی کے مرکز کارتہ میں بنابرہ حکومت کے خلاف جنگ کی ابتدا کر دی ۱۸۵۴ء میں اس حکومت کو شکست دیکر مونیا اور رکونیا کاری پر تسلط حاصل کر لیا۔ اور نیو رو کو اپنا ہیڈ کوارٹر بنالیا۔ اس طرح پورا ملک ان کا مطیع ہوگیا۔ بنابرہ کے چند زعماء اسلام قبول کرنے کے لئے اُن کے پاس حاضر ہوتے۔ آپ نے پہلے ان سے کفر کا شعار دور کرایا اور پھر کلمۂ شہادت پڑھوانے کے بعد انہیں اسلامی شعائر اختیار کرایا! انہوں نے اپنے ساتھیوں کو اسلامی نظام قائم کرنے کے لئے مختلف دیہات میں بھیج دیا۔ (۵۸)

بعد ازاں حاجی عمر نے سیغو کی بت پرست حکومت پر متحدہ فوج کشی کرنے کی غرض سے ماسنہ میں فلانی حکومت کی اعانت حاصل کرنے کی بھی کوشش کی لیکن جب ماسنہ کے امیر احمد بن احمد نے ان کی اپیل کا کوئی جواب نہ دیا تو حاجی عمر مغرب کی سمت متوجہ ہوئے اور زحستو اور جلم کی چھوٹی چھوٹی ریاستوں پر جو وسطی سینیگال میں قائم ہوگئی تھیں فوج

۵۴۔ FAGE, J.D.. OP CIT P.147 ؛ WILLIS, J.R : OP CIT. P - 410 - ۵۵

۵۶۔ FAGE . J.D. : OP CIT . P.147

۵۷۔ محمد الحافظ التجانی - الحاج عمر الفوتی، سلطان الدولۃ التجانیۃ بغرب افریقیا، ص ۱۵

۵۸۔ المصدر السابق

کشتی کر دی۔ اور کارتہ میں بنا پر کی حکومت سے بھاگنے والے لوگ یہیں آن کر پناہ لیتے تھے۔ لیکن ۱۸۵۷ء اور ۱۸۵۹ء [59]
کے دوران ان علاقوں میں فرانسیسیوں کا روز افزوں اثر حاجی عمر کی مزید پیشقدمی کی راہ میں حائل ہو گیا اس لئے وہ
سیغو کی بت پرست ریاست کو فتح کرنے کی غرض سے دوبارہ مشرق کی سمت مڑ گئے [60]۔ اکثر معرکوں میں حاجی عمر کی
فوجیں سیغو کی فوجوں پر غالب رہیں لیکن ماسنہ کی اسلامی حکومت کے سربراہ امیر احمد بن احمد کی افواج کے سیغو کی بت
پرست حکومت کے سربراہ علی بن مُنزر کی فوجوں کے ساتھ تعاون کرنے کی وجہ سے بعض جھڑپوں میں ان کو شدید مقابلہ
کا سامنا کرنا پڑا [61]۔ سیغو کے بادشاہ نے حاجی عمر کے زیر کمان لڑنے والے مجاہدین کے سامنے خود کو کمزور محسوس کرتے ہوئے
امیر احمد بن احمد سے مدد چاہی۔ اس مقصد کے لئے اس نے ماسنہ کے امیر کے ساتھ اس کی اُمیدوں سے بڑھ کر
سلوک کیا اور نہایت قیمتی تحائف سے نوازا۔ امیر احمد نے مسلمانوں کے ایک بڑے لشکر سے اس کی مدد کی۔ یہ لشکر حاجی
عمر کی افواج کے خلاف لڑنے کیلئے سیغو کے بادشاہ کی بُت پرست افواج کے دوش بدوش لڑتا رہا۔

یہاں ویسا ہی موقف رونما ہو گیا تھا جو دو اسلامی طاقتوں کے مابین جنگ چھڑ جانے کی وجہ سے شیخ عثمان
بن فودی اور برنو کے شیخ محمد امین الکانمی کے درمیان پیدا ہو گیا تھا جس کی وضاحت اس مراسلت سے ہوتی ہے جو
جو امیر احمد بن احمد اور حاجی عمر کے درمیان ہوئی تھی۔ اس میں دونوں کے درمیان پیدا ہونیوالے موقف پر طرفین
کے دلائل سامنے آجاتے ہیں۔

امیر احمد بن احمد نے حاجی عمر کو پانچ خط لکھے، پہلا خط ان کو اس وقت ملا جب وہ کارتہ میں بنا پر کی
حکومت سے برسرپیکار تھے۔ دوسرا خط ان کو ان کے سالسبری میں قیام کے دوران ملا۔ تیسرا خط اس وقت ملا
جب وہ سیغو میں سنسند میں مقیم تھے [62]۔

امیر احمد بن احمد کے خطوط حاجی عمر کے نام کارتہ اور سیغو میں بنا پر کی حکومت سے جنگ کرنے پر دھمکی آمیز

۵۹۔ حسن احمد محمود: نفس المصدر، ص ۲۹۹
وانظر FAGE, J. D: OP CIT. P. 147

۶۰۔ محمد الحافظ التجانی، نفس المصدر، ص ۳

۶۱۔ المصدر السابق + ۶۲۔ المصدر السابق

۶۳۔ JAMIL ABUN-NASR. OP. CIT, P. 330

مضامین پر مشتمل ہیں۔ اس لئے کہ ان لوگوں نے امیر احمد بن احمد سے اسلام پر بیعت کی تھی۔ اپنے خط میں وہ لکھتے ہیں "اما بعد! ہمیں یہاں بہت سے آنیوالوں کی زبانی خبریں ملی ہیں جس سے ہمیں یقین ہوگیا ہے کہ تم نے سنندر پر ڈیرا ڈال لیا ہے۔ اور یہ جان لینے کے بعد اس شہر میں داخل ہوگئے ہو کہ ان لوگوں نے ہم سے بیعت کر رکھی ہے اور وہ ہماری رعایا میں شامل ہیں۔ اب ان لوگوں نے اسلام قبول کر لیا ہے۔ تمام بت توڑ ڈالے ہیں اور ہم سے بیعت کر لی ہے۔ یہ خط ہم نے تم کو اس امر کی اطلاع کے لئے لکھا ہے کہ اہل سنند ہماری بیعت میں شامل ہیں "

امیر احمد بن احمد کے خط کے جواب میں حاجی عمر نے اس بیعت کے بطلان کو بالتاکید ثابت کیا ہے اور لکھا ہے کہ بنابر کفار ہیں جن سے جنگ کرنا چاہیئے، انہوں نے اپنے خط میں لکھا "اہل سنند کی آپ سے بیعت اور انکی آپ کی رعایا ہونے کے بارے میں عرض ہے کہ اوّل تو ہم نے اس بیعت کے بارے میں کبھی کچھ سنا نہیں۔ دوسرے آپ کے نمائندوں کی موجودگی میں ہم نے ان دنبابر ہ سے سوال کیا کہ وہ آپ کی بیعت میں ہیں یا نہیں ؟ انہوں نے آپ کی بیعت میں ہونے سے انکار کرتے ہوئے کہا کہ درحقیقت ہم نے ان کو محض خاطر مدارات کرتے ہوئے اور ان کی طرف سے حملہ ہونے کے خوف سے مال و زر دیا ہے " (۶۴)

امیر احمد بن احمد حاجی عمر کے نام اپنے ایک خط میں لکھتے ہیں ..... "حتی کہ بنابر کے سربراہ علی بن منزو علی بن منزو کے بھائی نے اپنے ایلچیوں اور اپنے رازداروں کے ہاتھ کہلا بھیجا کہ وہ ہمارے ہاتھ پر مسلمان ہوگئے ہیں اور فخراً انہیں شکر کے طور پر خدا کے حضور تائب ہوگئے ہیں (۶۵)

ایک دوسرے خط میں وہ لکھتے ہیں "جب میرا یہ خط تم کو ملے تو تم اپنے لئے دو صورتوں میں کوئی ایک اختیار کرلو، یا تو ہماری بیعت میں داخل ہو جاؤ جیسا کہ تم پر واجب ہے یا پھر اس ملک سے کوچ کر کے دشمنان خدا کا رخ کرلو اس لئے کہ فتنہ انگیزی سے تمہارے لئے یہی زیادہ بہتر ہے " (۶۶)

۶۴۔ الکتابات : نفس المصدر ص ۸-۵

۶۵۔ المصدر السابق ، ص ۱۹ ۔

۶۶۔ المصدر السابق ، ص ۳۲ ۔

لیکن حاجی عمر کی رائے میں امیر احمد بن احمد کی جانب سے مسلمانوں کے خلاف بت پرستوں کے مسلسل تعاون پر اصرار کی وجہ سے مسلمانوں کے لئے اس سے جنگ کرنا واجب ہو جاتا ہے اس لئے انہوں نے اسے ایک خط لکھا جس میں اس کو ان خطرات سے آگاہ کیا گیا تھا اس خط میں انہوں نے لکھا۔۔۔۔ "ہم کسی ایسے شخص کے قتل یا جنگ سے نہیں چوک سکتے جو ان (کفار) کے ساتھ مل کر رہے، ان کی مدد کرے، ان کو تقویت پہنچائے یا ان کی کفریات کے باوجود ان کی حمایت کرے، اس لئے کہ ایسا شخص شہادت قرآنی کی رو سے انہی (کفار) میں شامل ہے یا ایہا الذین آمنوا قاتلوا الذین یلونکم من الکفار ولیجدوا فیکم غلظۃ واعلموا ان اللہ مع المتقین (۶۷)

اے ایمان والو! ان کافروں سے جو تم سے مل کر رہتے ہوں جنگ کرو اور وہ تم میں سختی پائیں اور جان لو کہ اللہ تقوی شعاروں کے ساتھ ہے۔

امیر احمد بن احمد کے خلاف جنگ شروع کرنے سے قبل حاجی عمر نے مناسب سمجھا کہ ان کے خلاف جنگ کو جائز اور جہاد کو واجب ثابت کرنے کے لئے وہ اتمام حجت کر دیں چنانچہ جب وہ سیغو کے بادشاہ کے علاقے پر قابض ہو گئے اور وہ امیر احمد بن احمد کے پاس بھاگ گیا تو انہوں نے اس کے تمام بتوں اور مورتیوں کو محفوظ کر کے وہاں سے نکال لینے کا حکم دیا تاکہ امیر احمد بن احمد کے خلاف برہان قائم ہو سکے، اس لئے کہ اس نے دعوی کیا تھا کہ ان لوگوں نے تائب ہونے کے بعد تمام بتوں کو توڑ ڈالا ہے اور یہ کہ خدا اور آخرت پر ایمان رکھنے والا جو مسلمان بھی اس شہر میں آئے وہ اپنی آنکھوں سے امیر کی دروغ بیانی اور اس کے حلفاء کے کفر کا مشاہدہ کر لے (۶۸)

امیر احمد بن احمد جب بت پرستوں کی پشت پناہی کی غرض سے سامنے آیا تو حاجی عمر نے اپنے آدمیوں کو ان سے جنگ کرنے کا حکم دے دیا، گھمسان کا رن پڑا اور آخر کار امیر احمد بن احمد مارا گیا اور حاجی عمر نے حمد اللہ دار الحکومت میں داخل ہو کر ۱۸۶۲ء میں اہل ماسنہ سے بیعت لے لی، اس طرح ان کی حکومت وسیع ہو کر مشرق میں ہوسا تک پھیل گئی۔ (۶۹)

امیر احمد بن احمد کے کفار کے ساتھ تعاون کو حاجی عمر نے منافقت قرار دیا۔ اور اس طرح نص قرآنی کی

۶۷۔ سورۃ التوبہ، آیۃ ۱۲۳

۶۸۔ التجانی۔ نفس المصدر: ص ۱۲۔

۶۹۔ [illegible]

منافقین کے ساتھ جہاد واجب ہوگیا۔ یا ایھا النبی جاھد الکفار والمنافقین واغلظ علیھم و ماوٰھم جھنم و بئس المصیر (۵ٹ)

اے نبی کافروں اور منافقوں سے جہاد کرو اور ان پر سختی کرو۔ ان کا ٹھکانا جہنم ہے جو بہت ہی برا ہے۔

۱۸۶۳ء میں جب سارا ملک ان کا مطیع ہوگیا تو انہوں نے شہر تنبکت پر بھی قبضہ کرلیا اور کارتہ فوتو میں نیا بر کے علاقے میں اشاعت اسلام کی طرف اپنی توجہ مبذول کی۔

لیکن ان ممالک کو حاجی عمر کے زیر نگیں ہوئے زیادہ مدت نہ گزری تھی کہ بغاوتوں کی آگ بھڑک اٹھی۔ باغیوں نے قادریہ طریقہ کے سربراہ شیخ بکائی سے مدد مانگی۔ شیخ بکائی کا مرکز شنقیط میں کنتا کا علاقہ تھا۔ انہوں نے ان سے درخواست کی کہ وہ لوگوں کو حاجی عمر کے خلاف متحد کرنے میں ان کی مدد کریں اور حاجی عمر کے خلاف اپنے ہاتھ سے فتوے لکھ کر مختلف علاقوں میں بھیجیں اور ان تمام نومسلموں کو جو حاجی عمر کے ہاتھ پر مسلمان ہوئے تھے حکم دیں وہ ان کے خلاف بغاوت کردیں اور اہل اسلام اور اہل کفر سب کو حاجی عمر سے جنگ کرنے کے لئے ان سے متفق کریں۔ باغیوں نے شیخ سے وعدہ کیا کہ انہوں نے یہ سب کچھ کیا اور اس کے نتیجے میں وہ کامیاب ہوگئے تو شیخ بکائی کو اپنا سربراہ بنالیں گے۔ بکائی نے ان کی دعوت پر لبیک کہا اور از سر نو ایک اور جنگ بھڑک اٹھی۔ ۱۸۶۴ء میں ان باغیوں کو زیر کرنے کے دوران ہی حاجی عمر انتقال کرگئے۔

ان کے صاحبزادے احمدو بن عمر سلطان محمد بلو کے نواسے ۱۸۶۲ء میں ملک کو دوبارہ متحد کرنے میں کامیاب ہوگئے اور سیغو کو اپنی حکومت کا پایۂ تخت قرار دیا لیکن فرانسیسیوں کی پیشقدمی نے ان کی حکومت ختم کردی۔ انہوں نے ان کو (احمدو بن عمر کو) پیچھے دھکیل دیا حتی کہ وہ بلاد ہوسا میں پناہ لینے پر مجبور ہوگئے اور وہاں ۱۸۹۸ء میں انتقال کرگئے۔

حاجی عمر کی قائم کی ہوئی تکرور کی حکومت مغربی افریقہ میں ظاہر ہونے والی سب سے آخر اسلامی حکومت تھی۔ احمدو کی شکست کے بعد فرانسیسیوں کے قبضے کے لئے راستہ صاف ہوگیا اور ۱۸۹۸ء سے وہاں فرانسیسی اثرات نفوذ کرنے لگے۔

ٹ ۵۔ JAMIL ABUN-NASR. OP CIT. P.320. WALLIS OP CIT. P.4.2

ٹ ۵۔ سورۃ التوبۃ، آیۃ ۷۳ ؛ ٹ ۵۲ - PAGE, T.D: OP. CIT. P.148

رہا یہ سوال کہ مغربی افریقہ میں فلانیوں کی اصلاحی تحریکات نے سوڈان سے باہر دوسری اصلاحی تحریکات اور دینی انقلابات سے کہاں تک اثر لیا۔ اس بارے میں دو رائیں ہیں۔

ایک یہ کہ شیخ عثمان بن فودی اپنے سفر حجاز کے دوران وہابی تحریک کے مبلغین سے میل جول کے ذریعہ وہابی تحریک اور اس کے اصلاحی اصولوں سے متاثر ہوئے تھے۔ (۴۳)

لیکن اس بات کی کوئی واضح دلیل موجود نہیں جس سے دونوں تحریکوں کے درمیان تعلق یا ایک دوسرے سے کچھ اخذ و قبول کا علم ہو سکے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ عثمان بن فودی نے مفاسد کے خاتمہ اور مسلمانوں کے احوال کی درستگی کی نیت سے ایک اسلامی حکومت کے خلاف انقلاب برپا کرنے کا تصور وہابیت سے اخذ کیا۔ (۴۴)

دوم یہ کہ بعض افریقی مصنفین نے انیسویں صدی کے اواخر میں سوڈانی وادی نیل میں چلائی جانے والی مہدوی انقلابی تحریک کا تعلق اسی صدی میں مغربی افریقہ کی فلانی اصلاحی تحریکات سے ظاہر کیا ہے۔[۴۵] اس کا ماحصل یہ ہے کہ ان اصلاحی تحریکات نے سوڈان اور وادی نیل کے مہدوی انقلاب پر نہ صرف گہرا فکری اثر ڈالا بلکہ اس کے قیام میں بھی مدد دی۔ چنانچہ شیخ عثمان بن فودی، ان کے بھائی عبداللہ بن فودی اور ان کے صاحبزادے محمد بلو کی تصانیف جن کی تعداد دو سو اسی (۲۸۰) سے زائد ہے ان میں سے چند ایک مہدویت اور مہدی منتظر کے بارے میں مباحث پر بھی مشتمل ہیں جیسا کہ قدیم اسلامی مصادر میں ان مباحث کا تذکرہ موجود ہے۔ (۴۶)

۴۳۔ ارنولد: الدعوۃ الی الاسلام، ترجمہ، حسن ابراهیم عبد المجید۔ عابدین۔ النحراوی۔ ص۔ ۳۷

۴۴۔ WALLIS. J.R. : THE JIHAD – OP CIT. J.A.H. VIII NO.3, P.400

۴۵۔ SABURI BIOBAKU AND MUHAMMAD AL.HAJJ- THE SUDANESE MAHDIYYA AND THE NIGER. CHAD REGION - ISLAM IN TROPICAL AFRICA P. 426-432

۴۶۔ IBID. OP CIT. P. 427

اگرچہ شیخ عثمان بن فودی نے اپنی کتاب "تحذیر الاخوان" میں اپنے مہدی ہونے کی تردید کر دی تھی لیکن پھر بھی ان کے بعض انصار کی زبان پر یہ بات عام ہو گئی تھی۔ اس لئے ان کی اس تردید سے نہ لوگوں میں اس موضوع پر گفتگو ختم ہوئی اور نہ اس افواہ پر سے ان کا یقین زائل ہوا۔ ان زبان زد عام باتوں میں سے ایک آخری افواہ یہ بھی تھی کہ مہدی منتظر کا ظہور مشرق میں ہوگا۔ اس لئے کہ مغربی علاقوں میں بہت سے اضطرابات جنم لے رہے ہیں۔ انہی اضطرابات کی وجہ سے شیخ عثمان بن فودی کے پوتے امیر المومنین ابوبکر عتیق (۱۸۳۷ء - ۱۸۴۲ء) کے عہد میں فلانی مہاجرین نے مہدی منتظر کا ساتھ دینے کی نیت سے گروہ در گروہ مشرقی علاقوں سوڈان، وادی نیل اور حجاز وغیرہ کا رُخ کرنا شروع کیا۔

ان فلانی مہاجروں میں سے بہت سے کسلا، قضارف اور سنار کے قرب وجوار میں قیام پذیر ہو گئے۔ ان مہاجرین میں نیجر — جاڈ — کے ایک صاحب عبد اللہ بن محمد آدم بھی تھے۔ انہوں نے تعایشہ قبیلے میں رہائش اختیار کی اور بعد میں عبد اللہ التعایشی کے نام سے مشہور ہوئے۔ یہی وہ صاحب ہیں جنہوں نے محمد احمد سوڈانی سے ملاقات کر کے انہیں ان کے مہدی ہونے کا یقین دلایا۔ اس کے بعد ہی محمد احمد نے سوڈان میں جہاد اور مہدویت کا اعلان کیا۔

جب ہم خلیفہ عبد اللہ التعایشی کی پہلی کارگزاریں، مہدی سے ان کی ملاقات اور مہدوی حکومت کو مضبوط کرنے میں ان (خلیفہ عبد التعایشی) کے اور مغربی قبائل اور باشندوں کے کردار پر غور کرتے ہیں تو ہمارے لئے یہ رائے قائم کرنا ممکن ہو جاتا ہے کہ وادی نیل میں سوڈان کی مہدویت نیجر جاڈ میں رہنے والے فلانیوں کے اذہان میں مہدی اور مہدویت سے متعلق گردش کرنے والے افکار ہی کی ایک تعبیر تھی۔ (۳۵)

لیکن سوڈان، وادی نیل اور نائیجیریا میں اس دور سے متعلق پائے جانے والے جملہ دستاویزات کی طرف رجوع کرنے اور ان کا ایسا گہرا تجزیاتی مطالعہ کرنے سے قبل جس سے وہ پوشیدہ تعلقات اگر وہ موجود ہوں — اُجاگر نہ ہو جائیں، اس رائے کو تسلیم کرنا ممکن نہیں۔

افریقی علوم کی عموماً اور دعوتِ اسلامی کی اشاعت کی تاریخ کی خصوصاً یہ خوش قسمتی ہے کہ مغربی افریقہ کی مجاہدانہ تحریکات نے اپنے زعماء، قائدین اور ان کے تلامذہ کے قلم سے کتابوں اور رسائل کی شکل میں ہمارے

SABURI BIOBAKU AND MUHAMMAD AL HAJJ: OP. CIT

لئے خاصا تصنیفی ذخیرہ چھوڑا ہے ۔ یہ تمام تصانیف عربی زبان میں ہیں جو انیسویں صدی میں مغربی افریقہ کی ڈپلومیٹک زبان تھی ان تصانیف میں یک نہایت تھوڑی سی شائع شدہ تعداد کے علاوہ اکثر و بیشتر حصہ نائیجیریا اور سینیگال کی یونیورسٹیوں اور پیرس کے قومی کتب خانے میں مخطوطات و مسودات کی شکل میں منتشر پڑا ہوا ہے ۔ آج کل بعض ایسے لوگ جو افریقہ میں اسلامی علوم سے دلچسپی رکھتے ہیں وہ ان دستاویزات اور تصانیف کو مندرجہ ذیل رسائل میں شائع کر رہے ہیں :۔

۱ - جرنل آف دی ہسٹاریکل سوسائٹی آف نائیجیریا (عبادان، نائیجیریا)

۲ - جرنل آف افریکن ہسٹری (لندن)۔

۳ - بلیٹن آف دی اسکول آف اورینٹل اینڈ افریکن اسٹڈیز (لندن)

ذیل میں ہم ان میں سے بعض تصانیف کا ذکر کرتے ہیں (۵۳)

شیخ عثمان بن فودی

ـــ عدد الداعین الی دین اللہ -

ـــ کشف البصیرۃ

ـــ القول المختصر فی المہدی المنتظر ۔ ان کی کل تصانیف کی تعداد ۱۰۰ سے زائد ہے

عبد اللہ بن فودی

ـــ جوزن السعادۃ

ـــ سبیل السنۃ

ـــ فضل العقل و العلم ان کی کل تصانیف ۵۰ کے قریب ہیں ۔

محمد بلو

ـــ احکام المخلفین

ـــ الاشاعۃ فی حکم الخارجین من الطاعۃ

ـــ الترجیح فی صلوۃ التسبیح

ـــ تعلیق وجیز علی المنظوم المرسوم بسلک جمان الدرر

---

۵۳ - SMITHS, F.C. : NINETEENTH-CENTURY ARABIC ARCHIVES OF WEST AFRICA, J.A.H. VOL. III, 1962, PP. 333 - 6.

ـ جلاء الصمام فی امراض الاحوال والاقوال والهمم

ـ رسالة فی الامراض الشافیة

ـ الشیهة فی التشبه بالکفرة والظلمة والجهلة

ـ شمسیة الاخوان

ـ فتح الباب فی ذکر بعض خصائص الشیخ عبد القادر

ـ کتاب فی شان الایضاح

ـ کتاب فی المفردات

ـ الکواکب الدریة فی بعض مصطلحات الصوفیة

ـ المسائل المهمة

ـ مصوغ اللجین فی امراض العین

ـ النسرین فیمن بلغ من السن اربعین

ـ النصائح والتنبیهات علی مقاصد مهمات

ـ نصح کافین وبالمقصود وافین

ـ نظم لعبیی جوج فی علم المنطق

ان کی کُل تصانیف کی تعداد ایک سو سے زائد ہے

حاجی عمر

ـ قصیدة فی مدح الشیخ محمد امین الکانمی

ابراہیم [د ابو] بن محمد (م ۱۸۴۵ء) امیرِ کانو

ـ کف الاخوان عن التعرض بالانکار علی اهل الالمام

احمد الرفاعی (م ۱۸۷۳ء سکوتو کے ساتویں خلیفہ)

ـ تنبیه الامة علی ما علیهم من طاعة للائمة والبیعة للخلیفة علی الکتاب والسنة

حامد بن عبد الکریم (؟) فوتا جالون

— تصاشد کاتیجا

خضر بن جبریل الفلانی (سکوتو)

— منتخب الکلام فی امر المهدی الامام

دوما بن محمد نجلبیروما (م ۱۹۳۰ء برنو)

— مرثیۃ مای محمد نجلبیروما

سعید بن ابیہی (سعد بو، م ۱۹۱۷ء، ماریطانیہ)

— (تاریخ) الشیخ الحاج عمر..... بذکر بعض مناقبہ وکراماتہ

عبداللہ عالی (حاجی عمر کے ایک ساتھی، ۱۸۶۵ء)

— من تاریخ غزوات الحضرۃ العمریۃ ثم غزوات الحضرۃ الاحمدیۃ التجانیۃ

عبداللہ بن حامد (فوتا جالون ؟)

— قصیدۃ فی قتال اهل یلما

— قصیدۃ فی قتال بادو

عبدالرحمٰن بن محمد (تشاتشا، م ۱۸۱۸ء، نوب)

— شعر بالنوب والعربی فی الفقہ ومدح النبی

عبدالقادر الحداد (م ۱۸۵۹ء، سکوتو)

— انیس المفید فی التعلق بشا مختا القواد

— بسط الفوائد و تقریب المفاسد

عبدالقادر مسدو (م ۱۹۱۳ء، سکوتو)

— تانیس الاخوان

— تبشیر الاخوان باخبار الخلفاء فی السودان

علی بن محمد [بن ابی بکر] ندیایم (م ۱۹۱۰ء، فوتا جالون)

— تاریخ فوتا جالون: تاریخ الاب

ملّا صدرا

ایک بزرگ ایرانی فلسفی کا تعارف

محمد عبدالحق — فیلو ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

محمد بن ابراہیم شیرازی ملقب بہ صدرالدین شیرازی سنہ ۹۷۹ھ یا سنہ ۹۸۰ھ میں پیدا ہوئے۔ عام طور پر انہیں ملا صدرا یا صدر المتألہین کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ ان کے والد ایک بااثر اور مالدار شخص تھے۔ انھوں نے اپنے ذہین و یگانہ بیٹے ملا صدرا کی تعلیم و تربیت کے سلسلے میں کوئی امکانی کوشش باقی نہ چھوڑی۔ ملا صدرا بچپن ہی سے اپنی غیر معمولی صلاحیتوں کا ثبوت دیتے رہے۔ اس زمانہ میں ایران کا پایۂ تخت شہر اصفہان تھا اور وہی علمی مرکز بھی تھا۔ چنانچہ ملک کے نامور علماء و دانشمند وہاں آباد ہو جاتے تھے۔ صدرا نے بھی علم و معرفت حاصل کرنے کے لئے شیراز سے اصفہان کا رُخ کیا۔ اس زمانہ میں صفوی شاہوں کی تشویق کی وجہ سے بہت سے مدرسوں کی تاسیس ہوتی تھی جہاں علماء و اساتذہ مختلف علوم کی تدریس میں مشغول رہتے تھے۔ ملا صدرا نے سب سے پہلے شیخ بہاء الدین عاملی سے کہ شیخ بہائی کے نام سے مشہور ہیں علوم نقلی کی تحصیل کی اور ان سے اجازت حاصل کر کے درجۂ اجتہاد سے مشرف ہوئے۔ بعد ازاں ملا صدرا نے مشہور فیلسوف میر داماد کی شاگردی اختیار کی، اور چند سال اُن کی خدمت میں رہ کر حکمت و فلسفہ سے واقفیت کامل حاصل کی۔ اس کا بھی احتمال ہے کہ اس دوران ملا صدرا نے میر ابوالقاسم فندرسکی سے جو اس زمانہ کے ایک نامور عارف و زاہد اور بے نظیر ریاضی دان تھے کسب عرفان و معرفت کیا ہوگا۔

تحصیل علوم سے فراغت کے بعد ملا صدرا نے بعض وجوہ کی بنا پر اصفہان کو الوداع کہا اور شہر قم کے نزدیک کھک نام کے ایک گاؤں میں اقامت پذیر ہو گئے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ملا صدرا عرفان و سیر و سلوک میں بڑا انہماک رکھتے تھے جو بعض علماء ظاہر بین سے ان کی عداوت کا سبب بن گیا۔ ...د اُن کی افتاد طبع اور جذب دروں کا بھی تقاضا تھا کہ وہ انسانوں کے شور و شغب اور کاروباری

ہنگاموں نیز علماء کے قیل وقال اور بحث وجدال سے محفوظ ہو کر اطمینان سے تزکیۂ نفس و ریاضت و مشاہدات میں مشغول ہو جائیں۔ چنانچہ سات سال کی پیہم ریاضت کے بعد آپ مقام علم حضوری و علم لدنیّ سے مشرّف ہوئے۔

رفتہ رفتہ آپ کی شُہرت اطراف عالم میں پھیلنے لگی۔ اور طالبان حکمت و عشّاق معرفت کسب فیض کے لئے اُن کی درگاہ میں ہجوم کرنے لگے۔ اسی اثناء میں فارس کے حاکم اللہ وردی خان نے شیراز میں ایک مدرسہ کی بنیاد ڈالی اور مُلّا صدرا کو اپنے وطن میں واپس آکر تعلیم و تدریس کی دعوت دی۔ بادشاہ وقت شاہ عباس ثانی کے حکم سے مُلّا صدرا نے اس دعوت کو قبول کر لیا اور شیراز لوٹ آئے۔ چنانچہ ان کے زیر نگرانی مدرسہ اللہ وردی خان معروف بہ مدرسہ خان ایران کا اہم علمی مرکز بن گیا تھا۔ آخوند مُلّا صدرا پایان زندگی تک ہمیشہ تالیف و تدریس میں مشغول رہے۔ آپ نے سات بار پیدل حج کیلئے خانۂ کعبہ کا سفر کیا اور ساتویں آخری سفر حج سے واپسی میں شہر بصرہ پہنچنے پر ۱۰۵۰ھ میں دُنیا سے رحلت فرمائی۔

مُلّا صدرا کی زندگی کو تین مرحلوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ اوّل شیراز و اصفہان میں مرحلہ تحصیل علوم اور بحث و مطالعہ کتب قدیم۔ دوم کہک میں تزکیہ نفس و ریاضت باطنی۔ سوم شیراز میں تالیف و تدریس کا دَور۔ اس آخری دَور میں اُنھوں نے بہت سے عالی قدر شاگرد تیار کئے جن میں مُلّا محسن فیض کاشانی اور مولانا عبدالرزاق لاہیجی بہت مشہور رہیں۔

آثار و تالیفات مُلّا صدرا

مُلّا صدرا کی ہر کتاب بذات خود ایک شاہکار کی حیثیت رکھتی ہے۔ اُنھوں نے تقریباً ۴۸ کتب رسائل اپنی یادگار چھوڑے جن میں ایک کتاب کے سوا جو زبان فارسی میں ہے بقیہ تمام زبان عربی لکھی گئی ہیں۔ ہم ان کی تالیفات کو دو بڑے حصّوں میں تقسیم کر سکتے ہیں۔ اوّلاً۔ وہ تصانیف حکمت و عرفان اور علوم عقلیہ سے بحث کی گئی ہے۔ دوم وہ کتابیں جو دینی علوم و علوم نقلیہ کہتے ہیں۔ ذیل میں ملا صدرا کی چند نمایاں کتابوں کے نام درج کئے جاتے ہیں

الحکمۃ المتعالیہ فی الاسفار الاربعۃ العقلیۃ۔

۲۔ الشواھد الربوبیہ فی مناھج السلوکیہ

۳۔ المبدأ والمعاد

۴۔ الحکمۃ العرشیہ

۵۔ حاشیہ فی شرح حکمۃ الاشراق

۶۔ شرح الھدایۃ الاثیریہ

۷۔ حاشیہ بر الٰھیات شفاء

۸۔ رسالہ سہ اصل

۹۔ اکسیر العارفین۔

۱۰۔ الواردات القلبیہ

۱۱۔ فی سریان الوجود

۱۲۔ فی القضاء والقدر

۱۳۔ فی اتصاف الماھیۃ بالوجود۔

۱۴۔ فی الحشر

۱۵۔ فی اتحاد العاقل والمعقول۔

حکمت و عرفان کے سلسلہ میں ملا صدرا کے عقیدہ کا ماخذ و منبع

اکثر غیر ایرانی مؤرخین و محققین کا دعویٰ ہے کہ اسلامی ممالک میں حکمت و فلسفہ کا آغاز یعقوب الکندی سے ہوا۔ فارابی اور ابن سینا نے اسے کمال تک پہنچایا۔ پھر امام غزالی کی فلسفہ پر سخت تنقید نے فلسفہ کے دور انحطاط کا آغاز کیا حتیٰ کہ چھٹی صدی ہجری کے بعد فلسفہ و حکمت ہمیشہ کے لئے دنیائے اسلام سے نابود ہو گئے۔ لیکن یہ دعویٰ بوجوہ درست نہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ امام غزالی کے انتقاد کے بعد تمام ممالک اسلامیہ سے فلسفہ آہستہ آہستہ ختم ہو گیا لیکن ایران میں اس کا چرچا جاری رہا۔ چھٹی صدی ہجری میں شیخ الاشراق شہاب الدین سہروردی المقتول نے ایران میں مکتب اشراق کی داغ بیل ڈال کر ملا صدرا کے لئے راہ ہموار کر دی تھی۔

چھٹی صدی ہجری کے بعد اسلامی دنیا معنوی و فکری حیثیت سے ایک طرف تو حکماء اشراق کے افکار سے متاثر تھی اور دوسری طرف شیخ اکبر ابن عربی کے فیض عرفان سے متاثر تھی - اسی فضا میں فلسفہ مشائی بتدریج حکمت اشراق کے ساتھ اتحاد معنوی پیدا کر رہا تھا اور دوسری طرف شیخ اکبر کے عرفان نظری کے ساتھ گھل مل رہا تھا جس کے نتیجہ میں ایک ایسی علمی و معنوی فضا پیدا ہوئی جس نے ملّا صدرا جیسی مقدس شخصیت کے ظہور کے لئے تمہید کا کام کیا - چھٹی تا نویں صدی ہجری بہت سے بزرگان حکمت و فلسفہ گزرے جن میں خواجہ نصیر الدین طوسی - قطب الدین شیرازی - قطب الدین رازی - خواجہ غیاث الدین منصور شیرازی - میر سید شریف جرجانی اور جلال الدین دوانی کو بڑا مرتبہ حاصل ہوا - ان حکماء و علماء نے حکمت و فلسفہ کو ترقی دینے کے لئے ہر امکانی کوشش کی - ان کے علاوہ بعض بڑے عرفا بھی اسی دور میں گزر چکے تھے جن میں سیّد حیدر آملی - رجب برسی - ابن ترکہ اصفہانی اور ابن ابی جمہور احسائی قابل ذکر ہیں - ان حضرات نے شرع و عرفان میں ہم آہنگی پیدا کرنے کی بہت کوشش جاری رکھی - اگرچہ اس میدان میں کام کرنے والے حکماء و عرفا میں سے اکثر تاریخ حکمت اسلام میں جگہ نہ پا سکے تاہم ان کی اہمیت بہت زیادہ ہے - اور ملّا صدرا کا مقام معلوم کرنے کے لئے ان بزرگوں کے افکار سے واقفیت ضروری ہے -

تاریخی نقطۂ نظر سے ملّا صدرا کے افکار کے منبع و ماخذ کو چار اساسی اصولوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے :-

۱ - فلسفہ بوعلی سینا - فلسفہ ارسطو و افلاطونیان جدید -

۲ - حکمت اشراق شیخ شہاب الدین سہروردی -

۳ - عرفان مکتب ابن عربی -

۴ - قرآن مجید و احادیث نبویہ و اقوال ائمہ و بزرگان دین اسلام -

ملّا صدرا نے یونانی حکمت کو حکمت ایمان سے ہم آہنگ کرنے کے لئے اسے قرآن و احادیث نبویہ کے سانچے میں ڈھالا - اور ہر مشکل مسئلہ کو آیات قرآن اور احادیث نبویہ کی مدد سے حل کیا - ملّا صدرا کی انفرادیت و نابغیت اس بات میں ہے کہ انہوں نے شرع و فلسفہ اور استدلال و عرفان کے درمیان عدیم النظیر پیوند کاری کی - ان سے پہلے کوئی اس قسم کی تلفیق میں وہ کامیابی حاصل نہ کر سکا تھا - الکندی - فارابی - اخوان صفا - ابن سینا - ابو سلیمان سجستانی - راغب اصفہانی - شیخ اشراق وغیرہ

جلیل القدر بزرگوں نے بہت کوششیں کیں کہ دین اور فلسفہ کے درمیان بہ تلفین و اتحاد پیدا کریں لیکن ملاّ صدرا کی سی مکمل کامیابی حاصل نہ کر سکے۔ ملاّ صدرا کے بعد ان کے شاگردان رشید بھی اس مہم میں اپنے استاذ کے قدم بقدم چلے اور تا امروز انہوں نے مکتب ملاّ صدرا کو ایران میں زندہ رکھا۔ ان کے شاگردوں اور متبعین میں سے مندرجہ ذیل بزرگوں کو شہرت حاصل ہوئی:

قاضی سعید قمی۔ ملاّ علی نوری۔ آقا علی زنوزی۔ آقا محمد بیدآبادی۔ آقا محمد رضا قمشہ۔ ملاّ محسن فیض اور حاجی ملاّ ہادی سبزواری۔

فلسفہ و حکمت ملاّ صدرا

ملاّ صدرا کی حکمت چند اصولوں پر مشتمل ہے اور یہی وہ اصول ہیں جو ان کے مکتب کی خصوصیت اور ان کے ابتکار و نبوغ کا مظہر ہیں۔ ان میں سے اہم ترین اصول یہ ہیں:۔

۱۔ اصالت وجود۔ وحدت وجود و تشکیک وجود۔

۲۔ حرکت جوہریہ۔

۳۔ اتحاد عاقل و معقول۔

۴۔ تجرد قوۃ خیالیہ۔

۵۔ معاد جسمانی۔

۶۔ نفس ناطقہ۔

اس مضمون میں ہم صرف پہلی اصل کے بارے میں اجمالی بحث کریں گے اور آئندہ بھی یہ سلسلہ جاری رہے گا۔ انشاءاللہ العزیز۔

تمہید فلسفہ یا حکمت کی تعریف کرتے ہوئے ملاّ صدرا نے لکھا ہے کہ حکمت سے مراد یہ ہے کہ موجودات عالم کی حقیقت سے پوری معرفت حاصل کرکے ان کے مبداء و معاد۔ یا علۃ العلل و غایت قصوی یا آغاز و انجام نہائی کو منکشف کیا جائے تاکہ اس علم کے ذریعہ انسان اپنے نفس کے استکمال کو حاصل کرکے نفس مطمئنہ کے درجہ تک پہنچ جائے[1]۔ اس علم کو حاصل کرنے کے لئے ملاّ صدرا

[1] ۔ اسفار اربعہ۔ سفر اوّل۔ جلد اوّل۔ ص۔ ۲۰

پہلے آیاتِ قرآن و احادیثِ نبوی سے مدد لیتے ہیں۔ بعد از اں وہ کشف و مشاہدہ و علمِ لدنی سے فیض حاصل کرنے کی کوشش کرتے ہیں اور سب سے اخیر میں وہ منطق و استدلال سے کام لیتے ہیں۔ چنانچہ انہوں نے اپنے "اسفارِ اربعہ" کے مقدمہ میں حکمت و فلسفہ کی تعریف کرتے ہوئے آغازِ کلام اس آیت کریمہ سے کیا ہے:

"ومن یؤت الحکمۃ فقد اوتی خیراً کثیراً" اللہ تعالیٰ فرماتے ہیں "اور جنہیں حکمت عطا کی گئی انہیں بہت بھلائی دی گئی" ۔ اس کے بعد ملا صدرا نے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس قول کو نقل کیا "رب ارنا الاشیاء کما ھی"[۵۲] اے پروردگار ہمیں تمام اشیاء جیسی وہ ہیں ویسی ہی دکھلا۔ مراد اس حدیث سے یہ ہے کہ موجودات جس طرح ہماری آنکھوں میں دکھائی دیتی ہیں، ویسی نہیں بلکہ جس طرح وہ حقیقت میں ہیں۔ یعنی ہمیں وہ نگاہ درونی عطا کیجیے جس سے ہم حقیقت کو دیکھ سکیں۔ کیونکہ ہمارے ظاہری حواس ہمیں حقیقت دکھانے سے قاصر رہتے ہیں۔

اصالتِ وجود و اعتباریتِ ماہیت

وجود یک حقیقت واحد و لامتناہی ہے جس کے احاطہ سے کوئی چیز خارج نہیں ہو سکتی، بلکہ ہر چیز اس کے احاطہ میں منغمر ہے۔ وجود کے باہر کوئی چیز نہیں جس کے ذریعہ سے ہم وجود کی تعریف کر سکیں۔ تعریف کا مطلب تو یہی ہوتا ہے کہ ایک چیز کی خصوصیات بیان کر کے اسے دوسری چیز سے ممیز کیا جائے۔ اور چونکہ کوئی ایسی چیز ممکن نہیں جس کی تعریف کے ذریعہ وجود کو اس سے ممتاز و منفک کیا جائے، لہٰذا وجود تعریف سے برتر ہے۔ بلکہ مشمولیت وجود میں سب چیز مندرج ہے۔ بنا برایں کوئی تعریف وجود کو احاطہ نہیں کرتی کیونکہ اس کی حقیقت لامتناہی ہے۔

پس کوئی منطقی تعریف بھی وجود کے بارے میں جائز نہیں۔ پس وجود نہ کلی ہے نہ جزئی۔ نہ جنس ہے نہ نوع نہ فصل، نہ جوہر نہ عرض۔ بلکہ ان تمام چیزوں سے اعم ہے۔ پس اگر کوئی وجود کی تعریف کرنے کی کوشش کرے تو وہ خطا فاحش کا مرتکب ہوگا۔[۵۳]

وجود کے مقابلہ میں ایک اور چیز ہے جو "ماہیت" کہلاتی ہے یہ عربی "ما ہی" سے مشتق ہے۔ "ما ہی" یعنی یہ کیا ہے؟ اور یہ سوال ہم اس وقت کر سکتے ہیں جب کوئی وجود ہو۔ اگر وجود ہی نہ ہو تو یہ سوال کیوں کر پیدا ہو سکتا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وجود کا درجہ پہلا ہے پس وجود اصیل ہے (PRINCIPIAL) اور ماہیت کا درجہ وجود کے بعد ہے کیونکہ وہ ایک امر عرضی و اعتباری (ACCIDENTAL) ہے۔ جب ہم سوال کرتے

۵۲۔ اسفار جلد اوّل ص ۲۱۔ ۵۳۔ کتاب المشاعر ص ۴

"یہ کیا ہے؟" اور اس کے جواب میں کہا جائے: "یہ درخت ہے اور کوئی چیز نہیں" تو معلوم ہوتا
کہ ماہیت محدودیت کو چاہتی ہے۔ یعنی ماہیت وہ امتیازی خصوصیت ہے جو ایک وجود کو دوسرے
دسے ممیز ممتاز اور محدود کر دیتی ہے۔ پس ماہیت کو ایک وجود کی حدود (LIMITATIONS)
انتزاع کیا جاتا ہے اور وجود سے غیر منفک و غیر متشخص (INSEPARABLE AND
INDISTINGUISHABL) ہے۔ پس خلاصہ یہ ہوا کہ وجود کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ تمام چیزوں
قیقت واحدہ میں جمع کر دیتا ہے یعنی ہر چیز کے پاس وجود ہے اور ہر ایک اس بات میں شریک ہے
راسب چیزیں وجود رکھنے میں باہمد گر متفق و متحد ہیں۔ اور ماہیت وہ ہے جو ایک وجود کو دوسروں
ے جدا اور ممتاز و محدود کرتی ہے پس وجود کا کام اتحاد و شمول و ہمہ گیری ہے اور ماہیت کا کام
راق و تحدید۔

وجود کا مفہوم واضح۔ بدیہی اور روشن ترین تصور کا حامل ہے لیکن کُنہ حقیقت وجود انتہائی پوشیدہ
ی ہے۔ وجود ایک حقیقت عینی و لامتناہی ہے۔ عینی سے مراد ذہن سے خارج (OBJECTIVE) ہے۔
احقیقت وجود ہمارے ذہن (SUBJECTIVE) کی محدودیت میں سما نہیں سکتی۔ ایک درخت یا
حیوان کا عکس جو ہمارے حواس کے ذریعہ سے ہمارے ذہن میں منعکس ہوتا ہے وہ حقیقت وجود نہیں
ہیت ہے یا پھر وہ وجود کا ایک نحو (MODE) ہے۔ چونکہ وجود ایک حقیقت عینی و لامتناہی ہے
ہمارا ذہن اس کی حقیقت کے ادراک سے عاجز ہے۔ پس خلاصہ یہ ہے کہ وجود حقیقی یا وجود
یا واجب الوجود (ABSOLUTE BEING) خداوند تعالیٰ ہیں کہ سب حیثیت سے لامتناہی
تمام قیود و تعین (DETERMINATION) و شرائط سے برتر و منزہ ہیں جیسا کہ بیان کیا گیا
دکی تعریف ممکن نہیں۔ پس خداوند تعالیٰ چونکہ وجود مطلق ہیں لہٰذا بطریق اولیٰ ہر تعریف
(DEFINITIO) سے برتر مبرا ہیں (لیس کمثلہ شیئٌ) نیز ماہیت وجود کی محدودیت کا ظہور ہے
چونکہ وجود خداوند مطلق ہے۔ لہٰذا خداوند کے وجود کی کوئی ماہیت نہیں اور اطلاق ماہیت ان پر
نہیں ہے۔ پس تمام موجودات یا ممکنات (POSSIBLE BEINGS) کا وجود، وجود مقید
(RELATIVE BEING) اور محدود ہے کیونکہ مخلوق ہے اور ماہیت سے وابستہ و آمیختہ ہے مزید
ہمارے حواس و ذہن میں تو صرف وجود مقید کی ماہیت ہی جلوہ گر ہوتی ہے۔ اور اس وجود مقید

۴) اسفار اربعہ۔ سفر اول۔ جلد اوّل۔ ص۔ ۳۷۔ ۳۸

کی حقیقت کے ادراک سے ہمارا ذہن عاجز رہتا ہے۔ تو پھر ہمارا ذہن وجود خداوند کا کیونکر ادراک
کر سکے گا جبکہ وہ وجود مطلق ہے

وجود کا کوئی ضد وند نہیں۔ تمام اشیاء ایک وجودِ واحد کے احاطہ میں سموئی ہوئی اور ڈوبی ہوئی ہیں
لیکن وجود کے مراتب ہیں۔ بعض اقوی بعض قوی۔ بعض ضعیف و بعض اضعف۔ چونکہ وجودِ خداوند مطلق
ہے۔ لہذا وہ اس طبقہ بندی سے بھی برتر ہے۔ فقط وجود ممکنات میں ہم اس طبقہ بندی کا اطلاق
کر سکتے ہیں۔ پس عقول مجردہ کا وجود قوی ترین وجود ہے۔ اور ہیولی یا مادہ اولی (HYLE OR PRIME
MATTER) کا وجود ضعیف ترین وجود ہے۔ الغرض دنیا میں ہم لوگ ہر چیز کو اس کی ضد اور مخالف سے
قیاس کر کے سمجھتے اور پہچانتے ہیں۔ پس چونکہ ہمارے وجود کا کوئی ضد و مخالف نہیں ہے۔ لہذا ہم نہ اپنے
وجود کو دیکھتے ہیں اور نہ اس کی حقیقت کو سمجھ سکتے ہیں۔ فقط ہم اپنی ماہیت کو دیکھتے ہیں۔ اور ماہیت ہی
تمام تضاد و کثرت (MULTIPLICITY) کا منبع ہے۔ اور چونکہ ہم اپنے وجود مقید و ضعیف کو دیکھنے اور
ادراک کرنے سے ہی قاصر ہیں لہذا ہم وجود خداوندی کو جو وجود مطلق ہے کیونکر دیکھ اور سمجھ سکتے ہیں؟ وجود
کا کوئی نام نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ اس آدمی کا وجود۔ اس درخت کا وجود۔ اس پتھر کا وجود۔ دیکھئے اطلاق
وجود سب میں ایک ہی ہے اور یہ اختلاف اسماء ماہیت کی وجہ سے ہے۔ پس اشیاء وجود کے مرحلہ میں ایک
ہیں اور ماہیت کے مرحلہ میں مختلف ہو جاتی ہیں۔

وجود خداوند وجود حقیقی و مطلق ہے اور وجود ممکنات وجود حقیقی کا محض سایہ، شعاع یا عکس ہے۔
لہذا وجود مطلق کے مقابلہ میں وجود ممکنات کی کوئی حیثیت و اعتبار نہیں:

الا کل شیء ما خلا اللہ باطل — وکل نعیم لا محالۃ زائل

اسی طرح وجود کے مقابلہ میں ماہیت کو کوئی اعتبار و حیثیت حاصل نہیں۔ وجود ہی سے اس کا ظہور
ہوتا ہے اور وجود کے سوا اس کا کوئی تحقق عینی نہیں۔ فقط ذہن میں اس کا تصور بدون وجود
ہے۔ پس وجود حقیقت عینی ہے، مؤثر ہے بنا بر این اصیل ہے۔ اور ماہیت ایک امر عرضی و اعتباری
ہے۔ آئندہ اس بارے میں تفصیل سے گفتگو کی جائے گی۔

(مسلسل)

تفسیر طبری کا فارسی ترجمہ

از مولانا ابومحفوظ الکریم المعصومی، استاذ الحدیث والتفسیر مدرسۂ عالیہ کلکتہ

ابوجعفر محمد بن جریر بن یزید الطبری (۲۲۴/۵ - ۳۱۰ ہجری) ہماری تاریخ کی نادر شخصیتوں میں شمار کئے جاتے
۔ تفسیر و حدیث، فقہ و دینیات اور تاریخ و ادبیات عربیہ میں ان کی تصانیف کو اساسی مرجع کی حیثیت حاصل
۔ خاص طور سے ان کی تاریخ اور تفسیر کو ہر دور میں قبولِ عام حاصل رہا۔

عجم کی نشأۃ ثانیہ کے ساتھ جب عربی زبان کا سرمایۂ علم و فن فارسی میں منتقل کیا جانے لگا۔ سامانی حکومت
معارف پروری کے نتیجہ میں طبری کی تاریخ اور تفسیر کے ترجمے فارسی زبان میں نشر ہوئے۔ دونوں ترجمے
سی نشریات کی تاریخ میں بڑی اہمیت کے حامل ہیں کہ اس دور کی باقی ماندہ تالیفات بہت محدود ہیں۔

ترجمۂ تاریخ طبری | تاریخ طبری کا ترجمہ مشہور سامانی وزیر ابوعلی محمد بن محمد البلعمیؒ (م ۳۶۳ ہجری)
قلم کاری کا نمونہ ہے، بلعمی عبدالملک بن نوح (۳۴۳ - ۳۵۰ھ) کے عہد سے منصور بن نوح کے عہد
ا (۳۵۰ - ۳۶۵ھ) منصبِ وزارت پر فائز رہا۔ اس نے منصور کی فرمائش پر تاریخ کا ترجمہ و خلاصہ
ارسی میں مرتب کیا۔ ترجمہ تاریخ کا زمانہ خود بلعمی کی تحریر سے معین نہیں کیا جا سکتا، البتہ مجمل التواریخ و
قصص کے بیان پر اعتماد کرتے ہوئے اس کی تاریخ ۳۵۲ھ تسلیم کی گئی ہے۔[۳]

ترجمۂ تفسیر طبری بلعمی | تاریخ کی طرح ترجمۂ تفسیر طبری کا اہتمام منصور بن نوح کی فرمائش پر ہوا،
یکن اس ترجمہ کے سلسلہ میں ابوعلی بلعمی کا ذکر نہیں آتا، ایک ایرانی فاضل غلام رضا ریاضی نے غلطی سے ترجمہ
فسیر یا کم از کم اس کے فارسی دیباچہ کو بلعمی کے آثار قلم میں شمار کیا ہے۔ ان کے الفاظ یہ ہیں:

"از جملہ دلیلی کہ بزبان پارسی — کہ رشتہ آن تاکنون کشیدہ شدہ — دری اطلاق میشود۔ دیباچہ تفسیر
بریست کہ در زمان منصور بن نوح (۳۵۰ - ۳۶۵ھ) نوشتہ شدہ، ابوعلی محمد بن بلعمی می نویسد: این
تاب تفسیر بزرگ است از روایات محمد بن جریر طبری رحمۃ اللہ علیہ، ترجمہ کردہ بزبان پارسی دری راہ راست۔"

(دانش وران خراسان۔ ص ۱۲۳ ۱۳۳۶ھ) ترجمۂ تفسیر کے کام میں بلعمی کی شرکت کا کوئی ثبوت ہمارے پاس نہیں ہے۔

دونوں ترجموں کی ترتیب زمانی | ایرانی محققین ان دونوں ترجموں کی تاریخی ترتیب کے بارہ میں کوئی صحیح رائے قائم نہیں کر سکے۔ آقائے ملک الشعراء بہار نے قدیم ترین نثری کتابوں کو تاریخی ترتیب کے لحاظ سے شمار کرتے ہوئے ترجمۂ تفسیر کو دوسرے نمبر پر رکھا، اور اس طرح ترجمۂ تاریخ سے مقدم مان لیا ہے۔ لیکن دوسرے ہی لمحہ میں اس کو تاریخ سے مؤخر بھی قرار دیا ہے ان کا بیان ہے "ترجمۂ تفسیر طبری کہ علماء ماوراء النہر بامر بادشاہ ابو صالح منصور بن نوح سامانی ترجمہ کردہ اند، تاریخ این ترجمہ معین نیست و نباید دیرتر از ترجمۂ تاریخ طبری صورت گرفتہ باشد۔" (سبک شناسی ج ۱ ص ۲۴۴)۔ دوبارہ انھوں نے ترجمۂ تفسیر پر مستقل تبصرہ کے ضمن میں لکھا ہے:

"این کار یعنی ترجمۂ تفسیر محمد بن جریر طبری با ترجمۂ تاریخ ظاہراً در یک زمان ابتداء شدہ و باید در حدود ۳۵۲ھ یا سالے بیش دلپس باشد۔" (سبک شناسی ج ۲ ص ۱۵)۔

قدیم فارسی نثریات پر اظہار خیال کرنے والوں میں آقائے عبدالحی حبیبی اور ڈاکٹر مہدی بیانی ان دونوں ترجموں کی بابت آقائے بہار کی تحقیق سے آگے نہیں بڑھتے۔ حالانکہ ترجمۂ تفسیر کے فارسی دیباچہ میں ایک ایسا فقرہ موجود ہے جو زمانۂ ترجمہ کو معین کر دینے کے لئے کافی ہے۔ اس سے ہم آئندہ بحث کریں گے سردست اس ترجمہ کے قلمی نسخوں کے متعلق منتشر معلومات کا خلاصہ پیش کیا جاتا ہے۔

ایک اشتباہ | رضا زادہ شفق نے تاریخ ادبیات ایران میں ترجمۂ تفسیر پر روشنی ڈالتے ہوئے یہ فقرہ لکھا ہے: "گزشتہ از ینہا یک نسخۂ خطی ترجمہ و تفسیر قرآن باقی ماندہ کہ بعضے مستشرقین تصور می کنند از دورۂ سامانی باشد۔" یہ فقرہ ایجاز مخل کا نمونہ اور سلسلۂ ترجمۂ تفسیر طبری غلط فہمیوں کا باعث بن سکتا ہے۔ بہر حال ترجمۂ تفسیر طبری کے ایک سے زیادہ نامکمل نسخے موجود ہیں۔ اور اس ترجمہ کے بارے میں نادر شناسانِ مغرب نے [illegible] عہد سامانی کا ہے۔ علاوہ بریں اس ترجمہ کے کسی مخطوطہ کا انتساب عہد سامانی سے نہیں کیا گیا۔ غالباً شفق نے ترجمۂ تفسیر طبری کے نسخۂ کیمبرج کو غلط سمجھ لیا ہے۔ جس کے تعارف میں براؤن نے بڑا قیمتی مقالہ ۱۸۹۴ء میں شائع کیا اور اپنا یہ خیال ظاہر کیا تھا کہ یہ تفسیر جو کسی عربی تفسیر کا ترجمہ نہیں، غالباً سامانی عہد میں مستقل طور پر لکھی گئی۔ اس تفسیر کی صرف دو جلدیں سوم اور چہارم

مکتوبہ ۶۲۸ھ / ۱۲۳۱ء کیمبرج میں محفوظ ہیں اور ان کا مفصل تذکرہ دانش گاہ کیمبرج کی فہرست مخطوطات[۱] مرتبہ براؤن میں بھی درج ہے۔ بہرحال اس نسخہ کو ترجمۂ تفسیر طبری سے کوئی تعلق نہیں۔

ترجمہ تفسیر کے مخطوطات | ترجمہ تفسیر طبری کا کامل نسخہ ہماری موجودہ اطلاعات کی حد تک کسی ایک کتب خانہ میں محفوظ نہیں رہا۔ باقی ماندہ نسخوں کا مختصر تعارف درج ذیل ہے:

۱۔ ملک الشعراء بہار نے کتب خانۂ سلطنتی ایران کے ایک نسخہ کی نشاندہی فرمائی ہے۔ جس کی ایک جلد (حصہ چہارم) مفقود ہے۔ بقیہ اجزا اس کتب خانہ میں موجود ہیں۔ اس کی کتابت ۶۰۶ھ ہجری میں ہوئی۔ پہلے یہ نسخہ مقبرۂ شیخ صفی الدین کے ذخیرۂ کتب میں تھا۔ بہار نے سبک شناسی میں اسی نسخہ کی رو سے فارسی دیباچہ کا اقتباس دیا ہے (سبک شناسی ج ۲ ص ۱۵)۔

۲۔ مکتبۂ ملیہ باریز میں زیر رقم ۲۵ صرف پہلی جلد محفوظ ہے[۲] جو سورۃ النساء کی تفسیر پر تمام ہوتی ہے۔ یہ ایک قیمتی نسخہ کا بقیہ ہے جو تبریز کے ایک تاریخی کتب خانہ کے لئے لکھا گیا یا بہم پہنچایا گیا تھا۔ آخری ورق پر سنہری زمین میں یہ عبارت مرقوم ہے:

" لخزانة کتب المولی المعظم دستور الاعظم مقدم الحاج الحرمین رسیب الدنیا والدین ابی القاسم هارون بن علی بن ظفر دندان بحق لتسداد ؟ حسن الله عاقبته ۔ اس کی کتابت آذربائیجان میں ۷۰۶ ہجری تک ہوئی۔

علامہ محمد بن عبدالوہاب قزوینی نے مقدمۂ مرزبان نامہ میں دیباچہ فارسی کا اقتباس اسی نسخہ کی رو سے نقل کیا اور اس نسخہ کی قدر و قیمت کے بارے میں یہ فقرہ لکھا ہے:

" واز نفائس و نوادر نسخ عدیم النظیر کتاب خانۂ ملی باریس نسخۂ الیست منحصر بفرد از ترجمۂ تفسیر کبیر محمد بن جریر طبری" الخ۔ لیکن اس نسخہ کو "منحصر بفرد" قرار دینا اُس وقت بھی درست نہ تھا۔ اس لئے کہ برٹش میوزیم کے نسخہ کا تذکرہ مخطوطات عربیہ کی فہرست میں درج ہو چکا تھا۔

۳۔ برٹش میوزیم میں زیر رقم DCCCXIX نویں صدی ہجری کے ایک نسخہ کی پہلی جلد محفوظ ہے[۱] جس کے اوراق کی تعداد ۳۵۸ ہے، کاتب اور کتابت کے بارے میں ترقیمہ کی عبارت ضروری معلومات فراہم کرتی ہے:

" تمت هذا الکتاب بعون الله الوهاب بخط عبد الضعیف النحیف الراجی الی رحمة الله علیه داود بن محمد کاتب کتاب خانہ خاص، بوقت ظهر یوم الجمعة سنة ثلاثة وثمانین وثمانمائة"

(۸۸۳ ھجری/۱۴۷۸ء) ۔

چارلس ریو کی مرتبہ مخطوطاتِ فارسیہ[11] میں زیرِ رقم ۱۶۰ ۔ ۷۷ B اسی نسخہ کی بابت معلومات درج ہیں۔

۴ ۔ کتب خانہ رامپور میں ایک قدیم الخط نسخہ سورۃ النساء کی ابتدائی تفسیر تک موجود ہے۔ آیاتِ کریمہ کی کتابت خطِ ثلث میں اور تفسیری عبارتوں کی لکھائی خطِ تعلیق میں کی گئی ہے عنوانات زیادہ تر بخط کوفی جلی قلم سے مرقوم ہیں۔ نسخہ کی تاریخ کہیں درج نہیں۔ لیکن اس کی نشاندھی کرنے والے حافظ نذیر احمد مرحوم کا اندازہ ہے کہ چھٹی صدی ہجری کے لگ بھگ اس کی کتابت ہوئی ہوگی۔

۵ ۔ ایک قدیم نسخہ کے متفرق اوراق و اجزاء کا مجموعہ پہلے فورٹ ولیم کالج کے ذخیرہ میں تھا، اب ایشیاٹک سوسائٹی کلکتہ میں زیرِ شمارہ ۹۵۵ (فارسی) محفوظ ہے۔ اس مجموعہ سے عربی دیباچہ کا ابتدائی ورق ساقط ہے، فارسی دیباچہ پورا موجود ہے، شروع کے بہت زیادہ اوراق آب رسیدہ اور ناقابلِ قرأت ہیں۔ یہ مخطوط سورۃ الکہف کے اوائل پر ختم ہو جاتا ہے۔ کل اوراق کی تعداد ۴۰۰ ہے۔ کتابت بخطِ ثلث شیر خرد سے ہوئی ہے۔ کاغذ زردی مائل سمرقندی ہے۔ تاریخ کتابت کے بارے میں ہمارا اندازہ ہے کہ چھٹی یا ساتویں صدی میں ہوئی، اس سے زیادہ مؤخر نہیں ہو سکتی۔ مفصل تذکرہ ادنیوف کی مرتبہ فہرست[12] میں درج ہے۔ آئندہ اسی نسخہ کے حوالہ جات اس مضمون میں ملیں گے۔

ترجمۂ تفسیر کی کہانی | ترجمۂ تفسیر کی سرگزشت بہت دلچسپ ہے۔ فارسی دیباچہ اسی سرگزشت پر مشتمل ہے۔ سطور ذیل میں اس کا خلاصہ درج کیا جاتا ہے:۔

(تفسیر[13] محمد بن جریر طبری کا ایک نسخہ چالیس اجزاء میں بغداد سے لایا گیا۔ اور امیر سید ملک مظفر ابو صالح منصور بن نوح بن نصر بن احمد بن اسمٰعیل کی خدمت میں پیش کیا گیا۔ اس نسخہ کا [illegible] مطالعہ کرنا [illegible] [illegible] کیا جائے [illegible] علماء کو جمع [illegible]

مات پر مشتمل تھا۔ مزید ۶ جزد کا اضافہ ان واقعات کی وجہ سے کیا گیا جو وفات نبویؐ کے بعد سے مؤلف تفسیر
بن جریر کی وفات کے بعد ۳۴۵ھ ہجری تک پیش آئے اس طرح یہ کارنامہ بیس جزد میں تمام ہُوا، لیکن سہولت
مدنظر سب اجزاء سات مجلدات میں تقسیم کر دیئے گئے'' ؎

ترجمہ کے نگران | دیباچہ میں جن مشاہیر علماء کے نام درج ہوئے ہیں ان کی فہرست ذیل میں کلکتہ، ایران
برٹش میوزیم کے نسخوں کی رو سے پیش کی جاتی ہے :۔

	نسخۂ کلکتہ	نسخہ سلطنتی ایران	نسخہ موزہ برلیطانیہ
۱	ابوبکر محمد بن الفضل الہمام بخاری	———	ابوبکر محمد بن فضل الانام بخاری
۱	ابوبکر محمد بن اساعیل الفقیہ	———	محمد بن اسمٰعیل الفقیہ
۲	ابوبکر احمد بن حامد ″	فقیہ ابوبکر بن احمد بن حامد بخاری	ابو بکر احمد بن حامد الفقیہ ″
۴	———	خلیل بن احمد سجستانی	خلیل بن احمد سجستانی جہد العلا (؟)
۵	محمد بن علی	عن باب الہند۔ ابوجعفر محمد بن علی بلخ	ابوجعفر محمد بن علی بلخ عن باب الہند
۶	الحسن بن علی بن مندوست الفقیہ	الحسن بن علی مندوسی	———
۷	———	ابوالجہم خالد بن ہانی المتفقہ	ابوالجہم خالد بن ہانی المتفقہ

تقابلی فہرست سے ظاہر ہے کہ سقوط اور تحریف و تصحیف کی مختلف صورتیں مذکورہ بالا نسخوں میں پائی
جاتی ہیں۔ لہٰذا ان سب علماء کی شناخت بہت دشوار ہے۔ ان میں سے صرف چار نام ایسے ہیں، جن کا
تعارف حاصل ہوتا ہے۔ چنانچہ اپنی کوشش کا خلاصہ درج ذیل ہے :۔

ابوبکر محمد بن الفضل الہمام (؟) جن کے نام کے ساتھ برٹش میوزیم کے نسخہ میں ''الانام'' آتا ہے یقینی طور پر
محمد بن الفضل الکماری ہیں۔ نسخۂ کلکتہ اور نسخۂ برٹش میوزیم میں الہمام اور الانام کا لفظ در اصل الامام
تصحیف ہے۔ سمعانی کی کتاب الانساب[۱] میں الفضلی کے تحت ان کا نام ''ابوبکر محمد بن الفضل امام بخارا''

عبارت آگے آنے والی فارسی عبارت کا ترجمہ ہے۔ اس سے بجائے ترجمہ تفسیر طبری کے ترجمہ تاریخ
کا گمان ہوتا ہے، تفسیر نہ ابتدائے آفرینش سے شروع ہوتی ہے نہ ۳۵۴ھ ہجری کے حوادث پر ختم ہوتی
خیال میں یہاں خلط مبحث ہو گیا ہے۔ (مدیر)

درج ملتا ہے۔ ان کی نسل میں پانچویں چھٹی ہجری تک بعض جلیل القدر علماء اور محدثین گزرے ہیں، جو الفضلی کی نسبت سے مشہور تھے۔ محمد بن الفضل نے نیشاپور میں فقہ کی تعلیم حاصل کی۔ ان کے ایک مشہور استاذ ابو محمد عبداللہ بن محمد بن یعقوب السندمونی تھے۔ بخارا میں محمد بن الفضل کی مجلسِ املاء منعقد ہوتی تھی، انھوں نے نیشاپور میں بھی ایک موقع پر درسِ حدیث دیا۔ رمضان ۳۸۱ھ ہجری کے عشرہ اخیرہ میں بروز جمعہ وفات پائی[16]۔ الفوائد البہیہ کی عبارت سے تاریخ وفات ۳۷۱ھ معلوم ہوتی ہے۔

الکماری کی نسبت سمعانی کے یہاں بالراء المہملہ ہے اور کاف مفتوح ہے۔ لیکن الکفوی نے اس نسبت کے بارے میں زرنوجی کی تعلیم المتعلم کے حوالہ سے یہ لکھا ہے:-

" وکما ذکره[17] ضبطه الزرنوجی فی تعلیم المتعلم بضم الکاف و فتح الزاء المعجمة "

زرنوجی کی تعلیم المتعلم کے مصری اڈیشن میں یہ نسبت یکسر مذکور نہیں۔ [18]

ابو بکر احمد بن حامد بخاری کا تذکرہ پیشِ نظر کتب تراجم و رجال میں نہیں ملتا۔ بظاہر ابو بکر محمد بن حامد بن علی البخاری مراد ہیں جو بخارا میں علماء احناف کے سرخیل، بڑے مناظر، زہد و کرم میں یگانہ اور عزلت گزینی میں ممتاز زمانہ تھے۔ ۳۸۳ھ ہجری میں انتقال کیا، اہلِ بخارا کو ان سے بڑی عقیدت تھی۔ چنانچہ ان کی وفات پر تمام دکانیں تین دن تک بند رکھی گئیں (الجواہر المضیئۃ ج ۲ ص ۳۹ - ۴۰ رقم ۱۳۱)

خلیل بن احمد سجستانی کا نام تاریخ سیستان میں مقامی علماء کی فہرست میں ملتا ہے۔ آقائے بہار نے ان کے تعارف میں مخطوطہ احیاء الملوک کا یہ فقرہ نقل کیا ہے[19]:

"خلیل بن احمد سجستانی معاصر ملک مظفر صالح[20] بن نوح سامانی و راوی حدیث است و در فقہ بے نظیر بودہ "

خلیل بن احمد کا تذکرہ سمعانی کی الانساب میں لفظ السجزی کے تحت موجود ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ "قاضی ابو سعید خلیل بن احمد بن محمد بن الخلیل بن موسیٰ بن عبداللہ بن عاصم السجزی بلند پایہ فاضل تھے، انھوں نے عراق، خراسان، شام اور حجاز کا سفر کیا اور بلند مرتبہ ائمہ سے ملاقات کی، ان سے احادیث کی روایت کی گئی، صاحبِ تصانیف تھے، ماوراء النہر کے مختلف مقامات میں قاضی اور دیوان المظالم کے عہدہ پر فائز رہے۔ ان سے ابو عبداللہ الحاکم اور ابو عبداللہ الفنجار وغیرہ نے روایت کی۔ ان کی پیدائش ۲۳ محرم ۲۹۱ھ میں سجستان میں ہوئی تھی۔ اواخر جمادی الآخری ۳۷۶ھ فرغانہ میں

وفات پائی[۲۱]۔ الجواہر المضیئۃ کا بیان ہے کہ ۳۶۸ھ میں سمرقند میں وفات ہوئی[۲۲]۔ نسخہ برٹش میوزیم میں ان کے نام کے ساتھ "جہد العلماء" کا لفظ ملتا ہے، جو ہمارے خیال میں "جہبذ العلماء" ہے۔ الجواہر المضیئۃ میں "السجزی" مصحف ہو کر "الشجری" بن گیا ہے۔

ابوجعفر محمد بن علی جو تمام نسخوں میں بلخی قرار دیئے گئے ہیں، ہمارے خیال میں ان کے والد کا نام تغیرو تبدل سے محفوظ نہیں رہا۔ بظاہر ابوجعفر محمد بن عبداللہ بن محمد الفقیہ البلخی الہندوانی مراد ہیں۔ جن کی وفات بخارا میں ذوالحجہ ۳۶۲ھ میں ہوئی[۲۳]۔ مخطوطۂ کلکتہ و برٹش میوزیم کے یہ الفاظ ہیں: "و از بلخ چون ابوجعفر محمد بن علی عن باب الہند"۔ نسخہ سلطنتی ایران میں بھی یہی الفاظ ہیں لیکن آقائے بہار نے کسی غلط فہمی کی بنا پر "عن باب الہند" سے پہلے ایک واؤ قوسین مربعین میں بڑھا کر اس کا تعلق الحسن بن علی مندوسی سے جوڑ دیا ہے۔ قرائن سے واضح ہوتا ہے کہ باب الہند سے مراد "باب ہندوان" ہے جو بقول سمعانی بلخ کا ایک مشہور محلہ تھا۔ اس کی طرف نسبت کی وجہ سے ابوجعفر الہندوانی کہا گیا۔ سمعانی کے الفاظ[۲۴] ہیں: "وانما قیل لہ الہندوانی لانہ من محلۃ ببلخ یقال لہا باب ہندوان ینزل فیہا الغلمان والجواری التی تجلب من الہند اخبرت بہا غیر مرۃ"۔ کفوی[۲۵] نے اس بیان کے علاوہ ابوالمحامد محمود کا یہ فقرہ بھی نقل کیا ہے: "الہندوان بکسر الہاء حصار ببلخ وہذہ النسبۃ الیہ"۔

بہر حال ہمارا خیال ہے کہ ابوجعفر محمد بن علی اور ابوجعفر محمد بن عبداللہ دونوں ایک ہیں۔

بقیہ افراد (شمارہ: ۲، ۶، ۷) جن کے بارے میں ہمارے پاس تعارف کا کوئی خاص ذریعہ سردست موجود نہیں، قرائن بتاتے ہیں کہ حنفی فقہاء تھے اور حکومت کی نظروں میں ان کا خاص وقار تھا۔ دیباچہ میں ان مشاہیر علماء کے نام کی صراحت سے ظاہر ہے کہ ترجمہ تفسیر کا کارنامہ انہی لوگوں کی نگرانی میں انجام کو پہنچا تھا۔

ترجمۂ تفسیر کی تاریخ | ایرانی محققین نے جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے ترجمہ تفسیر کی تاریخ سے کوئی نتیجہ خیز بحث نہیں کی ہے۔ تعجب ہوتا ہے کہ آقائے بہار نے بھی فارسی دیباچہ کا طویل اقتباس درج کرنے کے باوجود اس طرف توجہ نہیں فرمائی، بلکہ اس کے آخری فقرے کو حذف کر دیا اور اس کی اہمیت محسوس نہیں کی۔ مذکورہ بالا سرگزشت میں ۳۴۵ھ کی صراحت ہمارے خیال میں اہم اور زمانۂ ترجمہ کے تعین میں بہت کارآمد ہے۔ اصل فقرہ مع سیاق و سباق نقل کیا جاتا ہے[۲۶]: "...... و این را بیست مصحف

گردانیدند، وازیں جملہ چہاردہ مصحف نہادند تفسیر قرآن از اوّل کون عالم تا آن وقت کی پیغامبر ما از جہان بیرون شد و وحی از آسمان گسستہ شد تا آں وقت چہاردہ مصحف فرو نہادہ اند ہر یکے[۲۷]۔ یک تا جملہ تفسیر قرآن باشد۔ پس وفات پیغامبر علیہ السلام تا ایں وقت کہ محمد بن جریر الطبری ازیں جہان بیرون شد۔ اندر سال سیصد و چہل و پنج بود از ہجرت۔ پس شش مصحف دیگر فرو نہادیم تا ایں ہمہ بیست مصحف تمام شد۔"

بیاض اور قدیم طرزِ تعبیر کی وجہ سے عبارت کسی قدر پیچیدہ ہو گئی ہے۔ لیکن اس سے اصل مدعا کے ثبوت میں کوئی دشواری نہیں ہوتی۔ "سال سیصد و چہل و پنج" کے الفاظ سے "ایں وقت" کی وضاحت ہوتی ہے اور ہم اس نتیجہ تک پہنچنے میں حق بجانب ہوں گے کہ منصور بن نوح سامانی کا شغف فارسی تراجم سے یکایک تخت نشینی کے بعد ہی پیدا نہیں ہوا۔ بلکہ دورِ شاہزادگی میں مطالعہ کتب اور علمی مشاغل میں دلچسپی لینے کا اس کو زیادہ موقع تھا۔ اسی دَور میں اس نے فارسی ترجمہ تفسیر کی طرف توجہ مبذول کی اور اس عظیم الشان کارنامہ کا اہتمام کیا۔ اگر اس ترجمہ کا اہتمام منصور کی تخت نشینی کے بعد کا واقعہ ہے تو سمجھ میں نہیں آتا کہ ۳۴۵ھ ہجری کے واقعات پر اکتفا کرنے کی کیا وجہ ہوئی۔

ترجمہ تفسیر کا درجہ بلحاظ قدامت | مذکورہ بالا صراحت کے نتیجہ میں ترجمہ تفسیر طبری کو نہ صرف ترجمۂ تاریخ پر بلکہ مقدمۂ شاہنامہ ابو منصوری پر بھی تقدم زمانی حاصل ہے[۲۸]۔ یہ مقدمہ محققین کے حلقہ میں ۳۴۶ھ ہجری کا نوشتہ سمجھا جاتا ہے[۲۹]۔ ادھر تھوڑے عرصہ میں بعض ایرانی فضلاء نے اس سے قدیم تر کتابوں کا سراغ بہم پہنچانے میں کامیابی حاصل کی ہے۔ آقائے عبدالحی حبیبی، کشف المحجوب کو نثر فارسی کا قدیم ترین[۳۰] نمونہ قرار دیتے ہیں۔ ان کے دعوٰی کی بنیاد اس بات پر ہے کہ اس کا مؤلف ابو یعقوب سگزی ۳۳۱ھ میں قتل کیا گیا، لیکن اسماعیلی لٹریچر کے مشہور محقق ادینوف کی مدلل تصریحات[۳۱] سے ثابت ہوتا ہے کہ ابو یعقوب سگزی ۳۶۰ھ ہجری تک یقینی طور پر زندہ رہا۔ لہٰذا کشف المحجوب کو قدیم ترین کتاب قرار دینا درست نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ ڈاکٹر مہدی بیانی نے موجودہ تالیفات فارسی میں ابوالقاسم اسحٰق سمرقندی کے ایک فقہی و اعتقادی رسالہ کو قدیم ترین قرار دیا ہے[۳۲]۔ یہ رسالہ ڈاکٹر بیانی کو خواجہ محمد پارسا کی ایک تالیف کے ضمن میں بطور انتخاب ملا۔ چونکہ ابوالقاسم سمرقندی کا انتقال ۳۴۲ھ ہجری میں ہوا۔ لہٰذا اس رسالہ کو قدیم [illegible] زمانے کی [illegible] ہے اور ترجمہ تفسیر طبری کا درجہ اس کے بعد ہی قرار پاتا ہے۔ مقدمۂ شاہنامہ ابو منصوری [illegible]

[illegible] بیانی ڈاکٹر مہدی [illegible]

ا بیان سے اتفاق نہیں کہ "ترجمہ تاریخ طبری پس از رسالہ در فقہ حنفی تصنیف حکیم ابوالقاسم بن محمد
دی (متوفی در ۳۴۲ھ)۔ مقدمہ شاہنامہ ابو منصوری، قدیم ترین سند موجود نثر فارسی است۔" ۲۳

مترجمین کا طریق کار | تفسیر کے ترجمہ میں عوام کے ذوق مطالعہ کو مدنظر رکھا گیا ہے اور دقیق علمی
ث روایتی اسانید اور تمام ایسے مواد جن کی اہمیت خواص کے نقطۂ نظر سے ہوتی ہے حذف کر دیئے گئے
یہی وجہ ہے کہ اعراب وغریب کی تحقیق و توجیہہ قراات و اختلاف مصاحف کی تفصیل فقہی احکام و
دات کی تشریح اصل تفسیر میں جس بسط و تفصیل کے ساتھ ملتی ہے، ترجمہ سے یک قلم خارج کر دی گئی ہے۔
انبیاء، سابقین، اقوام قدیمہ، پھر عہد رسالت اور بعد کے تاریخی واقعات پر زور ڈالا گیا ہے۔
نسخۂ کلکتہ کے پیش نظر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ مترجمین نے اپنا یہ طریقہ رکھا تھا کہ قرآن پاک کی آیتیں مناسب مقدار
بجا نقل کر دیں اور بین سطور میں تحت اللفظی ترجمہ ثبت کرتے جائیں۔ پھر روایتی قصص، تاریخی واقعات
مقل سرخیوں کے تحت درج کئے جائیں۔

تاریخی و ادبی اہمیت | تفسیر کے فنی رموز و متعلقات سے قطع نظر اس ترجمہ کی اہمیت شک و شبہ سے
ہے، اس لئے کہ اس کارنامہ کو چوتھی صدی ہجری کے منتخب علماء نے بڑے اہتمام سے انجام دیا تھا۔ فارسی
یات کی تاریخ میں یہ ترجمہ قدیم ترین نسخۂ تفسیر ہے، اور اس کے ذریعہ قدیم ترین ترجمۂ قرآن ہماری
ت رس میں ہے، علاوہ ازیں قدیم فارسی کے اسالیب نگارش کا اس سے اندازہ ہوتا ہے۔
قدامت سبک و اسلوب کے اعتبار سے ترجمۂ تفسیر کی چند خصوصیات جو سرسری مطالعہ میں نظر آئیں
ں ان کی نشان دہی کر دینا ضروری ہے، عہد سامانی کی باقی ماندہ نگارشات میں بھی یہی خصوصیات پائی
تی ہیں۔

۱۔ جملے چھوٹے چھوٹے، سادہ اور رواں ہیں، ان میں کسی قسم کی پیچیدگی نہیں۔

۱۔ ذال فارسی کا عام استعمال ہے، نیز مندرجہ ذیل حروف کی کتابت قدیم رسم الخط کے مطابق ہے:

ب = پ، ج = چ، ک = گ، انج = انچہ، انک = انکہ، کی = کہ، کباشد = کہ باشد، کخدای = کہ خدای، بدانک = بدانکہ۔

۲۔ علامت نہی (مہ) کی جداگانہ کتابت مثلاً مہ خورید = مخورید، مہ پندار = مپندار۔

۔ افعال کا استعمال فرا، فرو، ہمی وغیرہ کے ساتھ۔

۵ ۔ عربی الفاظ کی جمع بصیغۂ فارسی مثلاً خلیفتان، مومنان، کافران ۔

۶ ۔ علامت مفعول (را) کا حذف کر دینا ۔

۷ ۔ مجہول صیغوں کا بصیغۂ معروف ترجمہ کرنا ۔ [۳]

۸ ۔ بعض قدیم الفاظ کا استعمال ۔

سبک فارسی کے مشہور محقق آقائے بہار نے اس ترجمہ کی لسانی خصوصیات کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھا ہے: "مختصات این کتاب قریب بترجمہ تاریخ است جز آنکہ رنگ ترجمہ ازوے آشکار تراست تا در تاریخ و ناگزیر لغات قرآنی در وے زیاد تر است و گاہے لغات فارسی غریب کہ در ترجمہ کلمات قرآنی بدان نیازمند بودہ اند، نیز آوردہ اند"۔ اقتباسات ذیل نشاندادہ خصائص کی وضاحت کے لئے کافی ہوں گے ۔

ایک آیت کی تفسیر | سورۃ المائدہ کی ایک آیت رقم ۵۴ کی تفسیر ملاحظہ فرمائیں :

(آیت کریمہ :۔ انما ولیکم اللہ و رسولہ والذین آمنوا الذین یقیمون الصلوٰۃ و یوتون الزکوٰۃ وہم راکعون ۵)

(نسخہ کلکتہ برگ ۲۰۱) "خلافت علی بن ابی طالب: اما ن این آیت کی خدای گفت عزوجل، انما ولیکم اللہ و رسولہ الی آخر الایہ، در شان علی بن ابی طالب آمدہ است ۔ و سبب این بود کہ پیغامبر زندہ بود، روزی علی بمزکت [۳۴] اندر نماز ہمی کرد ۔ سایلی اندر آمد، و چیزے خواست چون برکوع اندر شد انگشتری بیرون کرد، و بسایل داد ۔ پس خلیفتی امیر نص گشت و لکن از پس عثمان ۔ پس اگر گویند کہ این ہر دو [۳۵] آیہ از یک سورہ بوذ، و یک جائے بایستی کہ ہر دو خلیفت بوذندی بکوئی کی اندر حکمت (برگ ۲۰۲) این روانہ باشد، از بہر آنکہ ہریکی را رائی و تدبیری دیگر باشذ، آنکہ کارہا مختل ماندی، و آیت بوبکر پیش مذ ۔ واگر گویند چرا عثمان و عمر از پیش بنشستند، و انکہ علی بنشست جواب دہ از بہر انک چون پیغامبر از نیا رفت، خلق با ابوبکر بیعت کردند، و مردمان از روز کار او عدل و انصاف بدیدار آمد ۔ و ہمہ بسیرت یغامبر برفت، و ہرچہ از بوبکر موجود آمد از کار خراجہا و احکام دین و کار خلق و تدبیر، ہمہ صواب بوذ ۔ و رج او کرد بذان مانست کی وحی اسمانست ۔ و خلق بدیدار آمد کہ او عالم تراست و زاہد تر، و شجاع تر، سدید رای تر ست، و دشمن اسلام بوذ کار او مقہور شدند ۔ پس خلق کردن نہادند، و آنجا بوذ کہ علی فت ۔ بوبکر مردی بوذ کہ خدای او را صدیق خواند، و در زمان پیغامبر خلیفت نماز بوذ، و این خبر بوعلی سلامی

اندر کتاب تاریخ آوردہ است، باسنادی درست از ضحاک[۲۸] مزاحم از علی کرم اللہ وجہہ۔ پس جون سیرت بوبکر جون سیرت پیغامبر بوذ، واین حالہا از موجود امدہ، بوقت مرگ عمر را خلیفت کرد، مردمان دانستند کان ہم از (برگ ۲۰۲ ب) را یہا سدیداوست، عمر را اندر پذیر فتند و او را کردن نہادند۔ ومنالف شدند۔ وعبد اللہ بن مسعود گوید، وعثمان نیز گوید کہ استاذ ترین اندر فراست سہ تن بوذند۔ یکی عزیز مصر در کار و بیع یوسف، ودیگر دختر شعیب کہ بذر را گفت با بذر موسیٰ بمزد گیر کہ امین است و زورمند، سوم بوبکر بوذ کہ بذان ہنگام عمر را خلیفت کرد بر خلق۔ وتا جہان باشد روز کار عمر تاریخ گشتہ است بر نیکوترین صورتی وسیرتی، پس جون عمر را دشنہ زدن (؟ زدند) وحال برو بگردید۔ گفتند خلیفتی را نصب کن۔ گفت نصب نکنی (نکنم) میان شش تن مشورت کنید، میان عثمان وعلی وطلحہ وزبیر وعبد الرحمٰن بن عوف وسعد بن ابی وقاص۔ پس جون عمر از دنیا برفت میان ایشان مشورت کردند۔ اتفاق بر عثمان افتاد۔ پس مردمان ہمچنانک عمر را بیعت کردہ بوذند بر عثمان بیعت کردند۔ از بہرانک عثمان بزرگ بوذ۔ واز شریفان بوذ وسخی بوذ وزاہد بوذ۔ پس مردمان او را اندر پذیر فتند وکردن نہادند۔ پس جون عثمان اندر گذشت وکار لعلی رسید علی بنشست وخلیفتی حق او را بوذ۔ پس اگر گوید چون است کہ اندرین آیت نہ نام (برگ ۲۰۳) بوبکر است و نہ نام علی، ونیز آیتہا ست وحروفہای آن بہ جمع نہ بر واحد۔ بگوی کاندر قرآن این را مانند بسیار است کخدای بلفظ جمع یاذکردہ است ومراد ازاں واحد انست۔ وچیزی بوحدان یاذکردہ است ومراد ازان جمع است، و بلغت عرب واشعار متقدمان بسیار روذ۔ چنانک حق تعالیٰ گفت: "ولقد خلقنا الانسان من سلالۃ من طین ثم جعلناہ نطفۃ فی قرار مکین" گفت من مردم را بیافریدم از گل پس کردم او را نطفہ اندر جاگاہی قرار گرفتہ۔ ومثل این بسیار است در قرآن "

مندرجہ بالا اقتباس کا طبری کی اصل تفسیر[۳۹] سے مقابلہ کیجئے۔ طبری نے شانِ نزول کے سلسلہ میں بنیادی طور پہ دو روایتیں نقل کی ہیں۔ مترجمین نے ان میں سے صرف ایک کا انتخاب کیا اور دوسری روایت کو درخورِ اعتنا نہیں سمجھا۔ منتخب روایت پر جملہ تفریعات اضافی ہیں ان سے اصل تفسیر کو کوئی تعلق نہیں مترجمین کا یہ فقرہ "پس خلیفتی امیر نص گشت ولکن از پس عثمان" دو متضاد نظریوں کا دلچسپ آمیزہ ہے جس پر مفصل[۴۰] تبصرہ کرنے کا یہ موقع نہیں، البتہ اس بات کی طرف اشارہ کر دینا ضروری ہے کہ یہاں مترجمین نے جو نہج اختیار کیا ہے اس سے ملتا جلتا نہج اسی دور کے ایک معروف فقیہ ومفسر ابوبکر احمد

بن علی الرازی الجصاص (م ۳۷۰ھ) کا رہا ہے۔ [41]

منتخبات | جیسا کہ مذکور ہو چکا ہے مترجمین نے ترجمۂ تفسیر کے علاوہ قرآن پاک کا تحت اللفظ ترجمہ بھی کیا تھا غالباً اس سے قدیم تر ترجمۂ قرآن اب موجود نہیں اس ترجمہ کے منتخب فقرے درج ذیل ہیں:

۱۔ لا یؤاخذکم اللہ باللغو فی ایمانکم ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم۔	نگیرد شمارا خدای بفضول اندر سوگندان شما ولکن بگیرد شمارا بدانچ بعمدا همی دارید سوگندان شمار (برگ ۷۵) [42]
۲۔ ولا تھنوا ولا تحزنوا وانتم الاعلون ان کنتم مومنین۔	ومه سست شوید ومه تیمار دارید، وشما برتران اید، اگر هستید مومنان۔ (برگ ۱۳۲/ب)
۳۔ ولا تتبدلوا الخبیث بالطیب ولا تاکلوا اموالھم الی اموالکم۔	ومه بدل کنید پلیدرا به پاک، ومه خورید خواستهاشان با خواستهاشما۔ (برگ ۱۴۸)
۴۔ والمحصنٰت من النساء الا ما ملکت ایمانکم کتاب اللہ علیکم۔	و پاکیزکان از زنان مگر انچ باز شا باشد دستهای شما نبشته خدای۔ (برگ ۱۵/ب)
۵۔ وآتوھن اجورھن بالمعروف محصنٰت غیر مسافحات ولا متخذات اخدان	و بدهید ایشانرا کاوینها شان بنیکوئی پاکیزکان باشند نکنند کار بلا به و نه گیرند کان دوستان (برگ ۱۵۲)
۶۔ یا ایھا الذین آمنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل۔	یا شاگرومنانید مه خورید خواستهاشا میان شما بناحق۔ (برگ ۱۵۲/ب)
۷۔ ولا یظلمون نقیرا۔	و نه ستم کند شان بنقطۂ خرما سفالی (برگ ۱۶۶)
۸۔ وما یتلیٰ علیکم۔	وانچ خوانند بر شما (برگ ۱۶۶/ب)
۹۔ فقد وصینا الذین اوتوا الکتاب من قبلکم۔	وصیت انکسهارا که بدادند کتاب از پیش شما۔ (برگ ۱۶۷)
۱۰۔ الذین یتخذون الکافرین اولیاء من دون المومنین۔	انکسها که همی گیرند کافران دوستان از فرود که ویدکان (برگ ۱۶۸)
۱۱۔ لا تتخذوا الکافرین اولیاء من دون المومنین۔	مگیرید کافرانرا دوستان از بیرون گرویدکان (۱۶۸/ب)

١٠ - لن يستنكف المسيح ان يكون عبد الله ولا الملائكة المقربون ۔

ننگ ندارد عیسی کہ باشد بندہ خدای و نہ فریشتگان نزدیکان ۔ (١٧٣)

١١ - فامّا الذین اٰمنوا باللہ واعتصموا بہ فسیدخلہم فی رحمۃ منہ وفضل ۔

اما انکسہا کہ بگرویذند بخدای، ودست اندر زدند بذو، اندر آرذ ایشانرا اندر بخشایشی ازو وفضلی (برگ ١٧٣/ب)

١٢ - ......اُن صدوکم عن المسجد الحرام ۔

کہ بازداشتند شمارا از مزگت حرام (برگ ١٨٤)

١٤ - ......وان تستقسموا بالازلام ۔

وان نیز کہ عہد بندیذ بگروگان[٤٣] (برگ ١٨٤/ب)

١٦ - وطعام الذین اوتوا الکتٰب حل لکم ۔

وطعام انکسہا کہ بداذند کتاب حلال باشد شمارا ۔ (برگ ١٨٥)

١٧ - فاغسلوا وجوهکم وایدیکم الی المرافق ۔

بشوہیذ[٤٤] رویہا خویش ودستہا خویش تا دارن[٤٥] ۔ (برگ ١٨٥/ب)

١٨ - حتی یلج الجمل فی سم الخیاط ۔

تا اندر رو ذاشتر اندر سوراخ درزن[٤٦] (برگ ٢٣٩)

١٩ - ویبغونها عوجا ۔

وبجوینذ کژی (برگ ٢٣٩/ب)

٢٠ - والذی خبث لا یخرج الا نکدا ۔

وانک شوریدہ باشد بیرون نیارذ مکر دشخواری[٤٧] ۔ (برگ ٢٤١)

٢١ - اذ جعلکم خلفاء ۔

کی کرد تان خلیفتان (برگ ٢٤٦/ب)

٢٢ - وانقلبوا صاغرین ۔

وبازگشتند تشویر زدہ ۔ (برگ ٢٤٥)

٢٣ - ان ھذا لمکر مکرتموہ ۔

کی این سکالشی است کہ سکالیدیذ ۔ (برگ ٢٤٥/ب)

٢٤ - افرغ علینا ۔

فروفرست برما ۔ (برگ ٢٤٥/ب)

٢٥ - استعینوا باللہ ۔

نیرو خواہیذ از خدای ۔ (برگ ٢٤٦)

٢٦ - فمثلہ کمثل الکلب ان تحمل علیہ یلہث او تترکہ یلہث ۔

داستان وی ہمچون داستان سگ است اگر چیزی برسے نہی زبان فرو ہلذ واگر بگذاری اوراز زبان فرو ہلذ (برگ ٢٥)

٢٧ - واستفزز من استطعت منہم بصوتک ۔

وبلغزان[٤٨] انرا کی توانی از ایشان ببانگ (٣٨٣/ب)

٢٨ - کبرت کلمۃ تخرج من افواههم ۔

بزرگا سخنے بیرون ہمی آیذ از دهان ایشان (برگ ٣٨٩/ب)

٢٩ - وان یستغیثوا یغاثوا بماء کالمهل

واگر فریاذ خواہند فریاذ رسند ایشان آبی چون دردی

یشوی الوجوہ ۔ | گداختہ بریان کنند رویہا ۔ (برگ ۳۹۲)

۳۰ ۔ اولٰئک لھم جنات عدن تجری من تحتھم الانھار یحلون فیھا من اساور من ذھب و یلبسون ثیابا خضرا من سندس و استبرق متکئین فیھا علی الارائک ۔

ایشانند کہ ایشانرا بوستانہای میا ملین (؟) ہمی رود از زیر ایشان جویہا ۔ پیرایہ کنند شان اندر آنجا دستورنجنہا از زرو بپوشند جامہای سبز از دیبای تنک و دیبای سطبر تکیہ زدگان اندر آنجا بر تختہا ۔ (برگ ۳۹۲)

حواشی وحوالہ جات

۱ ۔ حالات کے لئے دیکھئے : تاریخ بغداد (۲/۱۶۲/۱۶۹) الفہرست لابن الندیم (۲۲۴ ۔ ۲۲۵)، الانساب للسمعانی (برگ ۳۶۷)، المنتظم، لابن الجوزی (سنہ ۳۱۰ھ)، ابن خلکان (۱/۴۵۶)، ارشاد الادیب للیاقوت (۱۸ ص ۴۰ ۔ ۹۴)، انباہ الرواۃ للقفطی (۳/۸۹ ۔ ۹۰)، ذہبی : تذکرۃ الحفاظ (۲/۲۵۱)، تہذیب الاسماء واللغات (۱/۷۸ ۔ ۷۹)، طبقات الشافعیۃ (۲/۱۳۵ ۔ ۱۴۰) و دیگر کتب رجال و طبقات ۔

۲ ۔ بلعمی کی تاریخ وفات کے لئے دیکھئے (ترکستان ۔ ص ۱۰ حاشیہ ۱) ، سبک شناسی ج ۱ ص ۲۲۴ ۔ ۲۲۵) ۳۵۶ہجری ۔ طباعت کی غلطی ہے ، لاہور ۱۹۵۵ م ۔

۳ ۔ دیکھئے سبک شناسی (ج ۲ ص ۸)، ترجمۂ تاریخ طبری (قسمت مربوط با یران) مقدمہ (ص ۲۴)

۴ ۔ ارمغانِ علمی : مقالہ حبیبی ۔ ص ۵۱ ۔ ۶۴ ، مقالہ بیانی ۔ ص ۲۲۲ ۔ ۲۳۰) ۔

۵ ۔ تاریخ ادبیاتِ ایران ۔ ص ۵۳ ۔

۶ ۔ جرنل رائل ایشیاٹک سوسائٹی : JRAS, 1894, PP, 417-524,

۷ ۔ ای ۔ جی براؤن : E G BROWN: A CATALOGUE OF THE PERSIAN MANUSCRIPTS IN THE LIBRARY OF THE UNIVERSITY OF CAMBRIDGE, P.P, 13-37.

۸ ۔ ای ۔ بلوشے : E. BLOCHET: CATALOGUE DES MANUSCRIPTS PERSANS DE LA BIBLIOTHEQUE NATIONALE, VOL I NO 25, PARIS, 1905

۹ ۔ مقدمہ مرزبان نامہ ۔ سلسلۂ مطبوعات نکار نیب ص ۱۵ ۔ ۱۶ ۔

۱۔ کیورٹن۔ریو: CURETON-RIEU:- CATALOGUES CODICUM MANUS-
-CRIPTORUM ORIENTALIUM QUI IN MUSES BRITANNICO,
PARS II CODICES MUHAMMEDANI, P.P ... LONDON, 1838.

۱۱۔ سی۔ریو: C, RIEU CATALOGUE OF THE PERSIAN MANUSCRI-
-PTS IN THE BRITISH MUSEUM, V... I, 8-9, LONDON, 1897

۱۲۔ این۔احمد: N. AHMAD: NOTES ON IMPORTANT ARABIC
AND PERSIAN MSS.... NO: 11 (JRASB 1917),

۱۳۔ڈبلیو۔ادینوف: W. IVANOW CONCISE DESCRIPTIVE CATALO-
-GUE OF THE PERSIAN MANUSCRIPTS IN THE COLLE-
-CTION OF THE ASIATIC SOCIETY OF BENGAL,
CALCUTTA, 1924.

(ڈاکٹر صفا نے کتب خانۂ آستانہ قدس رضوی کے ایک نسخہ کا ذکر کیا ہے اس کی تفصیل پیش کرنے
سے ہیں فی الحال قاصر ہیں۔ اسی طرح اسٹوری نے ترکی ترجمہ کا ذکر کیا ہے)۔

۱۴۔ نسخہ کلکتہ۔ رقم ۹۵۵ (فارسی) - برگ ۳ - ۴ / ب۔ فہرست برٹش میوزیم عربی ص ۲۷۱ - ۲۷۰،
سبک شناسی (ج ۲ ص ۱۵ - ۱۶)، مقدمہ مرزبان نامہ" سپہ۔ یو" (تذکار جب) دکتر ذبیح اللہ
صفا: تاریخ ادبیات در ایران۔ (ج ۱ / ۶۱۹ - ۶۲۰ - ۱۳۳۸ھ)

۱۵۔ سمعانی: الانساب۔ ورق ۴۲۹ / ب۔

۱۶۔ الجواہر المضیئہ۔ ج ۲ ص ۱۰۷ - ۱۰۸۔

۱۷۔ الکفوی: اعلام الاخیار من فقہاء مذہب النعمان المختار (مخطوطہ۔ ورق ۱۲۲ / ب نسخہ بوہار
شمارہ: ۲۵۵ (عربی) نیشنل لائبریری کلکتہ)۔

۱۸۔ تعلیم المتعلم مطبوعہ مصر ۱۹۴۸ء۔ محمد بن الفضل کا ذکر صرف ایک مرتبہ آیا ہے کسی نسبت کے بغیر۔ (ص ۵۱)۔

۱۹۔ تاریخ سیستان۔ ص ۲۰ (حاشیہ ۱)   ۲۰۔ کذا، صحیح: ابو صالح (منصور) بن نوح۔

۲۱۔ سمعانی، الانساب: ۱۶ / ۲۹۔   ۲۲۔ الجواہر المضیئہ۔ ج ۱ ص ۲۳۴ رقم ۵۹۴۔

۲۳- الانساب: ۲۶ ۵۹ ۵، الجواہر المضیئۃ ۲/۶۸ رقم ۲۱۱- ۲۴- الانساب: ۲۶ ۵۹ -

۲۵- اعلام الاخیار- مخطوط ورق ۱۲/ب رقم ۲۵۵ ذخیرہ بوہار-

۲۶- ترجمہ تفسیر طبری- مخطوطہ کلکتہ- ورق ۴-۴/ب (رقم ۹۵۵ ف)- (۲۷)- بیاض فی الاصل۔

۲۸- دکتر ذبیح اللہ صفا نے عام روش کے بموجب ترجمہ تفسیر کو ترجمہ تاریخ کا مقارن بتایا ہے۔ (دیکھئے: تاریخ ادبیات در ایران- ج ۱ ص ۶۱۹)-

۲۹- اس مقدمہ کو علامہ محمد بن عبدالوہاب قزوینی نے شائع کیا- [دیکھئے بیست مقالہ (ج ۲/۲۴)؛ سبک شناسی (ج ۱ ص ۲۲۴): تاریخ ادبیات در ایران (ج ۱ ص ۶۱۲ تا ۶۱۵)]

۳۰- حبیبی: قدیم ترین نسخ زبان فارسی (مشمولۂ ارمغان علمی- لاہور ۱۹۵۵ء ص ۵۱-۶۴)-

۳۱- ادیوف: IVANOW:- STUDIES IN EARLY PERSIAN ISMAILISM, 119 (1), 163.

۳۲- قدیم ترین نمونۂ نثر فارسی موجود (مشمولۂ ارمغان علمی- ص ۲۲۲-۲۳۰)-

۳۳- ترجمۂ تاریخ طبری (قسمت مربوط بایران) مقدمہ: ص ۲۴-۲۵- تہران ۱۹۵۹ء-

۳۴- اصل مخطوطہ کی تمام ترخطی خصوصیات نقل میں ملحوظ رہی ہیں-

۳۵- مزگت- بفتح اوّل وکسر کاف فارسی مسجد-

۳۶- دوسری آیت زیر بحث آیت سے پہلے ہے (المائدہ آیت رقم ۵۲: یا ایھاالذین آمنوا من یرتد منکم عن دینہ فسوف یاتی اللہ بقوم یحبھم و یحبونہ- الآیہ- اس آیت کی شان نزول کے سلسلہ میں ایک روایت یہ ہے کہ "فسوف یاتی اللہ بقوم یحبھم ویحبونہ" سے مراد حضرت ابوبکر صدیق اوران کی جماعت ہے- آیت کی تفسیر میں مترجمین نے حضرت ابوبکر کی خلافت سے مستقل عنوان کے تحت بحث کی ہے اوراس آیت کوان کی خلافت کے سلسلہ میں نص کا مرتبہ دیا ہے۔

۳۷- چوتھی صدی کا ایک مؤرخ ابوالحسین علی بن احمد سلامی گذرا ہے جس کی کتاب اخبار ولاۃ خراسان کی تلخیص کی نشاندہی سخاوی نے الاعلان بالتوبیخ میں کی ہے (ص ۲۹-۱۲۶)، ابن خلکان کے یہاں اس کے اقتباسات یاحوالجات ملتے ہیں، کتاب کا نام کبھی "تاریخ ولاۃ خراسان" کبھی کتاب

اخبار ولاۃ خراسان" اور ایک موقع پر صرف "اخبار خراسان" آتا ہے۔ اس کی دوسری کتاب "نتف الطرف" یا "النتف والطرف" بھی ہے۔ سلامی کا حوالہ البیرونی کی کتاب الآثار الباقیہ میں بھی آتا ہے اور اس کے ایک مخطوطہ سے کتاب کا نام کتاب التاریخ معلوم ہوتا ہے۔ (الآثار الباقیہ ص ۲۲۲ لیبزج ۱۸۷۸ء)، بارتھولڈ نے اس مورخ کا صحیح نام ابوعلی حسین بن احمد السلامی بتایا ہے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ کریں: (بارتھولڈ۔ ترکستان مقدمہ ص۱۰ اگب میموریل سیریز (جدید))

(FRANZ POSENTHAL: A HISTORY OF MUSLIM HISTORIO-GRAPHY, P. 252 (5), 1952) پر موقع عبارت قدیم ترین سند ہے جس میں ابوعلی سلامی اور اس کی تالیف کتاب تاریخ کا حوالہ آیا ہے۔ سلامی کا حوالہ حمزہ بن یوسف سہمی کی تاریخ جرجان میں بھی آتا ہے (تاریخ جرجان۔ ص ۴۹۱ دکن ۱۹۵۰ء)، روایت کا تعلق اخبار خراسان سے ہے۔

۳۔ حالات اور روایتی حیثیت کے لئے ملاحظہ کریں: میزان الاعتدال ج ۱ ص ۴۷۱ رقم ۲۸۸۴ طبع مصر، مفتاح السعادۃ ج ۱ ص ۴۰۴ طبع دکن، الاتقان ج ۲ ص ۲۲۲ مصر ۱۹۴۱ء۔ ضحاک کی وفات ۱۰۵ یا ۱۰۶ ہجری میں ہوئی۔

۳، جامع البیان۔ ج ۶ ص ۱۶۵ المیمنیہ مصر

۴۔ زیر بحث شانِ نزول کے سلسلہ میں مفسرین کے مختلف رجحانات کے لئے دیکھئے: اسباب النزول للواحدی (ص ۱۴۹ - ۱۴۸ مصر ۱۳۱۵ھ)، مفاتیح الغیب للرازی (ج ۳ ص ۴۲۴ مصر ۱۳۰۸ھ)، نظام القرآن نیشاپوری (حاشیہ تفسیر الطبری ج ۶ ص ۱۴۶)، تفسیر القرآن العظیم لابن کثیر (ج ۲ ص ۷۱ مصر ۱۹۳۷ء)، فتح القدیر للشوکانی (ج ۲ ص ۵۰ مصر ۱۳۵۰ھ)، ابن تیمیہ نے اس روایت کو خبر موضوع کہا ہے (المنتقی من منہاج الاعتدال فی نقض کلام اھل الرفض و الاعتزال۔ ص ۶۶ مصر ۱۳۷۴ھ)، الکاف الشاف فی تخریج احادیث الکشاف لابن حجر (ص ۵۶۔ اواخر کشاف جزء رابع مصر ۱۳۵۴ھ)، التفسیر المظہری (ج ۳ ص ۱۴۱ - ۱۴۰ ندوۃ المصنفین دہلی)، تفسیر المنار (ج ۶ ص ۴۴۳ - ۴۴۲)۔

۴۔ الجصاص، احکام القرآن (ج ۲ ص ۵۴۲ - ۵۴۱ مصر ۱۳۴۷ھ) (باقی ص ۱۶۹ پر)

نو اعتزال کے بعض پہلو

دلطیف خالد ~~~~~ ترجمہ: نذیر حسین

یورپ کی عقلیت پسندی کے ساتھ ذہنی تصادم سے ایک ہزار سال قبل ملّتِ اسلامیہ کو اپنے مذہبی افکار پر اسی قسم کی یلغار سے واسطہ پڑا تھا۔ مملکتِ اسلام میں شام، عراق اور ایران کی شمولیت کے تھوڑے ہی عرصے بعد قدیم مسلّمہ مذاہب (کے مفکرین) نے اسلام کے انقلاب آفرین عقیدے کے خلاف علمی نوعیت کے جوابی حملے شروع کر دیئے۔ یہ یہودی، عیسائی، مجوسی اور مادہ پرست مکاتبِ فکر تھے جن کی ٹھوس بنیادیں عقلی علوم بالخصوص فلسفۂ یونان کی مدد سے استوار ہوئی تھیں۔ اکثر نومسلموں نے اپنے جدید مذہب میں بہت سے موروثی عقائد بھی داخل کر لئے تھے۔ یہ عمل شعوری اور غیر شعوری طور پہ جاری رہا۔ اس کا مقصد بعض صورتوں میں محض تخریب تھا۔ [1]

راسخ العقیدہ مسلمانوں نے اس فکری تخریب کے خطرے کو جلد ہی محسوس کر لیا تھا۔ اس کے علاوہ خود مخلص نومسلموں کو بھی اس خطرناک سازش کی نوعیت کا پوری طرح اندازہ ہو چلا تھا۔[2] چونکہ یہ مخلص مسلمان اور اکابر علماء مخالفوں کے ہتھیاروں سے واقف تھے اس لئے اسلام کی مدافعت اور نصرت کے لئے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ اس طرح معتزلی مکتبِ فکر وجود میں آیا۔[3] اس مکتبِ فکر سے وابستگان کو معتزلہ کہا جاتا ہے جس کے معنی علیحدگی پسند یا جماعت سے نکل جانے والے کے ہیں۔[4] عموماً انھیں مذہب میں عقلیت پسندی کا مبلغ کہا جاتا تھا۔[5] یورپ میں معتزلہ کو متضاد القاب دیئے گئے ہیں۔[6] جن میں ملحد و زندیق سے لے کر آزاد خیال بلکہ انتہا پسند اور متعصب جیسے القاب بھی شامل ہیں۔[7] کینتھ کریگ ایک مستشرق عالم ہیں۔ وہ انہیں مذہبی مہم جوؤں کا ممتاز گروہ قرار دیتے ہیں۔[8] لبنانی صاحبِ قلم البیغ نادر کی رائے میں معتزلی اسلام کے اوّلین مفکر ہیں۔[9]

دینی اور سیاسی جماعت کی حیثیت سے اسلام کا آغاز ان ممالک کی بیرونی سرحدوں پر ہُوا تھا جہاں مختلف ثقافتیں آپس میں خلط ملط ہو رہی تھیں۔ اسلام اپنے سادہ عقائد کی بنا پر نئے مسائل سے عہدہ برآ ہونے کے لئے اپنے پاس ناکافی وسائل رکھتا تھا۔ (ان حالات میں) یہ معتزلہ ہی تھے جو قدیم تہذیبوں کی طرف سے پیش کئے جانے والے شدید اعتراضات کے جواب کے لئے اُٹھ کھڑے ہوئے۔ یہ جوابات مذہبی اور علمی نوعیت کے تھے۔ مامون الرشید اور اُس کے جانشینوں کے عہد میں جب کہ معتزلہ کا آفتاب اقتدار نصف النہار پر تھا یونانی فلسفہ اور سائنس کے زیرِ اثر اسلامی عقائد میں نو افلاطونی افکار کی آمیزش ہونے لگی تھی۔ [10]

اس ثقافتی یک جہتی کی کامیابی کی نظیر زمانہ مابعد کی تاریخ اسلام پیش کرنے سے عاجز نظر آتی ہے۔ [11]

۸۵۰ء میں اعتزال نے اشعریت سے شکست کھائی اور معتزلی تعلیمات وافکار کی اشاعت کو خلافِ قانون قرار دیا گیا جس سے اُس کے علماء اور اُن کی تصانیف گوشۂ گمنامی میں چلی گئیں۔ صرف یمن کی زیدی سلطنت ہی اُن کی پناہ گاہ تھی، جہاں وہ باقی دنیائے اسلام سے کٹ کر بادقار تنہائی کی زندگی بسر کر رہے تھے۔ [12]

عہدِ حاضر میں برصغیر ہند و پاکستان کے مشہور عالم دین مولانا شبلی نعمانی نے بالکل درست فرمایا کہ اگر چند کتابوں میں اس مکتبِ فکر کے بارے میں کچھ حوالے اور اشارے نہ ملتے تو آج ہمیں یہ بھی معلوم نہ ہوتا کہ کبھی اس نام کا مکتبِ فکر وجود میں آیا تھا۔ [13] عالم عرب میں مفتی محمد عبدہٗ (۱۸۴۹ — ۱۹۰۵ء) نے پہلی مرتبہ معتزلی روایات کو اپنایا۔ فرانسیسی وزیر جبریل ہانوتو اور عیسائی فاضل فرح انطون کے اعتراضات کا جواب دیتے ہوئے مفتی عبدہٗ نے معتزلی دلائل کا سہارا لیا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ اسلام نہ تو تقدیر پرست ہے اور نہ سائنس کا مخالف، [14] لیکن معتزلہ سے اس واضح فکری یگانگت کے باوجود وہ قدامت پسندوں کی مخالفت کی وجہ سے معتزلہ کا نام زبان پر لانے سے ڈرتے ہیں۔ اسلامی افکار کی تجدید واحیاء کے لئے انہوں نے جو کوششیں کی ہیں، اُن میں وہ معتزلی افکار کے از سرِ نو زندہ کرنے پر زور دیتے ہیں۔ [15] لیکن اُن کے افکار کی سرگرم اشاعت و ترویج ایک نسل کے بعد احمد امین (۱۸۸۶ - ۱۹۵۴ء) کے ہاتھوں ہوئی جنہوں نے محمد عبدہٗ کے افکار کو اُن کے منطقی نتائج تک

پہنچایا۔ ڈاکٹر احمد امین نے مفتی محمد عبدہٗ کی ابتدائی کوششوں کو آگے بڑھایا۔ اُن کا یہ کارنامہ صرف مفتی عبدہٗ کے علمی مشغلہ کے اتباع ہی میں سے تھا۔ بلکہ زمانے کا بھی یہی تقاضا تھا لیکن اصلاح کی ان معمولی کوششوں کو بھی ازہری علماء برداشت نہ کر سکے۔[17] علی عبدالرازق کا علمی مقالہ جس میں انھوں نے صدر اوّل میں اُمتِ اسلامیہ کے غیر سیاسی کردار کو بیان کیا تھا، تلخ اور خطرناک ردّعمل پر منتج ہُوا۔[17] بعدازاں ڈاکٹر طٰہٰ حسین کو قرآنی قصص و روایات پر ناقدانہ تبصرہ لکھنے کی وجہ سے عدالتی کارروائی کا سامنا کرنا پڑا۔[18] تاہم وسیع تر آزاد خیالی کا حق حاصل کرنے کے لئے یہ اِکا دُکا کوششیں ناکام نہ رہیں۔ احمد لطفی السید کی چانسلری میں جامعہ مصریہ قائم ہوئی تو اُس نے جامعۂ ازہر کے قدامت پسند علماء کے اثر و رسوخ کو گھٹانے کے لئے وزنی پاسنگ کا کام دیا۔[19] احمد امین جامعہ مصریہ میں ادبِ عربی کے لیکچرار تھے بعدازاں شعبہ آرٹس کے ڈین بن گئے اس لئے اُن کو آزاد خیالی کے اس حیات آفرین سرچشمے کے مشاہدہ کرنے کا بہت اچھا موقعہ ملا۔ ساتھ ہی یہاں رہ کر انھیں اسلام سے اپنی وابستگی خطرے میں نظر آئی چنانچہ اس کی حفاظت کے لئے بھی انھیں عقلی دلائل و براہین کا سہارا لینا پڑا۔[20] ان وجوہ کی بناء پر اُنہوں نے معتزلی مکتبِ فکر کی طرف رجوع کیا۔

اس اثناء میں اُن کو ایک اور موقعہ ہاتھ آیا۔ سویڈن کے ایک مستشرق مسٹر نے برگ (NYBERG) نے احمد امین کی وساطت سے خیاط معتزلی کی "کتاب الانتصار" ۱۹۲۵ء میں قاہرہ سے طبع کرا کے شائع کی۔ صدیوں کے بعد معتزلیوں کی یہ پہلی کتاب تھی جو تحقیقی کام کرنے والوں کو ملی جب کہ اس سے قبل معتزلی افکار سے واقفیت حاصل کرنے کے لئے علماء اُن کے مخالفوں کی مناظرانہ کتابوں کی ورق گردانی کیا کرتے تھے۔ احمد امین نے نے برگ کے مقدمہ کا عربی میں ترجمہ کیا۔[21] اور اس کتاب کو لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر کے زیرِ اہتمام شائع کرایا۔

اس کے علاوہ تجدد پسندوں کی وہ کوششیں بھی کم اہمیت کی حامل نہیں جو انہوں نے عالمِ عرب سے باہر معتزلی افکار کو مثبت انداز میں پیش کرنے کے لئے کی ہیں۔

رابرٹ کیسپر نے اپنے ایک مقالے "احیائے اعتزال" میں مفتی محمد عبدہٗ سے لے کر احمد امین تک جدید اعتزال کا جائزہ لیا ہے۔ جہاں تک مصر کے بارے میں معلومات کا تعلق ہے ہم اُن کے عالمانہ مقالے کے ممنونِ احسان ہیں لیکن اُنہوں نے دوسری اسلامی ممالک کی علمی و فکری کاوشوں کا سرے سے ذکر ہی نہیں کیا۔ اس لئے وہ اس غلط فہمی میں رہے کہ عالمِ عرب میں جدید اعتزال کے حامی صرف مفتی محمد عبدہٗ[22]

معتزلی افکار کے احیاء کی صدائے بازگشت اٹھارہویں صدی کے تجدد پسند عالم حضرت شاہ ولی اللہؒ کے خیالات میں سنائی دیتی ہیں لیکن وہ بھی اس مبغوض فرقے کا نام قصداً زبان پر نہیں لاتے۔ اُن کے بڑے مفسر اور شارح مولانا عبیداللہ سندھی (۱۸۷۲ء - ۱۹۴۴ء) تو شاہ صاحب کی تعلیمات اور معتزلیوں کے عقائد میں باہمی توافق و تطابق پاتے ہیں۔ مثال کے طور پر وہ قرآن پاک میں ناسخ و منسوخ کا ذکر کرتے ہیں۔ اور اپنی تصنیف "شاہ ولی اللہ اور اُن کا فلسفہ" میں یہ بتاتے ہیں کہ شاہ ولی اللہ کسی آیت کو منسوخ نہیں مانتے۔ اس سلسلہ میں وہ ایسی عقلی توجیہیں بیان کرتے ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ تمام قرآن پاک میں صرف پانچ آیتیں منسوخ ہیں لیکن اگر ان آیات کے اندرونی مطالب کو بغور دیکھا جائے تو وہ بھی منسوخ نہیں ہیں۔ اور ان کا مستقل اور دائمی ہونا شک سے بالاتر ہے۔ چنانچہ مولانا سندھی اِس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ شاہ صاحب نظریہ ناسخ و منسوخ کی اصلاح پر مُصر نہ تھے بلکہ جن پانچ آیات کی اُنھوں نے علیحدہ تشریح نہیں کی وہ دراصل تشریح طلب ہی نہیں ہیں۔ وہ روایت پسند علماء کی خوشنودی کے لئے انھیں بلا بحث بھی چھوڑ سکتے تھے۔ اس کے بعد مولانا سندھی لکھتے ہیں:۔

"شاہ ولی اللہ محدثین کے اِس نظریہ سے متفق نہیں کہ قرآن پاک کی بعض آیات کو بعض آیتیں منسوخ کرتی ہیں۔ لیکن اس عوامی عقیدے کی تردید اور اصلاح کی خاطر جو طریق اُنھوں نے اختیار کیا وہ حکمت پر مبنی تھا۔ وہ جانتے تھے کہ علماء نے عرصہ دراز سے قرآن میں مسئلہ نسخ کو تسلیم کر رکھا ہے اور جو کوئی بھی اس کی بالکلیہ تردید کرے گا وہ معتزلی سمجھا جائے گا اور اس کی رائے بھی ناقابلِ لحاظ ہوگی۔ معاصر علماء کے اس طرزِ عمل کے پیشِ نظر شاہ ولی اللہ نے اس مسئلے کو بتدریج حل کرنے کی کوشش کی۔" [۲۳]

جہاں تک مولانا عبیداللہ سندھی کا معتزلی خیالات پر اعتقاد کا تعلق ہے اس بارے میں غالباً اُن کا مقصد انوکھا ہے۔ وہ سمجھتے تھے کہ عربی اِسلام کی مدح و ستائش نے برصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں میں غلامانہ ذہنیت پیدا کر دی ہے۔ ایک اجنبی قوم کے ماضی سے اُن کی والہانہ وابستگی اتنی زیادہ ہے کہ اُنھوں نے خود اپنی تاریخ کے زرّیں واقعات کو نظرانداز کر کے دیگر مسلم ممالک کا احترام کھو دیا ہے[۲۴]۔ اس مقصد کے پیشِ نظر اُنھوں نے برِصغیر پاک و ہند کے مسلمانوں میں خودنگری و خودشناسی کا جذبہ پیدا کرنا چاہا۔ مولانا سندھی اوّل و آخر قومیت کے حامی تھے۔ وہ معتزلہ اور محدثین کی آویزش کو ایرانی اور عربی مزاج کے تصادم

کا نام دیتے تھے۔

مولانا سندھی لکھتے ہیں کہ مامون کے عہد میں عرب حکومت کے کاروبار سے بے دخل ہو چکے تھے۔ برتری کے اظہار کے لئے لے دے کر ان کے پاس عربی زبان رہ گئی تھی جسے انھوں نے تقدیس کا درجہ دے رکھا تھا۔ اس وجہ سے ہم دیکھتے ہیں کہ جو لوگ معنوں سے زیادہ الفاظ کو اہمیت دیتے ہیں وہ عربی عصبیت کے مبلغ ہیں۔ بہت سے عرب علماء قرآن پاک کے قدیم ہونے کے قائل تھے اور وہ اس نظریہ کی حمایت میں سینہ سپر رہے۔ عرب اقتدار کے پُرجوش مبلغ امام شافعی تھے۔ ان کے مقابلے میں غیر عرب امام ابوحنیفہ اور امام بخاری[۲۵] تھے جو قرآن پاک کو حادث مانتے تھے۔

مولانا عبیداللہ سندھی نے جلاوطنی کے بارہ سال مکہ معظمہ میں گزارے تھے۔ وہ یہ دیکھ کر مایوس ہو گئے کہ عرب علماء انھیں اور دوسرے ہندوستانی علماء کو اہمیت نہیں دیتے اور اُن کو اسلام پر سند نہیں مانتے۔ ان کو جان کر دکھ ہوا کہ عرب علماء کو شاہ ولی اللہ کے تصوف میں عجمیت اور ہندیت کی بُو آتی ہے اور یہ ظاہر ہے کہ وہ (عرب) عجمیت کو خالص اسلام کے منافی سمجھتے ہیں[۲۶]۔ ان حالات میں وہ اپنے مثالی نمونہ (IDEAL) شاہ ولی اللہ کے نقشِ قدم پر چلے اور مسلّمہ حقائق کے لئے نظریاتی بنیاد فراہم کر دی۔ وہ فقہ حنفی کو جو ہندوستان کی مسلم اکثریت پر کلی حکمران ہے، آریائی مکتبِ قانون کہتے، اور اسے اسلام کی ہندی قومی تشریح کا نام دیتے ہیں اور امام شافعی کے فقہ کو سامی یا عربوں کی قومی تشریح و تعبیر سے یاد کرتے ہیں۔ اُن کے خیال میں اسلامی ممالک میں دونوں فقہوں کا مساوی درجہ ہے[۲۷]۔

پروفیسر محمد سرور جو شاہ ولی اللہ اور مولانا سندھی پر سَند کی حیثیت رکھتے ہیں، ایک جگہ رقم طراز ہیں:

> "قرآن کے حادث ہونے کا مسئلہ چھیڑ کر مامون الرشید عربوں کے احساسِ برتری کی اصلاح کرنا چاہتا تھا۔ اُس کے خیال میں محدثین کا یہ اصرار کہ قرآن قدیم ہے، عربی، ایرانی افکار کی صحت مند آمیزش میں سدِراہ تھا۔ پھر یہ نظریہ ملکی مصالح کے بھی خلاف تھا اس لئے مامون نے اِس مسئلہ کو زور شور سے اُٹھایا۔"

مولانا سندھی فرماتے ہیں کہ "اُس زمانے کے بہت سے علماء جو علم و فضل میں عرب علماء سے کم نہ تھے، قرآن پاک کے الفاظ کے حادث ہونے کے قائل تھے۔"[۲۸]

مامون کے عہد میں ایرانیوں نے تھوڑی سی علمی برتری حاصل کر لی تھی اور معتزلی تحریک بھی اسی ذہنی برتری کی مظہر تھی۔" [۲۹]

مسلمانانِ عالم میں ہندوستانی مسلمانوں کی علمی اور ثقافتی بالادستی ثابت کرنے کے لئے مولانا سندھی نے معتزلی افکار سے فائدہ اُٹھایا، اگرچہ وہ حقیقت میں نئے اعتزال کے مقلد نہ تھے۔ اُنہوں نے قومی مقاصد کی ترویج کے لئے اعتزال کا سہارا لیا۔ لیکن اس کام کے لئے انھیں "ولی اللہ ازم" زیادہ موزوں نظر آیا جو اسلام کا نہ صرف عجمی بلکہ ہندوستانی ایڈیشن ہے۔ پھر بھی ہم معتزلی افکار کے احیاء کی کوششوں کا سہرا شاہ ولی اللہ کے سر باندھتے ہیں لیکن اس تحریک کے مبلغ کے لئے ضروری ہے کہ وہ مولانا عبیداللہ سندھی کی طرح زندہ دل اور خوش مزاج ہو۔

مسٹر عزیز احمد لکھتے ہیں:

"اُن (شاہ ولی اللہ) کے لئے دلیل و برہان بڑی اہمیت رکھتے ہیں لیکن سرسید کے جدید اعتزال کے لئے سرچشمہ ہیں جنہوں نے شاہ ولی اللہ کے اخلاف کی خانقاہ میں ابتدائی تعلیم پائی۔ اسی طرح شبلی کے علمِ کلام اور اقبال کے افکار" مذہب کی تشکیلِ جدید" میں اُن ہی کے خیالات کا عکس پایا جاتا ہے۔" [۳۰]

یہ سرسید احمد خان (۱۸۱۷ - ۱۸۹۸ء) کی ذات تھی جن کی وجہ سے مولانا سندھی کو شاہ ولی اللہ کے افکار میں اعتزال کی طرف رجحان کی جھلک دکھائی دیتی ہے۔ ان کے بعد کے مسلم رہنما نئے معتزلی کہلانے میں خوشی محسوس کرتے تھے اور خود کو روشن خیال مسلمانوں کے مقاصد اور آرزوؤں کا علمبردار سمجھتے تھے۔ اس سے ثابت ہُوا کہ مصر سے کہیں پہلے ہندوستان میں معتزلی خیالات اور افکار کی پیروی شروع ہو چکی تھی۔ اس پس منظر میں سید جمال الدین کا کردار بڑا اہم رہا ہے۔ یہ مشرقِ وسطیٰ میں تبلیغی مشن پر روانہ ہونے سے پہلے ہندوستان میں تعلیم حاصل کر چکے تھے۔[۳۱] اس لئے اس بات کا تصور ہی مشکل ہے کہ ہندوستان کے نئے معتزلیوں کے افکار کی صدائے بازگشت مصر میں نہ سُنی گئی ہو اور اُس پر کوئی ردعمل نہ ہُوا ہو۔ اگر ہم فطرت (نیچریت) کے بارے میں سرسید احمد خان اور سید جمال الدین افغانی کی باہمی مناقشت سے صرفِ نظر بھی کر لیں تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ ہندوستان اور مصر میں جدید اعتزال متوازی سمت میں حرکت کر رہے تھے۔ (یہ درست ہے کہ ہندوستان پر انگریزی قبضہ کے بعد مسلمانانِ ہند عالمِ اسلام سے الگ تھلگ رہ کر زندگی بسر کر رہے تھے لیکن دونوں ملکوں کی آزادی کے بعد وہاں

کے معتزلیوں کے خیالات میں باہمی توافق پیدا ہوگیا ہے پھر بھی گولڈ زیہر نے قرآن کی تفسیر و تعبیر پر اپنے خیالات ظاہر کرتے ہوئے لکھا ہے:

"یہ معلوم کرنا مشکل ہے کہ (اصلاح کے بارے میں) مصری کوششیں کسی ہندوستانی تحریک کا پرتو ہیں۔ بعض دلائل سے اس کا جواب نفی میں دیا جا سکتا ہے۔ سب سے اہم بات یہ ہے کہ مصریوں کے ادبی کارناموں کا سرے سے ہندوستانی تحریک سے ادنیٰ تعلق بھی نہیں رہا ہے۔ مصریوں کے افکار کا سرچشمہ ابتدائی صدیوں کے فقہائے مجتہدین رہے یا کم از کم وہ ان فقہائے مجتہدین کی شخصیتوں کو مثالی قرار دیتے ہوئے ان کا حوالہ دیتے ہیں لیکن وہ ہندوستان کے متجددین کا کوئی ذکر نہیں کرتے۔" ۳۲

آگے چل کر وہ بیان کرتے ہیں کہ دونوں (مصریوں اور ہندوستانیوں) کے جوشِ عمل کی روح میں بنیادی فرق ہے جس سے کام لے کر وہ اصلاحی کام کرنا چاہتے ہیں۔

"ہندوستان کے نئے معتزلی ایک ثقافتی اور علمی تحریک کے نمائندے ہیں۔ یہ تحریک اس غور و فکر کا نتیجہ ہے جو نتائجِ یورپ سے تصادم کے بعد مسلم حلقوں میں اُبھری تھی۔ ان کی اصلاح کی کوششوں کو یورپی کلچر نے بھی متاثر کیا ہے۔ اس لئے دینی نقطۂ نظر اُن کے لئے ثانوی حیثیت رکھتا ہے۔ وہ اس کے متعلق کچھ زیادہ جوشِ عمل نہیں دکھاتے بلکہ سہل انگاری سے بھی کام لیتے ہیں۔ برخلاف ہندوستان کے مصری تحریک پر مذہب کی چھاپ ہے اور دینی ضروریات کے پیشِ نظر اصلاح کا مطالبہ کیا گیا ہے جن کی اصلاحی کوششیں بیرونی اثرات سے بالکل آزاد ہیں۔ مصری تحریک بزرگوں کے نشانات پر اصرار کرتی [illegible] قرآن [illegible] حدیث کی [illegible] [illegible]

[illegible]

قرآن پاک [illegible]

عمل کی حیثیت رکھتی تھی تو اُس کو سر سید احمد خان اور مسٹر امیر علی کے بارے میں درست کہا جا سکتا ہے لیکن یہ
ریحات مولانا شبلی پر صادق نہیں آ سکتیں جن کی تصانیف اُردو میں ہیں۔ گولڈ زیہر نے مصری تجدد پسندوں کے
ملق جو کچھ لکھا ہے وہ محمد عبدہٗ کے بجائے مولانا شبلی نعمانی پر صادق آتا ہے کیونکہ انہوں نے ازہر کے مشہور مصلح
الم مفتی محمد عبدہ سے زیادہ اعتزال کے احیاء پر خامہ فرسائی کی ہے۔ وہ برملا اعتزال کا نام لیتے ہیں۔ اُن کی
بت سی کتابوں میں اعتزال کے متعلق اشارات ملتے ہیں۔ اُنھوں نے ۱۸۹۴ء میں مامون الرشید پر کتاب لکھی جو
تزال کے سب سے بڑے حامی کی پہلی سوانح ہے۔ اِس کے بعد اس سلسلۂ تصنیف و تالیف کو بے حد ترقی
ئی۔ ان تصانیف میں احمد فرید الرفاعی کی 'عصر المامون' (طبع قاہرہ ۱۹۲۷ء) اور محمد عبدالہادی ابوریدہ
ابراہیم بن سیار النظام (۱۹۴۶ء) قابلِ ذکر ہیں۔ مولانا شبلی نے الغزالی میں بڑی محنت سے ثابت کیا ہے
امام غزالی بہت سے مسائل میں اشعریت سے اختلاف رکھتے تھے۔ یہ اشعریت وہی ہے جس نے اعتزال کو جڑ سے
عاڑ پھینکا تھا مولانا شبلی کثرت سے مثالیں دے کر ثابت کرتے ہیں کہ امام غزالی بہت سے مسائل کی تعبیر میں
معتزلہ کے ہم نوا تھے۔ اس طرح بہت سے دلائل و براہین کو اشعریت میں داخل کر کے امام غزالی نے اشعریت
تجسیم اور تشبیہ سے پاک و صاف کر دیا۔ [۳۵]

مسٹر سمتھ لکھتے ہیں:

"مولانا شبلی نے مغربی اقدار کا مطالعہ اسلام کے نقطۂ نظر سے کیا تھا۔ اُن کے لائحہ عمل میں یہ
بات شامل نہ تھی کہ کسی جدید معیار کو سامنے رکھ کر اسلام کی اصلاح کی جائے بلکہ وہ اسلام کو
اندرونی طور پر زندہ کرنا چاہتے تھے۔ عباسیوں کے عہد میں علوم و فنون کو جو حیرت انگیز
ترقی ہوئی تھی اُس کے پیشِ نظر وہ علوم اسلامیہ کو نئی زندگی دینا چاہتے تھے، وہ سمجھتے تھے کہ اُن
کا کام ابتدائی صدیوں کے معتزلی علماء جیسا ہے جو اسلامی عقائد میں یونانی فلسفہ کا پیوند لگا کر
ان افکار کا ابطال کرنا چاہتے تھے۔" [۳۶]

سر سید کے برخلاف مولانا شبلی اسلام اور اُس کی پوری تاریخ پر کامل یقین رکھتے تھے چونکہ
تھے اِس لئے اسلام اور اُس کی تاریخ پر دل و جان سے فدا تھے۔ اُنہوں نے ضرورت محسوس
کی کہ ایسی تشریح و تعبیر کی جائے جو مغرب زدہ دنیا کو متاثر کر سکے۔ اس مقصد کو مدنظر
رکھ کر وہ اپنے کام میں لگ گئے، اپنے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لئے اُنہوں نے جدید

علمِ کلام سے پہلے قدیم علمِ کلام کی تاریخ لکھی۔[37] دارالعلوم ندوۃ العلماء لکھنؤ میں نصابِ تعلیم کی اصلاحی کوششوں کے بعد انھوں نے شبلی اکادمی یا دارالمصنفین اعظم گڑھ کی بنیاد اپنے سالِ وفات (۱۹۱۴ء) میں رکھی۔"[38]

۱۸۹۲ء میں مولانا شبلی نے مشرقِ قریب کے ممالک کا سفر کیا تھا اور سید رشید رضا اور فرید وجدی سے ملاقات کی، اور ان سے دوستانہ تعلقات واپسی کے بعد بھی قائم رہے۔[39] مولانا شبلی کے فکر و نظر کی صدائے بازگشت کا اندازہ جرجی زیدان کی تاریخ تمدنِ اسلامی سے بھی لگایا جا سکتا ہے جس کے ذرائع معلومات مولانا شبلی کے علم و فضل کے مرہونِ منت ہیں۔ اس کتاب کی اشاعت کے بعد عربوں کی ثقافتی تاریخ پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں۔ احمد امین کی عہد آفریں تصانیف اسی فیضان کا نتیجہ ہیں جن میں جرجی زیدان کے بکثرت حوالے ملتے ہیں۔[40]

ہم پہلے بیان کر چکے ہیں کہ اسلام کا دفاع کرتے ہوئے مفتی محمد عبدہٗ نے عیسائیوں کے اعتراضات کے جواب میں معتزلہ کے دلائل و براہین سے فائدہ اُٹھایا ہے۔ اعتراضات کی طرح اسلام کا دفاع بھی دو قسموں پر مبنی تھا۔ عیسائی مبلغوں کا جواب انہوں نے کلامی سطح پر دیا جبکہ مغرب کے بے دین علماء کو جو اسلام کو علمی ترقی میں حارج سمجھتے تھے، منہ توڑ جواب دینے کے لئے یہ ضروری تھا کہ مسلمانوں کے ثقافتی اقدار کا نئے سرے سے جائزہ لیا جائے۔ گولڈ زیہر صحیح طور پر سید جمال الدین افغانی کو مصری تحریک کا قائدِ اوّل سمجھتے ہیں اور فرانسیسی عالم اینان سے اُن کے علمی مباحثہ کا حوالہ JOURNAL DES DEBATS میں دیتے ہیں۔ اس طرح وہ بھی ایک طریقے سے مان لیتے ہیں کہ سید جمال الدین کی کوششیں اُس علمی تحریک سے توافق و تطابق رکھتی ہیں جس کے سب سے زیادہ مشہور علمبردار سید امیر علی تھے۔[41]

اگر ہم گولڈ زیہر کے پہلے فیصلہ کو سید رشید رضا اور دوسرے مصری اہلِ قلم کے بارے میں صحیح بھی مان لیں تو اس رائے کو المنار کے مکتبِ فکر کے ابتدائی دور تک محدود رکھا جائے گا، جہاں گولڈ زیہر کا یہ مطالعہ اور تبصرہ اختتام پذیر ہوتا ہے۔

حوالہ جات

۱۔ احمد امین۔ ضحی الاسلام۔ طبع قاہرہ، جلد ثالث (ساتواں ایڈیشن)، ص ۲۰۵۔

۲۔ ROBERT CASPAR. LE RENOUVEAU DU MO'TAZILISME IN 'MELANGES' IV, P. 145.

۱- البیغ نادر: LES SECTES PRINCIPALES DE L,ISLAM BY ALBERT NADER (BAYRUT, 1958)

۴- اعتزال کا معنیٰ ایک طرف ہٹنے اور کنارہ کشی کے ہیں۔ اس پر مسٹر ل۔ گارڈٹ اور ایم۔ ایم النوطی نے بڑی لمبی چوڑی بحث کی ہے۔

۵- WALTHER BRAUNE DER ISLAMISCHE ORIENT ZWISCHEN VERGANGENHEIT UND ZUKUNFT (BERN, 1960), P. 96-

۶- HEINRICH STEINER DIE MUTAZILITEN ODER DIE FREIDENKER IM ISLAM (LEIPZIG 1865)-

۷- IGNAZ GOLDZIHER LE DOGME ET LA LOI DE L'ISLAM (PARIS 1958) P 96

۸- COUNSELS IN CONTEMPORARY ISLAM — ISLAMIC SURVEYS III (EDINBURGH 1965), P 74-

۹- کتاب کا نام یہ ہے: LE SYSTEME PHILOSOPHIQUE DES MU'TAZILA (BAYRUT 1956),

۱۰- بردفو، ص ۹۶ - (۱۱)- ایضاً ص ۹۶ - (۱۲)- ان مثالوں کو گولڈزیہر نا قابلِ لحاظ سمجھتا ہے۔

۱۳- علم الکلام و الکلام (کراچی ۱۹۶۴ء) ص ۱۲۲۔

۱۴- C C ADAMS. ISLAM AND MODERNISM IN EGYPT (LONDON 1934) P P 86 - 90

۱۵- کیسپر، ص ۱۴۲ - ۱۶۲ - (۱۶)- د۔ د۔ آدم۔ ص ۶۸ - ۷۰ -

۱۷- NADAV SAFRAN. EGYPT IN SEARCH OF POLITICAL COMMUNITY (CAMBRIDGE, MASS, 1962), P. 143-

۱۸- پائی ری کا چا۔ طٰہٰ حسین: مصر کی علمی ترقی میں اس کا مقام، طبع لندن ۱۹۵۶ء

۱۹- کیسپر۔ ص ۱۸۳ - (۲۰)- حیاتی، طبع قاہرہ ۱۹۵۰ء ص ۶۱ - ۶۴ -

۲۱- کیسپر۔ ص ۱۸۱ - (۲۲)- ایضاً -

۲۳- شاہ ولی اللہ اور اُن کا فلسفہ (طبع لاہور ۱۹۴۹ء)۔ ص ۸۶ - ۸۷ -
ہمارے خیال میں اس معاملے میں شاہ صاحب کا اصل مقصود یہی ہے کہ قرآن مجید میں سرے سے کوئی آیت منسوخ نہیں، مگر وہ اس بات کو مصلحت کی وجہ سے صراحتاً نہیں کہتے۔ کیونکہ اس طرح صراحتاً کہنے سے اُن کی بات معتـــزلہ کے قول سے مشابہ ہو جاتی۔

۲۴- عبیداللہ سندھی: شاہ ولی اللہ اور اُن کی سیاسی تحریک، طبع لاہور ص ۱۹۶، فلسفہ۔ ص ۲۳۵۔

۲۵- سرور، ص ۲ - ۲۰۱ - (۲۶)- سندھی فلسفہ۔ ص ۲۳۲ - ۲۳۳ -

۲۷- دیکھو میرا مقالہ عبیداللہ سندھی۔ (مجلہ اسلامک سٹڈیز۔ ماہ جون ۱۹۶۹ء)

۲۸- سرور، ص ۳۰۳ - مسٹر ڈنکن میکڈانلڈ لکھتا ہے:
۲۳۴ھ میں متوکل کے دوسرے سالِ خلافت میں یہ حکم منسوخ ہوا، اور قرآن پاک کو غیر مخلوق قرار دیا

گیا۔ اس سے سابقہ حالت برقرار رہی اور اعتزال کو بطور زندقہ کش مکش کی حالت میں چھوڑ دیا گیا عرب اور دینِ خالص پھر برسرِ اقتدار ہو گئے۔

(DEVELOPMENT OF MUSL M THEOLOGY, JURISPRUDENCE AND CONSTITUTIONAL THEORY, 1903, REPRINTED 1950 LAHORE, P. 137).

۲۹۔ ایضاً۔ ص ۶۔۲۰۵۔

۳۰۔ عزیز احمد: ہندوستانی ماحول میں اسلامی کلچر کا مطالعہ، طبع آکسفورڈ ۱۹۶۴ء ص ۲۰۵۔

۳۱۔ بیسویں صدی کے اسلام میں وہی کچھ ہے جس کی سید جمال الدین افغانی نے نشاندہی کی تھی۔ ص ۴۸۔

(W C SMITH: ISLAM IN MOD RN HISTORY, 48)

۳۲۔ IGNAZ GOLDZIHER DIE RICHTUNGEN DER ISLAMISCHEN KORAN-USLEGUNG (LEIDEN 1952), P 320

۳۳۔ ایضاً۔ ص ۳۲۱۔ (۳۴)۔ ایضاً۔ ص ۳۲۰

۳۵۔ الغزالی۔ طبع حیدرآباد دکن ۱۹۰۱ء۔ نیز ۱۹۵۶ء، ص ۲۲۳۔

بلاشبہ امام صاحب نے زیادہ تر اشعری ہی کے عقائد اختیار کئے لیکن بہت سے ایسے مہتم بالشان مسائل ہیں جن میں انہوں نے مذہبِ اشعری کی مخالفت کی اور تمام مسائل میں امام صاحب ہی کا مذہب تمام اشاعرہ کا مذہب بن گیا ہے۔ مثلاً استواء علی العرش کا مسئلہ امام اشعری نے اپنی تصنیفات میں تشریح کے ساتھ کہا ہے کہ استواء کے معنی استیلاء اور قدرت کے نہیں ہیں، جیسا کہ معتزلہ کا خیال ہے۔ بلکہ وہی ظاہری معنی مراد ہیں۔ جو عام طور پر مستعمل ہیں۔ چنانچہ کتاب المقالات میں لکھتے ہیں:

وقالت المعتزلة فی قول اللہ عز وجل الرحمن علی العرش استوی یعنی استولی

لیکن امام غزالی نے اسی قول کو جس کو امام اشعری معتزلہ کی طرف منسوب کرتے ہیں، اشعریہ کا خاص عقیدہ قرار دیا۔

۳۶۔ C SMITH MODERN ISLAM IN INDIA (LAHORE, 1963), P 36.

۳۷۔ ایضاً۔ ص ۲۰۔ ۳۸۔ ایضاً۔ ص ۳۹۔

۳۹۔ ایضاً۔ ص ۳۸۔ ۴۰۔ ظہر الاسلام۔ جلد ثانی۔

۴۱۔ RICHTUNGEN DER ISLAMISCHEN KORANAUSLEGUNG, P. 323.

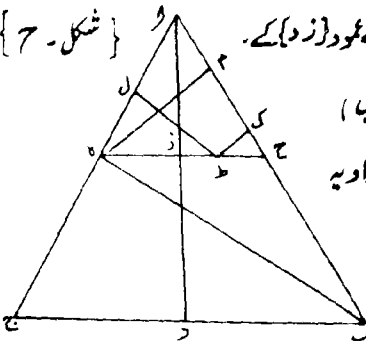
رسالہ فی خواص المثلث من جہتہ العمود

از امام ابن الہیثم ○ ترجمہ و تحشیہ سید فضل احمد شمسی، فیلو ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

— ٦ —

[اگر کسی بھی مثلث متساوی الساقین کے قاعدے کے کسی زاویہ کی تنصیف کسی ایسے خط سے کریں جو زاویہ کے راس سے متقابل ساق تک جائے۔ اور ایک ساق سے دوسری ساق تک ایک ایسا خط قاعدے کے متوازی کھینچیں جو ایک ساق میں اس نقطہ پر ملے جو زاویئے کو تقسیم کرنے والے خط کا اس ساق سے نقطہ اتصال ہے، تو اس متوازی خط کے کسی نقطہ سے ساقین پر گرائے گئے عمودوں کا مجموعہ متوازی خط (کے کسی نقطہ) سے قاعدے پر گرائے گئے عمود کے برابر ہوگا]

[مثال] ہم پھر مثلث متساوی الساقین کو لیتے ہیں۔ مثلث ا ب ج ایک ایسی مثلث ہے۔ (جس میں ا ب = ا ج) زاویہ ا ب ج کی تنصیف خط (ب ۃ } سے کرتے ہیں اور قاعدے کے متوازی خط ہ ح [نقطہ ہ سے دوسری ساق تک] نکالتے ہیں۔ [اب نقطہ ا سے] عمود { ا ز د } نکالتے ہیں [یعنی نقطہ ا سے قاعدے پر عمود ا د گراتے ہیں جو کہ خط ہ ح کو نقطہ ز پر کاٹتا ہے]۔ میرا دعویٰ ہے کہ خط ہ ح کے کسی نقطہ سے اگر خطوط ا ہ اور ا ح پر عمود گرائے جائیں تو ان عمودوں کا مجموعہ عمود ز د کے برابر ہوگا۔ خط ہ ح پر ایک نقطہ ط مان لیتے ہیں اور اس سے (ساقین پر) عمود ط ک اور ط ل نکالتے ہیں۔ (گویا) دعویٰ یہ ہے کہ ط ک اور ط ل کا مجموعہ برابر ہے عمود { ز د } کے۔

{ شکل - ح }

ثبوت: ([نقطہ ہ سے دوسری ساق پر] عمود ہ م گراتے ہیں)

چونکہ خط ہ ح - خط ج ب کے متوازی ہے، اور زاویہ ح ہ ب مساوی ہے زاویہ ہ ب ج کے،

اور، [چونکہ خط ہ ب زاویہ ا ب ج کو دو برابر

حصوں میں تقسیم کرتا ہے]

زاویہ ہ ب ج برابر ہے زاویہ ہ ب ح کے

لہٰذا، زاویہ ح ہ ب برابر ہے زاویہ ہ ب ح کے۔

پس، خط ہ ح برابر ہے خط ح ب کے۔

لہٰذا، ا ح کی نسبت ب ح سے وہی ہے جو ا ح کو [ہ ح] سے ہے۔

[اب چونکہ مثلثات ا د ب اور ا ز ح متشابہ ہیں،

ا د کی نسبت ا ز سے وہی ہے جو ا ب کو ا ح سے ہے

∴ (چونکہ ا د = ا ز + د ز۔ اور ا ب = ا ح + ب ح)

(ا ز + د ز) کی نسبت ا ز سے وہی ہے جو (ا ح + ب ح) کو ا ح سے ہے۔

چونکہ اگر (ا + ب) : ا :: (ج + د) : ج، تو ب : ا :: د : ج ،

∴ د ز کی نسبت ا ز سے وہی ہے جو ب ح کو ا ح سے ہے

چونکہ اگر، ا : ب :: ج : د، تو د : ج :: ب : ا

لہٰذا، ا ح کی نسبت ح ب سے وہی ہے جو ا ز کو ز د سے ہے۔[۲۳]

اور [مثلث ا ہ ح میں ا ز عمود ہے ہ ح پر اور ہ م عمود ہے ا ح پر، لہٰذا]

ا ح کی نسبت ح ہ سے وہی ہے جو عمود ا ز کو عمود ہ م سے ہے۔

پس، [چونکہ یہ ثابت ہو چکا ہے کہ ا ز : د ز :: ا ح : ہ ح اور ا ز : د ز :: ا ز : ہ م،]

ا ز کی نسبت ز د سے وہی ہے جو ا ز کو ہ م سے ہے۔

لہٰذا، عمود ہ م برابر ہے ز د کے۔

اور [چونکہ مثلث ا ہ ح متشابہ ہے مثلث ا ج ب سے۔ لہٰذا مثلث ا ہ ح ایک

متساوی الساقین مثلث ہے۔ چنانچہ]

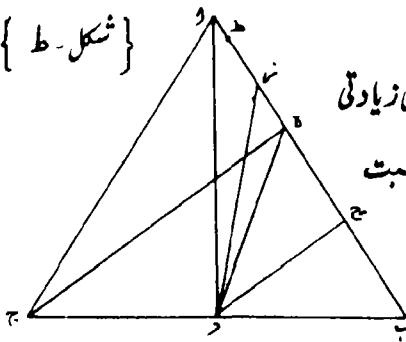
عمود ہ م برابر ہے عمودین ط ک اور ط ل کے مجموعہ کے [(ایک) سابقہ [مسئلہ اثباتی] کے

لہٰذا، عمودین ط ک اور ط ل کا مجموعہ برابر ہے عمود ز د کے۔ [وذلک ما اردنا بیانہ]

(اور اس ثبوت کا اطلاق ہر قسم کی مثلث متساوی الساقین پر ہوتا ہے۔)

۷

ہر حاد الزاویہ متساوی الساقین مثلث[۲۴] کے ساقین میں سے کسی ایک ضلع کی زیادتی DIFEERENCE اُس عمود سے جو اُس پر (مخالف زاویہ کے راس سے) گرتا ہو، اور اُس عمود کی زیادتی مسقط (الجر)[۲۵] سے، اور مسقط الجر کا دوگنا، تینوں بالترتیب ہم نسبت ہوں گے۔

(مثال) ا ب ج ایک متساوی الساقین مثلث ہے۔ ضلع ا ب برابر ہے ضلع ا ج کے۔ (مثلث کے) تینوں زاویئے حادہ ہیں۔ اس (مثلث) میں (قاعدے کے زاویئے ج سے ساق ا ب پر) عمود ج ہ کھینچا گیا ہے۔

دعویٰ یہ ہے کہ ا ب کی زیادتی ج ہ سے، ج ہ کی زیادتی ہ ب سے، اور ہ ب کا دوگنا، تینوں ترتیب وار ہم نسبت ہیں۔[۲۶]

ثبوت: (نقطہ ا سے قاعدے پر) عمود ا د اور (نقطہ د سے ساق ا ب پر) عمود د ح نکالتے ہیں، اور ح ہ کو ب ح کے برابر لیتے ہیں۔[۲۷]

(نقاط) ہ اور د کو ملاتے ہیں اور زاویہ ا د ہ کی خط د ز سے تنصیف کرتے ہیں۔

پس ز ح برابر ہے ح د کے (جیسا کہ شکل د میں دکھایا جا چکا ہے)[۲۸]

(نقاط) ج اور ہ کو ملاتے ہیں۔

چونکہ ج ب دوگنا ہے ب د کا، اور ہ ب دوگنا ہے ب ح کا،[۲۹] لہذا ج ہ ۔ د ح کے متوازی ہے[۳۰] اور ج ہ دوگنا ہے د ح کا۔[۳۱]

پس ج ہ عمود ہے ا ب پر۔[۳۰]

[مثلثات ا ح د اور د ح ب میں زاویئے ا ح د اور د ح ب ایک دوسرے کے برابر ہیں کیونکہ دونوں قائمے ہیں، زاویہ ح ا د برابر ہے زاویہ ب د ح کے۔
لہذا یہ دو مثلثیں ایک دوسری کی متشابہ ہیں۔
∴ ا ح کی نسبت د ح سے وہی ہے جو د ح کو ب ح کے ساتھ ہے
∴ $ا ح \times ح ب = د ح^2$ ، وَ ب]

چونکہ و ح کی ضرب ح ب سے [د ح] کے مربع کے برابر ہے

(یعنی و ح × ح ب = د ح^۲)،

لہذا، و ح کی ضرب ح ہ سے، ح ز کے مربع کے برابر ہے، اور

و ح کی نسبت ح ز سے وہی ہے جو ح ز کو ح ہ سے اور و ز کو ز ہ سے ہے۔[۳۱]

نیز ح ز ۔ ح ہ سے بڑا ہے کیونکہ {د ح} بڑا ہے ح ب سے

(یوں کہ و د بڑا ہے د ب سے کیونکہ زاویہ {ب و ج} حادہ ہے) [۳۲]

پس، خط و ز بڑا ہے خط ز ہ سے۔ [۳۳]

اب، (خط و ز پر) ز ہ کے برابر (ایک خط) ز ط لیتے ہیں۔

تو و ز کو ز ط سے وہی نسبت ہوگی جو ز ح کو ح ہ سے ہے

[کیونکہ و ز : ز ہ :: ح ز : ح ہ، ز ط = ز ہ، اور ح ز = ز ح]، اور و ط کی نسبت

ط ز سے وہی ہوگی جو ز ہ کو ہ ح سے ہے۔ [۳۴]

پس، و ط کی ضرب ح ہ سے، {ز ہ} کا مربع، اور و ط کی ضرب {ح ب} سے، ایک دوسرے

کے برابر ہیں۔ [۳۵]

اب (چونکہ ز ہ ۔ ز ط کے برابر ہے اور ہ ح ۔ ح ب کے برابر ہے، لہذا)

ط ب ۔ ح ز کا دوگنا ہے[۳۶]، ح ز ۔ ح د کے برابر ہے، اور ج ہ ۔ ح د کا دوگنا ہے،

لہذا، خط ط ب عمود ج ہ کے برابر ہے، اور

و ط ۔ و ب کی عمود ج ہ سے زیادتی (یعنی و ط ۔ ج ہ = و ب)، اور

ط ہ ۔ ط ب کی ۔ ہ ب ۔ سے زیادتی ہے (یعنی ط ہ + ہ ب = ط ب)۔

پس، و ط، ط ہ، اور ہ ب (جو عمود ج ہ کا مسقط الحجر ہے) کا دوگنا (جو علی الترتیب و ب کی عمود

ج ہ سے زیادتی، عمود {ج ہ} کی مسقط الحجر ہ ب سے زیادتی، اور (مسقط الحجر) ہ ب کا

دوگنا، ہیں) اِسی ترتیب سے ہم نسبت ہیں۔

[یعنی جو نسبت و ط کو ط ہ سے ہے وہی نسبت ط ہ کو ہ ب کے دوگنے سے ہے۔]

(وذلک ما اردنا بیانہ)

حواشی و حوالہ جات

۲۳ - اس تناسب کو ایک اور طریقہ سے ثابت کیا جا سکتا ہے۔ نقطہ ح سے قاعدے پر عمود ح خ گرائیں۔ اب مثلثات ا ز ح اور ح خ ب متشابہ ہوں گی۔

لہذا، ا ح : ح ب :: ا ز : ح خ اور چونکہ ح خ = ز د، لہذا

ا ح : ح ب :: ا ز : ز د۔

لیکن اس طور پر ثابت کرنے میں عمل (CONSTRUCTION) میں تبدیلی کرنی پڑے گی یعنی عمود ح خ نکالنا پڑیگا۔ لہذا اس تناسب کو الجبرا کی مدد سے ثابت کرنا بہتر خیال کیا گیا ہے۔

۲۴ - یعنی ایک ایسی مثلث متساوی الساقین جس کا معکوس زاویہ (بھی) حادہ ہے۔ اس مسئلہ میں یہ ضروری ہے کہ ساق قاعدے کے زاویئے کے راس سے اپنے اوپر گرنے والے عمود سے بڑی ہو، اور مسقط الحجر اس عمود سے چھوٹا ہو (لہذا یہ ضروری ہُوا کہ عمود ساق پر یُوں گرے کہ ساق اس طرح دو حصوں میں منقسم ہو جائے کہ قاعدے سے متصل خط یعنی مسقط الحجر عمود سے چھوٹا ہو)۔ لیکن یہ اس صورت میں ممکن نہیں جبکہ زاویہ معکوس قائمہ یا منفرجہ ہو۔ اگر زاویہ معکوس قائمہ ہو تو قاعدے کے زاویہ کے راس سے متقابل ساق پر عمود خود دوسری ساق ہی ہوگی اور اس طرح ساق اور عمود برابر ہوں گے اور صحیح معنوں میں کوئی مسقط الحجر نہیں ہوگا۔ اگر زاویہ معکوس منفرجہ ہو تو ایسا عمود ساق کے بڑھائے ہوئے حصہ پر مثلث سے باہر گرے گا اور اس طرح (اگر بڑھائی ہوئی ساق کو مسقط الحجر تسلیم کیا جا سکتا ہے) مسقط الحجر ساق سے بڑا ہوگا اور وہ تعلق جو مسئلہ کے لئے ضروری ہے (یعنی ساق بڑی ہے عمود سے اور وہ بڑا ہے مسقط الحجر سے) ناممکن ہو جائیگا۔

۲۵ - یہاں مسقط الحجر سے مراد اُس ساق کا، جسے متقابل زاویئے کے راس سے گرنے والے عمود نے دو حصوں (SEGMENTS) میں منقسم کر دیا ہو، وہ حصہ ہے جو قاعدہ سے متصل (ADJACENT) ہے۔

۲۶ - یعنی (ا ب - ج ہ) کی نسبت (ج ہ - ہ ب) سے وہی ہے جو کہ (ج ہ - ہ ب) کو (۲۰ ہ ب) سے ہے۔

۲۷ - یہ سارا ثبوت غیر ضروری الجھاؤ سے بھرا ہُوا ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ یہ اُلجھاؤ بعد کے لوگوں نے پیدا کیا ہے یا خود ابن الہیثم نے ایسا ہی ثبوت پیش کیا تھا۔

نقطہ ہ تو پہلے ہی آ چکا ہے۔ یعنی دعویٰ میں ج ہ اور ہ ب کا ذکر ہے۔ لیکن اب ثبوت میں گویا

ج ہ کو فراموش کر دیا گیا ہے اور نقطہ ہ کی تعریف ح ہ کے ذریعہ کی جارہی ہے ۔ظاہر ہے ایسی صورت میں بعد میں ج ہ کو ملانا اور اسے ا ب پر عمود ثابت کرنا ہوگا۔

اس کے برعکس ج ہ کو مان لینے سے ہ ح² = ب ح کو ثابت کرنے کے لئے صرف مثلثات ج ہ ب اور د ح ب کو متشابہ ثابت کرنا اور ب د کو ب ج کا نصف ثابت کرنا ہے۔

۲۸۔ شکل د کے ذریعہ اسکو ثابت کرنے کے لئے ضروری ہے کہ پہلے ا ح کو ب ح سے بڑا ثابت کیا جائے۔

لیکن اب تک جو فرض یا ثابت کیا گیا ہے وہ صرف یہ ہے کہ ہ ح ۔ ب ح کے برابر ہے۔ لیکن ہ ح ۔ا ہ سے بڑا ہو سکتا ہے اور یہ ثابت نہیں کیا گیا ہے کہ ایسا نہیں ہے۔

بہرحال یہ ثابت کیا جا سکتا ہے کہ ا ح بڑا ہے ب ح سے۔

چونکہ معکوس زاویہ کو حادہ فرض کیا گیا ہے لہذا قاعدہ کا زاویہ ۴۵° سے زائد ہے۔

لہذا ۔ (قائمہ مثلث د ح ب میں) د ح بڑا ہے ب ح سے۔

اب ، زاویہ ا د ح برابر ہے زاویہ ا ب د کے ۔کیونکہ زاویہ ا ب د + زاویہ ب ا د برابر ہے قائمہ کے اور زاویہ ا د ح + زاویہ ح ا د برابر ہے قائمہ کے اور زاویہ ب ا د = زاویہ ح ا د۔

لہذا ، زاویہ ا د ح ۔ ۴۵° سے زیادہ ہے۔

∴ ا ح بڑا ہے د ح سے

∴ ا ح بڑا ہے ب ح سے۔

۲۹۔ یہ ثابت نہیں کیا گیا ہے۔ بہرحال یہ ایک مسلم امر ہے کہ مثلث متساوی الساقین میں معکوس زاویئے سے قاعدے پر گرنے والا عمود قاعدے کو دو برابر حصوں میں تقسیم کرتا ہے۔

اس کا ثبوت نہایت آسان ہے ۔اگر ا ب ج ایک ایسی مثلث اور ا د ایک ایسا عمود ہے تو مثلثات ا ب د اور ا ج د میں ا ب برابر ہے ۔ ا ج کے ، ا د مشترک ہے ۔ اور زاویہ ا د ب = ۹۰ = زاویہ ا د ج ۔ لہذا دونوں مثلثیں ایک دوسرے کی متشابہ ہیں۔ لہذا ، ا د کی نسبت ب د سے ، ہے جو ا د کو ج د سے ہے۔ لہذا ، ب د = ج د ۔ پس ، ج ب = ۲ ۔ ب د ۔

۳۰۔ اگر ہم ان تین نتائج یعنی (۱) ج ہ ⊥ ا ح ، (۲) ج ہ = د ح اور (۳) ج ہ عمود ہے ا ب پر میں سے کسی ایک کو مان لیں تو اب تک جو باتیں فرض یا ثابت کی گئی ہیں ان کی مدد سے باقی دو

کو بھی ثابت کیا جا سکتا ہے لیکن سوال یہ ہے کہ کسی ایک کو کیوں مان لیا جائے؟

بہرحال، یہ تمام نتائج ثابت کئے جا سکتے ہیں!

ثبوت: (جیسا کہ پہلے ثابت کیا جا چکا ہے) ب ج = ۲۔ ب د

اب (چونکہ مثلثات ب ح د اور ہ ح د کو متشابہ ثابت کیا جا سکتا ہے)۔

ب د = د ہ، اور زاویہ د ب ح = زاویہ د ہ ب۔

∴ د ہ = د ج (کیونکہ د ہ اور د ج دونوں ب د کے برابر ہیں)

∴ (مثلث د ہ ج میں) زاویہ د ہ ج = زاویہ۔ د ج ہ۔

اب، زاویان ا ہ ج + ج ہ د + د ہ ب = ۱۸۰°، اور

زاویان ا ہ ج + ا ج ہ + ہ ا ج = ۱۸۰°

لہذا، زاویئے ج ہ د + د ہ ب = زاویئے ا ج ہ + ہ ا ج

لیکن، زاویہ ا ج ب = زاویئے ا ج ہ + ہ ج ب اور زاویہ د ہ ب = زاویہ ا ج ب۔

(کیونکہ زاویہ د ہ ب = زاویہ د ب ہ)

∴ زاویئے ج ہ د + ا ج ہ + ہ ج ب = زاویئے ا ج ہ + ہ ا ج

∴ زاویئے ج ہ د + ہ ج ب = زاویہ ہ ا ج۔

∴ (کیونکہ زاویہ ب ا د = زاویہ د ا ج = ½ زاویہ ب ا ج = ½ زاویہ ہ ا ج یعنی زاویہ ہ ا ج = ۲۔ زاویہ ب ا د)

زاویئے ج ہ د + ہ ج ب = ۲۔ زاویہ ب ا د۔

∴ (کیونکہ زاویہ ج ہ د = زاویہ ہ ج د = زاویہ ہ ج ب)

زاویئے ج ہ د + ج ہ د = ۲۔ زاویہ۔ ب ا د۔

∴ ۲۔ زاویہ ج ہ د = ۲۔ زاویہ ب ا د۔

∴ زاویہ ج ہ د = زاویہ ب ا د

اسی طرح، (مثلثات ب د ح اور ا د ب میں)

زاویئے ب د ح + د ب ح = ۹۰° = زاویئے ب ا د + ا ب د

∴ (کیونکہ زاویہ د ب ح = زاویہ (ح ب د) زاویہ ب د ح = زاویہ ب ا د۔

لہذا، زاویہ ج ہ د = زاویہ ب د ح (کیونکہ دونوں کو زاویہ ب ا د کے برابر ثابت کیا جا چکا ہے)۔

∴ ہ ج اور د ح قاعدے ب ج سے

ایک جیسا زاویہ بناتے ہیں۔

∴ ہ ج اور د ح ایک دوسرے کے

متوازی ہیں۔

∴ ہ ج ضلع ا ب پر عمود ہے اور

ب ہ ج = 90°

∴ (مثلثات ب ہ ج اور ب ح د میں)

زاویئے ہ ب ج + ہ ج ب = زاویہ ج ب د + ب د ج = 90°

∴ (کیونکہ زاویئے ب ہ ج + ہ ب ج + ہ ج ب = 180°)

زاویہ ب ہ ج = 90°

∴ ہ ج ضلع ا ب پر عمود ہے

اور د ح کے متوازی ہے۔

∴ (کیونکہ مثلثات ج ہ ب اور د ب ح متشابہ ثابت کی جا سکتی ہیں، اور ب ح = ½ ہ ب،

ہ ج = ۲ . د ح

۳۱۔ دوسری نسبت نہ واضح ہے نہ ابن الہیثم نے ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔ لیکن یہ تعلق صحیح ہے اور الجبرے کی مدد سے بہ آسانی ثابت کی جا سکتی ہے۔

یہ دیا ہُوا ہے کہ ا ح : ح ز :: ح ز : ح ب (کیونکہ ا ح × ح ب = ح ز²)

لہذا، (ا ز + ح ز) : ح ز :: (ز ہ + ح ہ) : ح ہ (کیونکہ ا ح = ا ز + ح ز، ح ب = ز ہ + ح ہ اور ح ب = ح ہ)

∴ {کیونکہ اگر (ا + ب) : ب :: (ج + د) : د، تو ا : ب :: ج : د یعنی اگر

$\frac{ا + ب}{ب} = \frac{ج + د}{د}$ تو $\frac{ا}{ب} = \frac{ج}{د}$، کیونکہ $\frac{ا + ب}{ب} = \frac{ج + د}{د}$، یعنی

$\frac{ا}{ب} + \frac{ب}{ب} = \frac{ج}{د} + \frac{د}{د}$، یعنی $\frac{ا}{ب} + 1 = \frac{ج}{د} + 1$، یعنی $\frac{ا}{ب} = \frac{ج}{د}$}

∴ (کیونکہ اگر ا : ب :: ج : د، تو ا : ج :: ب : د یعنی اگر $\frac{ا}{ب} = \frac{ج}{د}$ تو $\frac{ا}{ج} = \frac{ب}{د}$)

ا ز : ح ز :: ز ہ : ح ہ

∴ ا ز : ز ہ :: ح ز : ح ہ

اب چونکہ یہ پہلے ہی ثابت کیا جا چکا ہے کہ ا ح : ح ز :: ح ز : ح ہ

یہ بات ثابت ہوئی کہ ا ح : ح ز :: ح ز : ح ہ :: ا ز : ز ہ

۳۲۔ چونکہ زاویہ ب ا ج حادہ ہے لہذا زاویہ ب ا د جو کہ زاویہ ب ا ج کا آدھا ہے ۴۵° سے کم ہے لہذا ا د بڑا ہے د ب سے۔

اب چونکہ مثلثات ا د ب اور د ح ب متشابہ ثابت کی جا سکتی ہیں

لہذا، ا د : د ب :: د ح : ح ب۔ اس طرح یہ ثابت ہُوا کہ د ح۔ ح ب سے بڑا ہے۔

اب ہم جانتے ہیں کہ د ح = ح ز، اور ح ب = ح ہ، لہذا یہ ثابت ہُوا کہ ح ز۔ ح ہ سے بڑا ہے

(لیکن اس ثبوت کی قطعی ضرورت نہیں تھی۔ کیونکہ ہم یہ پہلے ہی فرض کر چکے ہیں کہ ح ز = ز ہ + ح ہ

لہذا ظاہر ہے کہ ح ن - ح ہ سے بڑا ہے ۔)

۲۳ - یہ پہلے ثابت ہو چکا ہے کہ ا ن کی نسبت ن ہ سے وہی ہے جو ح ن کو ح ہ سے ہے اور ابھی یہ بھی ثابت کیا گیا ہے کہ ح ن - ح ہ سے بڑا ہے - لہذا ظاہر ہے کہ ا ن بھی ن ہ سے بڑا ہو گا ۔

۲۴ - چونکہ ا ن : ن ہ :: ح ن : ح ہ (جیسا کہ پہلے ثابت ہو چکا ہے)

∴ ا ن : ن ہ :: ن ح : ہ ح (کیونکہ ح ن = ن ح اور ح ہ = ہ ح)

∴ ا ن : ط ن :: ن ح : ہ ح (کیونکہ ط ن کو ن ہ کے برابر لیا ہے)

∴ (ا ط + ط ن) : ط ن :: ن ح : ہ ح (کیونکہ ا ن = ا ط + ط ن)

∴ (ا ط + ط ن) : ط ن :: (ن ہ + ہ ح) : ہ ح (کیونکہ ن ح = ن ہ + ہ ح)

∴ ا ط : ط ن :: ن ہ : ہ ح (الجبرے کے اصول سے)

۲۵ - چونکہ ا ط : ط ن :: ن ہ : ہ ح (جیسا کہ آگے ثابت ہو چکا)

∴ ا ط : ن ہ :: ن ہ : ہ ح

∴ ا ط × ہ ح = ن ہ^{2}

یہاں اس کا ذکر دلچسپی سے خالی نہیں کہ 'ہمدرد ترجمے' میں یہ تناسب یوں دیا ہوا ہے:

" پس ا ط × ح ہ = د ہ^{2} اور (ا ط × ہ ب)^{2} دونوں برابر ہوں گے " - یہاں پر ظاہر ہے کہ کسی قسم کی برابری کا سوال نہیں کیونکہ پہلا یعنی (ا ط × ح ہ = د ہ^{2}) ایک مساوات ہے جب کہ دوسرا ایک کمیت (QUANTITY) ہے۔

اگر ہم اس جملہ سے 'اور' کی جگہ ' = ' کر دیں اور ' دونوں برابر ہیں ' کو حذف کر دیں تو بھی صحیح مساوات نہیں ہو گی کیونکہ نہ تو ا ط × ح ہ = د ہ^{2} اور نہ ہی (ا ط × ہ ب)^{2} = د ہ^{2} ! اور ظاہر ہے کہ (ا ط × ح ہ) تو (ا ط × ہ ب)^{2} کے برابر ہو ہی نہیں سکتا کیونکہ (ا ط × ح ہ) برابر ہے (ا ط × ہ ب) کے، سوائے اس کے کہ دونوں (ا ط × ح ہ) اور (ا ط × ہ ب) صفر یا ایک کے برابر ہوں !

۲ - ط ب = ط ن + ن ہ + ہ ح + ح ب (عمل CONSTRUCTION سے)

∴ ط ب = ن ہ + ن ہ + ہ ح + ہ ح (کیونکہ ن ط = ن ہ اور ح ب = ہ ح)

∴ ط ب = ۲ (ن ہ + ہ ح)

∴ ط ب = ۲ ح ن (کیونکہ ح ن = ن ہ + ہ ح)

(باقی آئندہ شمارہ میں)

آج کل مسلم ممالک میں عالم اسلامی کے اتحاد اور علوم اسلامیہ میں انہماک و تحقیق کے جذبات روز افزوں ں، اور مسلم ممالک میں درخشندہ مستقبل کے بارے میں مسلمانوں کی دلچسپی روز بروز بڑھتی جا رہی ہے۔ تمام عالم سلامی ایک دفعہ پھر اسلامی شعائر اپنانے کے لئے بے چین ہو رہا ہے۔ گزشتہ مہینہ ملائیشیا کا ایک وفد اسی یہ کے تحت پاکستان کے دورے پر آیا تھا کہ بین الاسلامی تعلقات کو کس طرح استوار کیا جا سکے۔ وفد کے تان آنے کا مدعا یہ تھا کہ وہ عظیم اسلامی مملکت پاکستان کے بڑے بڑے اسلامی اداروں کی خدمات کا بائزہ لے تاکہ ملائیشیا میں ان تجربات سے استفادہ کیا جا سکے۔

پاکستان کے دوسرے تحقیقاتی مراکز کا معائنہ اور مختلف مکاتب فکر کے سکالرز سے تبادلہ خیال کرنے کے علاوہ یہ وفد ۳۰ جولائی ۱۹۷۰ء کو ادارہ تحقیقات اسلامی میں بھی تشریف لایا۔ یہ سہ رکنی وفد مندرجہ ذیل ممبروں پر مشتمل تھا:-

(۱) تن سری پروفیسر حاجی عبد الجلیل حسن - آپ مسلم کالج کولالمپور کے پرنسپل، مذہبی امور کی قومی کونسل کے رکن اور فتاوی کمیٹی کے چیرمین ہیں۔

۲ - جناب جسٹس تن سری عبد العزیز بن زین؛ صدر آل ملائیشیا مسلم ویلفیئر آرگنائزیشن، نیشنل کونسل برائے مذہبی امور اور مسلم کالج کونسل کولالمپور کے چیرمین۔

۳ - حاجی اسمٰعیل بن نیجنگ آرس سیکرٹری نیشنل کونسل برائے مذہبی امور مغربی ملائیشیا۔ وفد کے ساتھ پاکستان میں ملائیشیا کے ہائی کمشنر جناب محمد صوفی صاحب بھی تشریف لائے تھے۔

ادارہ کے ڈائرکٹر جناب صغیر حسن معصومی صاحب نے وفد کا بڑی گرم جوشی سے استقبال کیا۔ اور معزز مہمانوں کو ادارے کے اغراض و مقاصد سے متعارف کرایا۔ ادارے میں آج تک جو علمی و تحقیقی کام ہوئے

اور فی الحال زیرِ تکمیل تحقیقاتی کام بالخصوص ماسٹر پلان پر تفصیل سے روشنی ڈالی اور معزز مہمانوں کو بتایا کہ اس عظیم منصوبے کے تحت سکالرز کی مختلف جماعتیں کام کر رہی ہیں۔ ایک ٹیم عرب قبل از اسلام کے معاشیات پر کام کر رہی ہے۔ دوسری سیاسیات پر۔ ایک اور ٹیم اسلام کے سیاسی اور معاشی نظام پر کام کر رہی ہے۔ اسی طرح ایک ٹیم مسلمانوں کی اصلاحی تحریکوں پر کام کر رہی ہے۔ علاوہ ازیں اسلام دورِ حاضر میں" کے نام سے بھی ایک کتاب لکھی جا رہی ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی فقہ و قوانین سے متعلق کچھ نادر نسخے بھی ایڈٹ کئے جا رہے ہیں۔

وفد کے ممبر ادارے کے کام سے بہت متاثر ہوئے اور اُمید ظاہر کی کہ ملائیشیا میں بھی اسی قسم کا مفید تحقیقی کام ہونا چاہیئے۔ انھوں نے تجویز پیش کی کہ موجودہ مسائل کو اسلامی روشنی میں سمجھنے اور ان کا حل تلاش کرنے کے لیے پاکستان اور ملائیشیا کے درمیان ثقافتی و علمی ارتباط ہونا چاہیئے تاکہ دونوں ممالک کے مسلمان ایک دوسرے کو بہتر طور پر سمجھ سکیں اور اُن کے درمیان مزید تعاون جاری رہے۔

وفد نے یہ اُمید بھی ظاہر کی کہ ملائیشیا کے محققین یا تحقیقی کام کرنے والوں کو پاکستان کے علمی و تحقیقی اداروں سے زیادہ سے زیادہ استفادہ کے مواقع مہیا کئے جائیں۔ علاوہ ازیں دونوں ممالک کے درمیان کتب و رسائل کے تبادلہ سے بھی بڑی حد تک مشترکہ مسائل کے سلجھانے میں مدد حاصل کی جائے۔

بعد میں وفد کے ممبران کو ادارہ کے مختلف شعبے دکھائے گئے۔ اور آخر میں انہیں ادارہ کی لائبریری کا معائنہ کرایا گیا جو علوم اسلامیہ سے متعلق مستند و نایاب کتب پر مشتمل ہے۔ معزز مہمان لائبریری کے نوادر سے بہت محظوظ ہوئے۔ لائبریری کا معائنہ کرنے کے بعد معزز مہمانوں کو لائبریری کی فہرست" کا ایک نسخہ اور ادارے کی عربی، انگریزی مطبوعات کا ایک سیٹ پیش کیا گیا۔ وفد کے سربراہ نے لائبریری کو ملائیشی زبان میں قرآن مجید کے دس پارے پر مشتمل ایک جلد پیش کی۔ انہوں نے قرآن پاک کے چینی اور تھائی زبانوں کے ترجمے بھی بھیجنے کا وعدہ کیا۔

(محمد نذیر کاکاخیل)

ارۂ تحقیقاتِ اسلامی میں

حکومتِ سعودی عرب کے سفیر محترم کی تشریف آوری

اگست ۱۹۷۰ء کو پاکستان میں مملکتِ سعودیہ عربیہ کے سفیر عزت مآب جناب محمد العبداللہ
ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی میں تشریف لائے۔ ڈائرکٹر ادارہ جناب ڈاکٹر صغیر حسن معصومی صاحب
ہ کے فاضلین کے ساتھ موصوف کا استقبال کیا۔ بعدازاں معزز مہمان کو ادارہ کی
، اوراس کے اغراض و مقاصد سے متعلق تفصیلی معلومات سے باخبر کیا گیا۔ ادارہ میں
طور پر جو ماسٹر پلان[1] زیر تکمیل ہے اس کا تعارف کرایا گیا۔ اس کے علاوہ بعض محققین
دی طور پر شوریٰ، اسلامی ممالک کے عائلی قوانین کا تقابلی مطالعہ یا مسودات کی
تحقیق پر کام کر رہے ہیں۔ ان کے علمی کاموں کی افادیت پر بھی روشنی ڈالی گئی۔

ادارہ کے نظم و نسق سے متعلق معزز مہمان نے جو سوالات کئے، ڈائرکٹر صاحب نے
جوابات دیئے۔

بعدازاں موصوف ادارہ کی لائبریری میں تشریف لے گئے اور وہاں دینی و علمی کتب کا بیش بہا
، بکچھ کر بہت خوش ہوئے۔ بالخصوص نوادر و مخطوطات کے گرانقدر مجموعہ سے دیر تک
محظوظ ہوتے رہے۔

موصوف نے امید ظاہر کی کہ یہ ادارہ قدیم و جدید علوم و افکار کے درمیان حسین امتزاج کا باعث بنے گا اور اسلامی امت عامہ کو ترقی و روشنی سے ہمکنار کرے گا اور افر اسلامیہ الاعلیٰ [illegible] عظیم الشان دعوت کو سامنے رکھ کر دنیا میں اسلامی تہذیب و ثقافت کا بلند کرے گا۔

آخر میں معزز مہمان کی خدمت میں ادارہ کی مطبوعات کا ایک سٹ پیش کیا [illegible]
[illegible]

---

[1] اس کی تفصیل ملاحظہ کے وقت [illegible] میں پچھلے صفحات میں موجود ہے۔

(قسط ۱۴)

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارہ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

: محمد الفیس :

○ **مخطوط نمبر ۴۱** — **داخلہ نمبر ۳۷۸**

- نام کتاب: شرح الطیبہ — فن تجوید — آغاز تالیف [illegible]
- مصنف: احمد بن محمد بن محمد الجزری — کاتب محمد بن احمد الخفاجی
- سن تالیف: ۸۵۰ھ تقریبا — سن کتابت ۲۴ ذی قعدہ ۱۳۰۵ھ
- اوراق: ۱۹۵ — سطر فی صفحہ ۱۲
- سیاہی معمولی سیاہ متن سرخ رنگ — زبان عربی
- کاغذ قلمی دیسی ساختہ مصر۔

آغاز: بسم اللہ الرحمن الرحیم و بہ [illegible] و صلی اللہ علی سیدنا محمد و علی آلہ وصحبہ وسلم۔ قال محمد هو ابن الجزری [illegible]

علم القراءات و تجوید کے مشہور عالم شیخ شمس الدین محمد بن محمد الجزری المتوفی ۸۳۳ھ نے ۷۹۹ھ میں اپنی مشہور و معروف منظوم کتاب "طیبۃ النشر فی القراءات العشر" لکھی جو اپنے حرف ردیف کی وجہ سے الفیۃ الجزری کے نام سے مشہور ہے اور اسی کو منظومۃ الجزری بھی کہتے ہیں۔ یہ منظومہ فن قراءت کے مہمات متون میں شمار ہوتا ہے۔ اور [illegible] اور تجوید کے مدارس میں داخل نصاب ہے۔

طیبۃ النشر کی غیر معمولی مقبولیت کی وجہ سے یہ ہمیشہ سے درس و تدریس کے لئے مستعمل ہے۔ اور اسی وجہ سے اس کی مختلف زمانوں میں متعدد شروح لکھی گئیں۔ خود مصنف کے فرزند احمد بن محمد نے بھی اس کی شرح لکھی تھی ان کے علاوہ شیخ ابوالقاسم محمد النویری متوفی ۸۵۷ھ نے اس کی ایک شرح لکھی۔ اس کی کتاب کی ایک شرح بدرالدین حسن بن جعفر الاعرج متوفی ۹۹۳ھ نے بھی [illegible]

زیرِ نظر مخطوطہ مصنف کے فرزند ابوبکر احمد بن محمد بن محمد الجزری الشافعی المقری کی شرح نثر میں ہے جو
نے اپنے والد کے قصیدہ طیبۃ النشر پر لکھی ہے۔ احمد الجزری کا سن وفات تذکرہ کی کتابوں میں نہیں
اجی خلیفہ نے کشف الظنون میں تین مقامات پر ان کا ذکر کیا ہے۔ وہ تین مقامات یہ ہیں ۱ شرح
ۃ الجزریہ فی علم التجوید جس کا نام انہوں نے الحواشی المفہمہ رکھا ہے۔ دوسری جگہ طیبۃ النشر کی
ح کا ذکر کرتے ہوئے اور تیسری جگہ مقدمۃ الحدیث لابن الجزری کی شرح کا ذکر کرتے ہوئے
ہے۔

کشف الظنون کے اس بیان سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شیخ احمد بن الجزری نے اپنے والد
ان تینوں کتابوں کی شرحیں لکھیں۔ ان کا سن وفات اگرچہ تلاش بسیار کے باوجود نہیں مل سکا۔
تاہم اپنے والد کی وفات ۸۳۳ھ کے بعد تک زندہ رہے۔ اس طرح ان کا وفات کا زمانہ ۸۵۰ھ یا
اس کے قریب ہوگا۔

زیرِ نظر مخطوطہ کے سرورق پر صرف اتنا لکھا ہوا ہے۔ ھذا شرح الطیبہ لعلامۃ ابن الناظم
نفعنا اللہ بہ۔ اندر خطبہ کی کوئی عبارت درج نہیں ہے۔ جس کے ذریعے ہم شارح کے نام کا تعین
کر سکیں۔ ابن الناظم کے نام سے جو نحوی مشہور ہیں وہ محمد بن محمد بن عبداللہ المتوفی ۶۸۶ھ شارح الالفیہ
فی النحو ہیں۔ جو ساتویں صدی کے اواخر کے عالم ہیں۔ ظاہر ہے کہ یہ ابن الناظم النحوی، محمد بن محمد الجزری
المتوفی ۸۳۳ھ کے الفیہ کی شرح نہیں کر سکتے۔ اور یہ مخطوطہ طیبۃ النشر کی شرح ہے۔ آخر کے تین شعر یہ ہیں

وھھنا تم نظام الطیبۃ	الفیۃ سعدیۃ مھذبہ
بالروم من شعبان وسط سنۃ	تسع وتعین وسبع مأتہ
روایۃ بشرط المعتبر	وقالہ محمد ابن الجزری

سرورق پر جو عبارت ابن الناظم لکھی ہوئی ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ ابن الناظم کی الطیبۃ
کی شرح ہے۔ اگر یہ قیاس صحیح ہو تو اسے امام شمس الدین ابن الجزری ناظم الطیبۃ کے فرزند گرامی شیخ
احمد بن محمد ابن الجزری کی شرح سمجھنا چاہیئے جیسا کہ مذکور ہوا۔

نسخہ کے آخر میں حسب ذیل عبارتیں ملتی ہیں:

قال ناسخہ الفقیر الحقیر الراجی عفو ربہ الناجی محمد بن احمد الخفاجی، قدتم

هذا الکتاب بعون الملک الوهاب لیلة الاحد لاربعة وعشرین خلون من شهر القعدة الذی هو من شهور سنه ۱۳۰۵ الف وثلثمائة وخمسة من هجرة نبینا صلی اللہ علیه وسلم تسلیماً - آمین۔

نیز لکھا ہے:

قد بلغ هذا الکتاب مقابلة بحسب الامکان علی ید الفقیر حسن الجبرتی وغیرہ من الاخوان اصلح اللہ لی وله الحال والشان وذلک بملاحظة ملاذنا واستاذنا حائز الکمالات بحرها والآخذ من الجوزاء بنطاقها من الیه فی کل مهم اٰوی۔ العلامة الشیخ محمد بیومی المیناوی بلغه اللہ ما اراده ورزقه الحسنی وزیادة ووسع اللہ لنا فی حیاته لنسقی من قراءته - آمین۔

وصلی اللہ علی النبی الکریم سیدنا محمد وعلی آله وصحبه اجمعین قاله راجی العفو والمنن حسن الجبرتی عفا اللہ عنه فی ۲۷ ر القعدة ۱۳۰۵ھ

اس کتاب کے طبع ہونے کی کوئی اطلاع نہیں ہے۔ زیرِ نظر نسخہ عمدہ خط میں لکھا ہوا ہے، اور چونکہ منظومۃ الجزری کے مصنف کے بیٹے کی لکھی ہوئی شرح ہے، جو قریب ترین زمانہ کی اور نہایت قابلِ استناد ہے۔ اس لئے اس کی اشاعت نہایت مفید ثابت ہوگی۔

(مسلسل)

○ ○ ○

انتقاد کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے

انتقاد

رسالہ فیصلہ ہفت مسئلہ

اثر خامہ حاجی امداد اللہ مہاجر مکی، محکمہ اوقاف، مغربی پاکستان۔ لاہور

محکمۂ اوقاف کے نئے مشیر تعلیم و مطبوعات ڈاکٹر رشید احمد جالندھری ان معدودے چند اہل علم میں سے ہیں جنہوں نے علوم اسلامیہ کی تعلیم مشرقی مدارس میں حاصل کرنے کے بعد قاہرہ و مصر کے جامعات سے استفادہ کیا اور پھر انگلستان کے مستشرقین کی علمی مساعی اور تنقیدی افکار سے خاطر خواہ واقفیت حاصل کی۔ تعلیمی بے راہ روی کے باعث ہمارے ملک میں بعض قدیمی درس گاہوں کی افراتفری اور مغربی طرز کے شیدائیوں کی وجہ سے آجکل کے ارباب علم و بصیرت میں جو افتراق و تشتت کارفرما ہے اس کا انکار نہیں کیا جا سکتا۔ اہل غرض اپنی ہوا و ہوس کے اتباع میں الگ فتنہ و فساد کے موجب بنے۔ آج بھی ایسے لوگ اپنی کج فکری اور افترا پردازی جیسی صلاحیتوں سے کام لے کر 'خدمتِ اسلام' اور 'خدمتِ دین' کے پرشکوہ اصطلاحوں کے اظہار سے شب و روز موجودہ فضا کو مسموم کرنے میں کوشاں ہیں۔

ایسے پرآشوب زمانے میں محکمۂ اوقاف کی جانب سے رسالہ 'فیصلہ ہفت مسئلہ' کی اشاعت نہایت خوش آئند اور لائق ستائش ہے۔ اللہ تعالیٰ محکمہ اوقاف کو توفیق عطا کرے کہ ایسے رسائل لوگوں میں زیادہ سے زیادہ تعداد میں مفت تقسیم کرے اور اس قسم کے بنیادی موضوعات سے متعلق صحیح معلومات فراہم کر کے لوگوں کو حقیقتِ حال سے آگاہ کرے۔

بڑے افسوس کا مقام ہے کہ حضرت خاتم النبیین سید المرسلین صلی اللہ علیہ وسلم کی دینی تعلیمات اور اسلام سے بنائے ہوئے قرآنی احکام کو چودہ سو برس کی طویل مدت میں بعض اہلِ علم اور اساتذہ علومِ اسلامیہ کے انفرادی فہم و نگارش کے مطابق سمجھنے کی کوششوں میں غلو سے کام لیں اور دین مصطفوی 'علی صاحبہ الف تحیہ و روحی فداہ' کو اپنے اپنے خیالات و افکار کا پابند بنا لیں اور پھر آپس میں کچھ

خلاف رائے پر لعن طعن کر کے 'خسر الدنیا والآخرۃ' کے مصداق بن جائیں۔

برصغیر پاک و ہند میں خود حنفیوں میں بعض اہل علم حضرات اپنے اپنے مخصوص اعتقادات کے تحت مختلف جماعتوں کے بانی بن بیٹھے ہیں۔ یہ حقیقت ہے کہ اہل سنت والجماعت نیز اہل حدیث جو سب کے سب اصول میں متفق ہیں اور حضور شارع اسلام کے اپنے اپنے زعم میں سچے اور پکے پیرو کار ہیں، قرآن و سنت پر عمل پیرا ہیں، مگر محض اپنی اپنی علمی استعداد اور فہم و دانش کے مطابق وفوق کل ذی علم علیم بعض مباحات پر اصرار، یا بعض مستحبات کے ساتھ بے جا تشدد برتنے کی وجہ سے بعض نہایت مضر اور گمراہ کن خیالات کی نشر و اشاعت کو عین دین سمجھنے لگتے ہیں، اور عصبیت جاہلیہ کے مرتکب ہو جاتے ہیں۔ آج سارے اہل قبلہ نیز ارباب علم و بصیرت کا اس بات پر اتفاق ہے کہ اسلام کے نام لیوا آپس میں برابر ہیں اور بحکم حدیث نبویؐ اسلامی قانون کے مساوی طور پر مکلف ہیں، اور سوائے تقویٰ کے کوئی وجہ امتیاز و اختصاص ان میں نہیں۔

اس دور میں اعداءِ اسلام مسلمانوں میں تفرقے پیدا کرنے کی کوششوں میں مصروف ہیں اور علمی، فکری، ذہنی اور نفسیاتی طور پر ہر طرح سے ابتری پھیلانے میں ایڑی چوٹی کا زور لگا رہے ہیں اور خصوصاً یہود و نصارا اربوں روپے اور کثیر دولت بے دریغ صرف کر رہے ہیں تاکہ مسلمانوں کو اصل دین و احکام قرآن و سنت سے دور سے دور تر کر دیں اور ان کا شیرازہ فتنہ و فساد کا شکار ہو جائے اور سارے عالم پر بے خوف و ہراس اپنی برتری علی الدوام قائم رکھیں۔ ایسے نازک دور میں اگر ہم داخلی فساد میں مبتلا رہے تو پھر کسی طرح بین الاقوامی جد و جہد میں ہم مسلمانوں کا مستقبل روشن نہیں ہو سکتا اور کسی طرح اہل اسلام ترقی کے میدان میں سبقت نہیں لے جا سکتے۔

دریں حالات حضرت حاجی امداد اللہ مہاجر مکیؒ کے اس سنجیدہ علمی کارنامے کی نشر و اشاعت سے محکمہ اوقاف نے فی الواقع بڑی خدمت انجام دی ہے۔ اس رسالے میں حضرت حاجی رحمۃ اللہ علیہ نے مولود شریف، فاتحہ مروجہ، عرس، جماعت ثانیہ، غیر اللہ کو پکارنے اور امکان نظیر اور امکان کذب جیسے مسائل کی نہایت عمدہ توجیہ کی ہے، اور ان کے متعلق نہایت متعین اور مستند فیصلہ صادر فرمایا ہے۔ یہ مسائل وہ ہیں جن کے متعلق خود احناف کے علمی خانوادے اور متدین علمائے آپس میں بے حد الجھ گئے اور کٹ مرنے کو عین حنفیت اور دین داری سمجھتے رہے ہیں۔

پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے قول پاک " المسلم من سلم المسلمون من لسانہ ویدہ " (اسلام
تتبع وہ ہے جس کے ہاتھوں اور جس کی زبان سے اہل اسلام محفوظ اور بچے ہوئے رہیں) کو پس پشت ڈال
ذرہ ذرہ سی بات میں اختلافِ رائے کو موجبِ تکفیر و شر و فساد بنانا کسی عالمِ دین کے نزدیک رشد و
بیت نہیں سمجھا جا سکتا۔

اللہ کے پرستاروں اور اہلِ اسلام میں فرقہ و جماعت کے امتیاز کے بغیر صحیح اسلامی تعلیمات کی
ر و اشاعت ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد کے اوّلین مقاصد میں سے ہے اور اپنے ماہانہ جریدہ '
کر و نظر" کے ذریعہ نیز اپنی تحقیقی کتابوں، اُردو، انگریزی، ترجموں اور تشریحی تحریرات سے اس
یضے کی انجام دہی میں ہر آن کوشاں ہے۔ "فکر و نظر" کے مضامین اس بات کے شاہد عدل ہیں کہ ان سے
ی خدمات کے علاوہ اقتصادی، سیاسی، دینی اور مذہبی مسائل کے صحیح قرآنی اور اسلامی حل سے
م قارئین کو واقف بنانا اس کا مطمحِ نظر ہے۔

محکمہ اوقاف چونکہ امت کے سربرآوردہ اہل ثروت کی رقوم کی امانت کا حامل ہے اس لئے یہ
ید کی جاتی ہے کہ ایسے علمی رسالوں اور دینی مقالوں کی اشاعت میں زیادہ سے زیادہ دلچسپی لے تاکہ عام
علم مسلمانوں میں اتفاق، یکجہتی اور محبت و اخوت از سر نو تازہ ہو جائے۔

ملک کے مختلف اداروں کے رسائل و جرائد کی ترویج کے علاوہ محکمۂ اوقاف کے لئے یہ بھی
ن ہے کہ اپنے تربیت یافتہ خطیبوں کے ذریعہ مختلف کارخانوں، اسکولوں اور اداروں میں
قتاً فوقتاً ہفتہ میں ایک یا دو بار ایسی مجلسیں قائم کرے جن میں بعض مقالات پڑھے جائیں اور سامعین
سوال و استفسار کا موقعہ عطا کیا جائے تاکہ مذہبی نکتوں کی خاطر خواہ وضاحت کی جا سکے، ایسے
اکرے کی نشستوں سے لوگوں میں طلب صادق اور دینی باتوں سے واقفیت حاصل کرنے کا جذبہ
ا ہونے کا قوی امکان ہے۔ وما علینا الا البلاغ

(محمد صغیر حسن معصومی)

ادارۂ تحقیقات اسلامی

کی

دو نئی کتابیں

" کتاب النفس و الروح (عربی متن) "

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر ایمریٹس

نادر الوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے - یہ
حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول عامہ سے بحث کی گئی ہے -
حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا -
کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ
کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو
صغیر حسن معصومی پروفیسر ایمریٹس ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے -
یزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے -

صفحات -- ۲۲ قیمت پندرہ روپے

" کتاب الاموال "

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ/۸۳۶ء)

و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

کتاب امام ابو عبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح
اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں -

ب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں
اے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے
ے والی مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدمون
کیا ہے -

حصہ اول صفحات -- ۳۴۵ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات --- ۴۰۸ قیمت بارہ روپے

و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد (پاکستان)

لیتفقہوا فی الدین

ادارہ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد

سالانہ چندہ چھ روپے
فی پرچہ ساٹھ پیسے

جلد — ۸ | شعبان المعظم ۱۳۹۰ھ * اکتوبر ۱۹۷۰ء | شمارہ — ۴

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

نظرات

اپنے مسائل کو سنجیدگی سے نہ دیکھنا، حالات و متقضیات کا صحیح اندازہ نہ لگانا اور اصلاح احوال کے لئے برمحل اقدام نہ کرنا شیوۂ دانش مندی نہیں نہ اسلامی تعلیمات میں اس کے لئے کوئی جواز ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی حیاتِ طیبّہ اور اسوۂ حسنہ میں ہمیں جو معاملہ فہمی، مسلسل اصلاحی جدوجہد، حزم و احتیاط، پیش بینی و پیش بندی برمحل اقدام اور اتباع کلامِ الٰہی کی مثالیں ملتی ہیں، وہ صرف مواعظ و نصائح کا مواد ہی نہیں بلکہ امتِ مسلمہ اور اس کے لیڈروں کے لئے لائحۂ عمل بھی ہیں، ہمارے معاشرہ کا موجودہ بگاڑ اور عدمِ توازن اچانک گھڑی بھر میں رونما نہیں ہوا، یہ ہماری مسلسل غفلتوں اور پیہم حقائق سے بے اعتنائیوں کا نتیجہ ہے۔ وما اللہ بظلام للعبید۔

اسلام کا نام لینا اور اسلامی محبّت و مودت، اخوت و مواسات کا گلا گھونٹنا، کلمہ پڑھنا اور کلمہ پڑھنے والوں کی تکفیر کرنا، ایمان وعمل، علم و عقل پر بنیاد رکھنے والے دین کی پیروی کا ادعاء اور بے لیقینی کا یہ عالم کہ جن چیزوں پر ہمارا ایمان ہے انہیں زندگی کے کسی شعبہ میں عملاً کارفرما دیکھنے کے لئے کوئی کوشش نہ کرنا، کتاب اللہ پر ایمان لیکن دوسری کتابیں حرزِ جان، رسول اللہؐ سے محبت کا اقرار لیکن آپؐ کے اسوۂ حسنہ سے غفلت و فرار، مومنوں کے بھائی بھائی ہونے کا اعتراف لیکن ان کے دکھ سکھ میں شریک ہونے سے گریز، انھیں

اپنے برابر سمجھنے، ان کی تکالیف دُور کرنے اور ان کی حالت سدھارنے کی طرف توجہ نہ دینا، کیا یہی آئین وفاداری ہے؟ زبانی اقرار اور عملاً انکار نفاق کہلاتا ہے۔ یہ صورت اللہ کے ساتھ مذاق کرنے اور اسے فریب دینے کے مترادف ہے، ایسی قوموں کو اللہ کی طرف سے بدلہ ملنے میں تاخیر نہیں ہوتی، یہ سودا نقد ہے ہمیں بدلہ مل رہا ہے لیکن ہم ابھی تک اسے پہچاننے اور ماننے کے لئے تیار نہیں۔ کیا ہمارے معاشرہ سے اطمینان و سکون کا سلب ہو جانا، بھائی کا بھائی پر سے اعتماد اٹھ جانا، جمعیت کا شیرازہ ابتر ہو جانا، اتحاد و اتفاق کا ختم ہو جانا اور ہمارے اندر لادینی افکار و نظریات کا غلبہ ہمیں نت نئے دشمنوں کے حملوں کا خطرہ اللہ کے انعامات ہیں؟ کیا یہ وہی عذاب اور سزائیں نہیں جو اللہ تعالیٰ بے عمل منافق اقوام کو دیتا رہا ہے؟

ہم اپنی جانوں پر خواہ کتنا ہی ظلم کر چکے ہوں، اپنے ہاتھوں اپنی تباہیوں کا پورا سامان کیوں نہ کر چکے ہوں اور خود کو تباہی کے مہلک غار کے دہانہ پر کیوں نہ پہنچا چکے ہوں اللہ کی طرف رجوع اور اس کے احکامات کی طرف پلٹنا اور توبہ کرنا ہمیں یقین دلا رہے ہیں کہ ہمارا مرض لاعلاج نہیں۔ نومیدی کفر اور زوال علم و عرفان ہے۔ ہمارے لئے اصلاح کی طرف پہلا قدم "استہزاء باللہ" کو ترک کر دینا ہوگا۔ یہ صورت اس امر کی متقاضی ہوگی کہ ہم سنجیدگی سے اخلاص کے ساتھ دینی تعلیمات پر عمل پیرا ہو جائیں اور ان کی راہ میں حائل ہونے والے تمام اصنام و طواغیت کو ہٹا دیں، باطل کو زینت بخشنے والی تمام شیطانی قوتیں، جمعیت و مرکزیت کو ختم کرنے والے تمام مفادات اتفاق و اتحاد کی راہ روکنے والے تمام تعصّبات کو یکسر مٹا دیں۔ اللہ کی محبّت کو اتنا قوی کر لیں کہ ہر محبّت اس محبّت میں گم ہو جائے۔

جس طرح ہر مقصد کو حاصل کرنے کے لئے اس تک پہنچنے کے وسائل و اسباب ضروری ہیں۔ اللہ تک پہنچنے اور اس کے احکام دنیا میں نافذ کرنے کے لئے بھی وہ ذرائع اختیار کرنا لازمی ہیں جو اللہ نے بتائے ہیں، پورے معاشرہ کو اللہ تک پہنچانے کے لئے ہر مسلمان کو اسلامی بنیادی تعلیمات سے واقف کرنا، ان کے دلوں میں اللہ کی محبّت پیدا کر کے انہیں تقویٰ شعار بنانا شرط اوّل ہے

زبانِ عربی سامی زبانوں میں نہایت قدیم، اور عبرانی زبان کی طرح اپنے اندر بڑی وسعت رکھتی
، بلکہ عبرانی زبان تو صدیوں سے مردہ سمجھی جاتی رہی، عربی زبان تقریباً ہزاروں سال سے زندہ ہے،
تہ اس زبان کی شہرت اسلام کے ساتھ وابستہ رہی، اور عہدِ صحابہ سے لے کر صدیوں تک رودِ سندھ
ے ساحلِ اطلانتک تک اس کا راج رہا ۔ اسلام کے ساتھ جزیرۃ العرب سے یہ زبان شام، عراق،
سر اور شمالی افریقہ ہوتی ہوئی اقصائے مغرب اور اندلس اور پرتگال تک جا پہنچی، یورپ میں سندھ
ر ملتان تک اور پھر جزائر مالدیپ اور جنوبی ہند کے سواحل سے ہوتی ہوئی ملایا اور جزائر انڈونیشیا
ے پھیل گئی ۔ گو آج سواحل چین اور اسپین اور پرتگال میں عربی کا نام و نشان نہیں مگر عربوں کی
فت کے جابجا کھنڈرات اور اسلامی ثقافت کے آثار ان ممالک کے رہنے والوں کے عادات واطوا
، باقی ہیں :

تلک آثارنا تدل علینا ؛ فانظروا بعدنا إلی الآثار

ہ: یہ ہمارے نقوش ہیں جو ہمارا پتہ دیتے ہیں — ہمارے بعد ہمارے نقوش کو دیکھو)

عربی زبان کی خوبیاں جو بھی رہی ہوں، اس میں کوئی شک نہیں کہ اس زبان کی اہمیت قرآن
ِ کے نزول کے بعد ہی کچھ سمجھ میں آتی ہے ۔ اسلام کی تعلیمات کے لئے اس زبان کا انتخاب اس
ہ گیری کا کھلا ثبوت ہے، ایک عالم گیر مذہب کی تبلیغ ایک عالمگیر زبان ہی کے ذریعہ سے ہو سکتی
۔ ازل سے زبان عربی کی عالمگیریت مسلم ہو رہی تھی جس کا دنیا میں ظہور آج سے چودہ صدیوں پیشتر
ن حکیم کے نزول سے ہوا۔

اسلام سے پیشتر لاکھوں پیغمبر مبعوث ہوئے ۔ آسمانی کتابیں نازل ہوئیں مگر ان کی زبانیں اور تعلیمات

ید خاص قوم و ملک تک محدود رہے۔ چین کی یہ حالت آج تک ہے کہ اس کی ثقافت دیوار چین سے
رکر دنیا تک نہ پہنچ سکی۔ ہندوستان کی مقدس کتاب ایسی زبان میں تھی جس کو برہمنوں کے سوا دوسرے
ب بولنے اور سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے تھے۔ اس لئے اس کی شرحیں سنسکرت کے سوا دوسری
بان میں لکھی گئیں۔ یونانیوں کا فلسفہ اور یونانی کلچر دونوں، اس میں شک نہیں کہ یونان سے نکل کر
ظم ایشیا اور براعظم افریقہ کے ساحل تک پھیل گئے، مگر ان کی زبان کو فروغ حاصل نہ ہوا، رومیوں
یونانیوں کو زیر کیا تو براعظم یورپ پر تو چھائے رہے اور آج بھی وہاں ان کے روایات باقی ہیں، مگر
لم ایشیا اور افریقہ سے ان کا بھی بالکلیہ استیصال ہوگیا۔ ایرانیوں کو مانوی اور زرتشتی تہذیب و
افت پر ہزار افتخار ہو مگر یونانیوں اور رومیوں کے ہاتھوں ان کا کس بل نکل چکا تھا، اور عربوں کے
ے عجمی ہی کہلائے۔ کسریٰ کے دربار کا طنطنہ جو بھی رہا ہو، یہ حقیقت ہے کہ آج اس کے اوصاف و مدائح
یادہ تر عرب شعراء نابغہ، اعشیٰ، عدی بن زیدی کے اشعار و قصائد میں محفوظ ہیں اور قدیم ایرانی
بان میں کوئی قابل اعتبار تذکرہ محفوظ نہیں۔

رومیوں کی شکست کے ساتھ ساتھ شام، لبنان، فلسطین، مصر، لیبیا، تیونس، الجزائر اور
غرب تک فتوحات کے ساتھ ساتھ زبان و تہذیب عربی ہوگئی اور آج تک یہی زبان قائم ہے گو کہ
ہ اسلامی تہذیب بظاہر یورپ کی تہذیب سے بڑی حد تک بدل چکی ہے مگر عوام اور کم تعلیمیافتہ
بقوں میں اب بھی اسلامی تہذیب و ثقافت طرۂ امتیاز ہے جس سے اہل اسلام اور غیر مسلموں میں
ریق کی جا سکتی ہے اور ایک دوسرے سے پہچانے جا سکتے ہیں۔ آج ممالک اسلامیہ میں تہذیب نو
ے گرویدہ عیسائیوں اور یہودیوں سے اتنے مشابہ ہیں کہ آسانی سے اُن کو ایک دوسرے سے جدا نہیں
یا جا سکتا۔ قومی وحدت کا یہ شیرازہ آج ایسا بکھرا ہے کہ خود اسلامی قدریں بیکار اور مہمل نظر آرہی ہیں اور
ن اقدار کے نیست و نابود ہو جانیکی وجہ سے سارے عالم کے اہل اسلام ثانوی حیثیت سے زیادہ
ر و قیمت نہیں رکھتے۔ کسی قوم کو اپنی خصوصیتیں اور اپنی روایات ہی اس کی شخصیت کی بقاء کی ضمانت
بار اٹھا سکتی ہیں۔ اگر یہ خصائص و روایات بھی مستعار ہوں تو پھر ظاہر ہے ایسی قوم کی حیات دوسروں
رہین منت ہو کر رہ جاتی ہے اور بظاہر اس کی بقاء کی کوئی سبیل نہیں معلوم ہوتی۔ خدا ہی اس کا
حافظ و ناصر و نگہبان ہے۔ بالفاظ دیگر اگر عربی بولنے والے عربی قومیت کے سہارے جینا چاہتے ہیں

تو اس قومیت کا اللہ ہی والی ہے اور ایسی قومیت زیادہ دیر تک قائم نہیں رہ سکتی کیونکہ زبان کسی قوم کی ترقی و فلاح میں ممد و معاون تو بن سکتی ہے مگر حیات پھونک نہیں سکتی اور نہ چراغ سحری جیسی حیات و زندگی کو نشو و نما عطا کر سکتی ہے۔ بطور مثال آج انگریزی زبان سب سے زیادہ عالمگیر ہے اور انگریزوں کا سرمایۂ ادب بھی مالا مال ہے۔ مگر تقریباً دو ہی صدیوں میں انگریز قوم کا زور ٹوٹ چکا ہے، اور جن کے قلمرو میں کبھی سورج ڈوبتا نہ تھا، آج ان کا آفتاب ڈوبتا نظر آتا ہے۔ ریاست ہائے متحدہ امریکہ کی زبان انگریزی ہوتے ہوئے بھی ان کا اپنا وقار اور زور دنیا کی دوسری ترقی پذیر اقوام کے آگے گھٹتا ہی جا رہا ہے

غرض زبان خود کوئی اہمیت نہیں رکھتی۔ فکر اور اعلیٰ خیال کے اظہار سے زبان کی قیمت بڑھتی ہے۔ زبان عربی کی اہمیت ذاتی نہیں، اسلام سے پہلے اس زبان کو بولنے والے چند لاکھ نفوس سے زیادہ نہ تھے ان کی شاعری کا میدان بھی نہایت تنگ تھا، شعراء اور خطباء کے علاوہ زبان آوری کا دعویٰ کرنے والے شاذ و نادر ہی نظر آتے ہیں۔ اس زبان کے لکھنے پڑھنے کا رواج بھی بہت کم تھا، باوجودیکہ نصرانی اور یہود قبیلے صدیوں سے سرزمین عرب میں جا بجا موجود تھے۔ انجیل و توریت کا کوئی ترجمہ عربی زبان میں نہیں ملتا، نہ ایسے ترجمے کی کبھی ضرورت سمجھی گئی۔ عام بول چال کے سوا اس زبان کا استعمال تحریری طور پر بہت ہی نادر تھا، معمولی خط و کتابت کے علاوہ کسی ادبی تحریر کا آج تک سراغ نہ مل سکا۔ اور اقوام عرب قرآن حکیم کے سوا کوئی اور اولین تحریری، علمی و ادبی نمونہ پیش نہیں کر سکیں

آج سے چودہ صدی پیشتر خاتم الرسل سرورِ کائنات حضرت محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی الٰہی کے ذریعہ قرآن حکیم نازل ہوا اور اس کی اولین آیت پاک میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے لئے ارشاد خداوندی ہوا: اقرأ باسم ربک الذی خلق، خلق الانسان من علق، اقرأ و ربک الاکرم، الذی علم بالقلم، علم الانسان مالم یعلم یعنی اے محمد صلی اللہ علیہ وسلم اپنے پیدا کرنے والے پروردگار کے نام سے پڑھئے جس نے قلم سے علم سکھایا اور انسان کو وہ سارا کچھ سکھایا جس کو وہ نہیں جانتا تھا

اس آیت پاک میں اولین حکم قرأت یعنی پڑھنے کا نازل کیا گیا ہے اور علم کی ابتدا قلم یعنی زبان سے علموں کی اشاعت اور آیات کے کلمات کے ساتھ کی گئی ہے۔ پھر اللہ تعالیٰ نے اپنی خالقیت اور ربوبیت کے ذریعے اپنے نام کی عظمت کی طرف اشارہ کیا ہے۔ اور چونکہ سارے عالم میں انسان ہی وہ مخلوق [illegible] علم و فضیلت سے نوازا گیا ہے۔ اس لئے اس عظیم مرتبت اور ساری مخلوقات پر [illegible]

رتری جتانے والے انسان کی خلقت "پڑھنے کی چیز" کا اظہار قلم سے ہوتا ہے۔ اس لئے تعلیم بالقلم
کر سے اللہ باری تعالیٰ کی عظمت وبزرگی کا اعادہ کیا گیا ہے اور ساتھ ہی انسان کو علم کے زیور سے
ستہ کر کے اس کی اہمیت ووقار کا اظہار نہایت ہی اختصار کے ساتھ بڑی خوش اسلوبی سے کیا گیا ہے
اللہ بزرگ وبرتر نے قرآن پاک کے متعلق اتمام حجت کے لئے اس بات کا اعادہ بار بار کیا ہے کہ
ن کو اللہ تعالیٰ نے عربی زبان میں نازل کیا ہے۔ ایسی کتاب لوگوں کو دی جس کی آیتیں الگ الگ
ی گئی ہیں۔ عربی زبان میں قرآن ایسی قوم کے لئے ہے جو جانتے ہیں (کتابٌ فُصِّلت اٰیٰتُہٗ قراٰنًا
بیاً لقوم یعلمون: حٰمٓ السجدہ: ٣) ہم نے اس کتاب کو عربی قرآن بنایا تاکہ تم لوگ سمجھو (اِنا جعلنٰہ
اِنا عربیا لعلکم تعقلون، زخرف: ٣: یوسفؑ ١٢: ٢) کتاب ہدایت کو عربی قرآن بنایا جس میں
کجی نہیں ہے، تاکہ تم لوگ اللہ سے ڈرو۔ (قراٰنا عربیا غیر ذی عوجٍ لعلکم تتقون، الزمر ٣٩: ٢٨،
لف: ٢) یہ وحی ایسی زبان میں اتری جو عربی (ظاہر و باہر) ہے اور بیّن و واضح ہے (للسان عربی مبین)
یہ آخری آیت درحقیقت واضح کردیتی ہے کہ یہ آخری کتاب الٰہی عربی زبان میں اس لئے نازل کی گئی
ی زبان واضح صاف اور کھلی ہوئی ہے۔ دوسری ساری زبانیں ایسی نہیں ہیں۔ نیز آیات مذکورہ
سے یہ ثابت ہے زبان عربی ہی ایسی زبان ہے جس میں کوئی کجی اور پیچ نہیں۔ دوسرے الفاظ میں اگر
ی آیتیں کسی دوسری زبان میں ہوتیں تو اس میں پیچیدگی ہونے کی وجہ سے نہ صاف و ظاہر ہوتیں اور
سہولت سمجھ ہی میں آتیں۔ یوں تو اسلام کی بعض تعلیمات کو تمام اگلے پیغمبروں نے کم و بیش اپنی اپنی
وں تک پہنچایا اور توحید و رسالت کے متعلق لوگوں کے لئے عقائد کی وضاحت کی، مگر پیغمبر
الزماں کے لئے اسلام کی عالمگیر تعلیمات کو کمال تک پہنچایا گیا۔ پھر ان عالمگیر و کامل ترین تعلیمات کے لئے
زبان کا انتخاب عمل میں آنا خود اس بات کی دلیل ہے کہ یہ زبان بڑی فضیلت رکھتی ہے اور دنیا
ی زبانوں پر فوقیت رکھتی ہے۔

اسلام کو اپنا دین سمجھنے کے بعد عربی زبان کی اہمیت ہر طرح سے بڑھ جاتی ہے۔ اللہ تعالیٰ کا کلام عربی
ن میں ہے، حضور روحی فداہ صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان عربی تھی، آپؐ کے اقوال مکرمہ اور آپؐ کے
ل مقدسہ کی وضاحت عربی زبان میں ہے اہل جنّت کی زبان عربی، اور موت کے بعد، لوگوں کی عام
عربی ہوگی جیسا کہ قرآن پاک کی آیتیں اس بارے میں واضح طور پر صراحت کرتی ہیں۔ پھر

عربی زبان سے محبت کیوں نہ کی جائے؟ اور اس کی عظمت و برتری مسلمانوں کے دلوں میں کیوں
ہو؟ ایک سچے مسلمان کی شناخت یہ ہے کہ دوسرے مسلمان کو دیکھتے ہی "السلام علیکم" کہے اور حال
کہنے سننے کے بعد "الحمدللہ" کہے، اور رخصت ہو تو بھی "السلام علیکم" کہے۔ غرض مسلمان کا
ملکیہ عربی ہے، اور عربی جملے ہی سے اس کی گفتگو کا آغاز اور انتہا ہیں فالحمدللہ ثم الحمدللہ!
سامی زبانوں میں عبرانی اور عربی دونوں زبانیں نہایت قدیم ہیں۔ عبرانی تو مردہ ہو چکی، البتہ یہودیوں
سے نئی عبرانی کا نام سننے میں آرہا ہے ورنہ سنسکرت کی طرح صرف گنتی کے چند حلقوں میں پڑھی
تھی۔ انجیل توریت اور زبور تو صرف انگریزی یا اور کسی زبان میں ترجمے میں پڑھی جاتی ہیں کہ اصل عبرانی
ثانی مفقود ہے، اور آج اس کی اصل زبان کی تعیین بھی بہت مشکل ہے۔ بہرکیف، عبرانی میں بائیس
ف ہجا ہیں (ابجد ہوز حطی، کلمن، سعفص، قرشت) اور عربی زبان میں چھ حروف کا اضافہ ملتا ہے
ثخذ ضظغ)۔ پھر قدما نے عربی حروف ہجا کو نہایت عمدہ ترتیب بخشی۔ مماثل حروف کو یکجا کیا۔ صرف و
کے قواعد کے ساتھ ساتھ فصاحت و بلاغت کی تشریح و توضیح کی، معانی، بیان، حقیقت و مجاز،
عارہ، کنایہ، جناس، تشبیہ، فصل و وصل، لغات و امثال سب کی تدوین نہایت علمی طریقے سے
طور پر کی۔ ہجا، املا، رسم خط، حسن ادا، قرارت، الفاظ کی صحت و تحسین غرض ہر فن کو مستقبل طور
رتب کیا۔ اور علمی تشریح و تدوین کے ساتھ بڑی ترقی دی۔

ان علوم کی تدوین کے ساتھ ساتھ وحی الٰہی کی تحلیل و تجزیہ میں غور و خوض کرنے لگے۔ نزول آیات
بیان بین کے ساتھ اوقات نزول، مقام نزول، اور ان مواقع سے بھی معرفت حاصل کی جب یہ
یں نازل ہوئیں۔ پھر الفاظ کے معانی اور مفہوم کی تشریح کی طرف توجہ کی۔ اس طرح واقعات و
ایات، نیز احکام و شرائع کی تفصیل کی تدوین کی ضرورت پیش آئی۔ پھر راویوں کے حالات واخلاق،
کے ناموں اور شخصی حالات، مختلف صحابہ کی زندگی کے تفصیلات و تشریحات بذاتہا خود علوم
شکل اختیار کرنے لگے، اور دیکھتے دیکھتے علم الحدیث، علم التفسیر، علم الرجال، علم الفقہ، اصول حدیث،
ول تفسیر، اصول فقہ، اصول روایت و درایت، علم اللغۃ، علم اشتقاق اللغۃ، علم التاریخ وغیرہ
رے علوم آہستہ آہستہ مدوّن ہو گئے۔ پھر اجنبی اقوام سے ملنے کے بعد ان کے افکار و علوم کا اثر
طرح عام ہونے لگا کہ دوسری اقوام کے علوم کی تحصیل کے بعد ان کی تشریح و تفصیل اسلامی طرز

ے، اور عربی زبان کو دو تین صدیوں کے اندر ایسی ثقافتی اور علمی زبان بنا دیا کہ دوسری اقوام
وت رہ گئیں ۔ دیکھتے دیکھتے یہود و نصاریٰ، ایرانی، مصری اور ترکی و ہندی سب کے سب زبان
نی علمی جولانی دکھانے لگے ۔ یونانی فلسفہ، سائنس، طب و جراحت اور سارے علوم عربی میں منتقل
ا ور بقراط، فیثا غورس، افلاطون، ارسطو، جالینوس اور بطلیموس وغیرہ کے بعض رسائل آج صرف
یں باقی رہ گئے ہیں اور اصل یونانی نصوص امتداد زمانہ کی نذر ہو گئے ۔ یونانیوں کا علمی سرمایہ
اور انطاکیہ کے راستہ سے عربی میں منتقل ہو گیا اور پھر صیقلہ، اطالیہ، تھریس اور اسپین کے ذریعہ
رمایہ دوبارہ یونان اور ممالک یورپ میں جا پہنچا، اور اس طرح یورپ میں ذہنی انقلاب رونما ہوا
روح اور حواشی نے اہل یورپ کے ذہنی قوی کو زندگی عطا کی، اور دیکھتے دیکھتے علوم و سائنس کا فروغ
وز بڑھتا گیا ۔

ن صداقت پسند یورپین محققین کا بیان ہے: "اسلام نے حقیقت میں یورپ کے اقوام کی بربریت
ٹمیری، اور آج کی مغربی تہذیب و ثقافت سے بدل دیا ۔ یورپین اقوام صحت و صفائی کا بالکل خیال
ے تھے، جسمانی گندگی کے ساتھ ذہنی کثافت بھی رکھتے تھے ۔ اندھیرے غاروں میں رہتے تھے، ساگ
رح طرح کے بیج، درختوں کی چھال، پودوں کی جڑیں ابال کر کھاتے تھے، جانوروں کی پوستینیں، غیر
ںسدہ کھالیں، اپنے لباس کے لئے استعمال کرتے تھے اور دنیا بھر کے افسانوں اور خرافات پر ایمان
۔ جب جنوب مغرب سے اسلام کی روشنی پہنچی تو یہ بالکل بدل گئے (Draper : Intellectual
Development of Eu ۔ زراعت، کھیتی باڑی، معاشرتی رفاہ عام کے کام، اقتصادی اصول، فنون و
ے، تفریحی زندگی کے طور طریقے سب کچھ انہوں نے مسلمانوں سے سیکھے ۔ یورپ کا مؤرخ لکھتا ہے: پیرا ون
ین میں ایشیا کی ساری لطافتیں اور عیش و عشرت کے سامان لائے اور کوئی قوم زیب و زینت،
نوں کی آرائش میں اندلسی عرب سے کبھی آگے بڑھ نہیں سکتی ۔"

ربی زبانوں میں آج بھی عربی الفاظ اس طرح مستعمل ہیں کہ ان کی عربیت صاف طور پر نمایاں ہے:
ے ایڈمیرل (ADMIRAL)، امیر الامراء کی لاطینی شکل (AMMIRATUS AMMIRATORUM)
ن سے محلات کی تزئین کے لئے لفظ عربسک ARABESQUE وغیرہ بے شمار شہادتیں موجود ہیں۔
سیوں، انگریزوں اور دوسرے یورپین اقوام سے بیشتر عربی بولنے والے قدیم قبائل کی جنوبی امریکا کے

شوار گذار علاقوں میں موجودگی اس بات کا پتہ دیتی ہے کہ امریکہ کی دریافت میں کس کو اوّلیت حاصل رہی ہے؟

اٹھارہویں صدی کے اواخر تک ممالک یورپ خصوصاً جرمنی کی یونیورسٹیوں میں الشیخ الرئیس ابن سینا اور ابوبکر رازی کی کتابیں تجربی اور طبی علوم میں داخلِ درس رہیں، اور انہیں اسلامی تجربی معلومات کی بنا پر جرمن سائنس دان دنیا بھر میں شہرت کے میدان میں سب سے پیش پیش رہے۔

مسلمانوں کے تجربی علوم کے مطالعے سے متاثر ہوکر مستشرقین کو اپنے دینی عقائد و رسوم مضحکہ خیز معلوم ہونے لگے، اور انہیں ان کی معقول تاویلات بیان کرنے کی ضرورت پڑی، اپنی دینی تعلیمات کے تحفظ کے لئے انہوں نے علوم اسلامیہ پر اس طرح تبصرہ کرنا شروع کیا کہ ان کی معقولیت میں شک و شبہ پیدا ہو، تاکہ غیر مسلم نوجوان طلبا میں اسلام کی خوبیوں کا اثر نہ ہونے پائے۔ گولڈ زیہر، نولڈیکے، ہورگرونیئے وغیرہ نے قرآنی نصوص کو غیر مربوط مضامین کے لحاظ سے غیر منظم اور مکررات سے پر قرار دیا۔ حدیثوں کو غیر معتبر اور وضع و انتساب کا نتیجہ قرار دیا۔ اسپرنگر، ولیم میور، مارگولیتھ، برگ سترلیسر وغیرہ نے سیرت رسول پر کتابیں لکھیں جن میں شق صدر، وحی، معراج وغیرہ کی عقلی توجیہ پیش کی۔ اور قرآنی آیات کو یہود، نصاریٰ اور صابئین سے اخذ کئے ہوئے معلومات کا مجموعہ قرار دیا، ہالینڈ کی حکومت نے یورپین مستشرقین کے لکھے ہوئے مقالات کا مجموعہ دائرۃ المعارف الاسلامیہ انسائکلوپیڈیا آف اسلام، کے نام سے چار ضخیم جلدوں میں شایع کیا، جس میں بعض غیر اہم تاریخی و سوانح حیات کے سوا سارے فقہی، دینی اور عقاید سے تعلق رکھنے والے مضامین عیسائی اور یہودی مستشرقین کے لکھے ہوئے ہیں پروفیسر گب کی سرکردگی میں حال ہی میں اس انسائکلوپیڈیا کی تلخیص ایک جلد میں شائع کی گئی ہے جس میں صرف دینی تعلیمات اسلام اور مختلف اسلامی فرقوں پر مقالات شائع کئے گئے ہیں جو اکثر و بیشتر غیر مسلم مستشرقین کی تحریر کردہ ہیں اور جن میں سابق انسائکلوپیڈیا کے متعلقہ مقالات تصحیح و ترمیم کے بعد شائع کئے گئے ہیں، بعض اسلامی ممالک کی یونیورسٹیوں میں انگریزی زبان تعلیم ہونے کی وجہ سے اسلامی علوم و روایات اور ثقافت و تاریخ کی تعلیم انہیں مستشرقین کی لکھی ہوئی کتابوں کے ذریعہ ہو رہی ہے۔ جس سے ناپختہ کار، اور ناآزمودہ و نوآموز نوجوانانِ اسلام میں اسلامی قوانین و تعلیمات کے خلاف جذبات نشو و نما پا رہے ہیں ؎

اور یہ اہل کلیسا کا نظام تعلیم ایک سازش ہے فقط دین و مروّت کے خلاف (اقبالؔ)

آج پیروانِ اسلام کو اگر کچھ بھی اس بات کا احساس ہے کہ یہ ہمارا دینی فریضہ ہے کہ اسلام کی صحیح تعلیمات کو محفوظ رکھیں، اور صحیح اسلامی احکام و روایات لوگوں تک پہنچائیں، اور اپنے نوجوانوں کو جادۂ مستقیم سے

نہ جانے دیں، تو صرف یہی ایک طریقہ ہے کہ زبان عربی یعنی قرآن حکیم کی زبان کو خود سمجھیں اور اپنے اباواجداد بزرگانِ دین واسلاف کے کارناموں کو زندہ کریں، ان کی تعلیم واشاعت عام کریں اور دشمنانِ اسلام کی تخریبی اعی کو کامیاب نہ ہونے دیں۔

بیسویں صدی کے آغاز سے مسلمان مفکرین اہل اسلام کے زوال کے اسباب پر خامہ فرسائی کر رہے ہیں مگر ِ قلمی نوحہ خوانی سے قوم وملت اور ملک وحکومت کا تحفظ نہیں ہو سکتا۔ زبانی نعلّی ولفّاظی قوموں مقدیریں نہیں بناتیں! قومی اور ملّی تحفّظ کے لئے تو کردار واخلاق کی درستگی اوّلین شرط ہے۔ مغربی ثقافت کی یداور غیر ملکی امداد کے وسیلے سے ایک قوم ایک حد تک ترقی کر سکتی ہے مگر یہ ترقی درحقیقت ان اقوام کی ، جن کے اتباع میں ہم سرشار ہو رہے ہیں ؎

زندہ کر سکتی ہے ایران وعرب کو کیونکر
یہ فرنگی مدنیت کہ جو ہے خود لبِ گور

ہماری ترقی اور خوش حالی تو اسی وقت سمجھی جائے گی جب کہ ہم تقلید کرنے کی جگہ دوسروں کے مقتدا اور امام ، جائیں اور اپنی کھوئی ہوئی عظمت کو دوبارہ حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کریں۔ آج ہمیں اس کے سوا کوئی سرا طریقِ کار نظر نہیں آتا کہ قرآن حکیم کو اپنا لائحۂ عمل بنائیں۔ اور اس کی زبان کو اپنائیں، اور اس کے ئے ہوئے اصولوں کی قیادت میں قوائے عالم کو تسخیر کریں۔ اگر ہماری نیت صاف وخالص ہے تو کیا عجب ایک بار پھر قرآن پاک کی زبان عالمگیر قوم کی عالمگیر زبان بن جائے اور چار دانگِ عالم میں زبانِ عربی ہی تقدم ی، ثقافت وسیادت اور کامرانی وکامیابی کی زبان بن جائے۔ اس طرح اگر ہم اپنے اذعان ویقین کو دوبارہ م بنالیں تو پھر علوم وفنون کی تسخیر ہمارا مطمحِ نظر ہو، اور کوشش واجتہاد اپنا دین وایمان، اور صرف اپنے ن وایمان ہی کو نہ بچالیں بلکہ تکمیلِ دین بھی ہو جائے اور اتمامِ نعمت بھی۔ علامہ اقبال مرحوم نے حالات کا ہے جائزہ لیا تھا، فرماتے ہیں ؎

قوتِ افرنگ از علم وفن است — از ہمیں آتش چراغش روشن است
حکمت از قطع وبریدِ جامہ نیست — مانعِ علم وہنر عمامہ نیست

یورپ کی قوت علم وفن سے ہے، اسی آگ سے اس کا چراغ روشن ہے۔ کپڑے کے قطع وبرید کو حکمت نہیں کہتے لم وہنر سے مانع عمامہ نہیں ہے)۔

(باقی صـ۲۶۸ پر)

جدید مصلحین کی فکری خصوصیات

مظہرالدّین صدّیقی ☆ ترجمہ : نعیمہ نور، ایم۔اے، ایم۔ایس سی

مسلمانوں کی متجدّدانہ فکر کی خصوصیات پر بحث کرنے سے پہلے ہم تجدّد پسندی کے عام مفہوم کے متعلق کچھ عرض کریں گے۔ قرونِ وسطیٰ کے نظام کے برعکس جدید خیالات و عقائد میں عقل و استدلال کو فوقیت حاصل ہے عقل و فہم سے عاری کسی طاقت و اقتدار کے لئے موجودہ دور میں کوئی گنجائش نہیں۔ قرونِ وسطیٰ کا انسان طاقت و اقتدار کے زیرِ اثر تھا وہ اسی طاقت کی بنیاد پر بہت سی باتوں کو بلا دلیل و حجت تسلیم کر لیتا تھا جس سے اس کا دائرہ استدلال محدود ہو گیا۔ اس کے برخلاف جدید انسان بڑی سے بڑی طاقت کے احکامات کو خواہ وہ سیاسی ہوں یا مذہبی اس وقت تک قبول نہیں کرتا جب تک اس کا ذہن اور عقل ان احکامات کو صحیح تسلیم نہ کر لے۔ زمانہ جدید میں معقول استدلالی تنقید سے علم کی نئی راہیں روشن ہوئیں جو اب تک تاریک تھیں اور انسانی علم میں اضافہ کے ساتھ نئے نظریات مثلاً 'عام افادیت کا اصول' (UTILITARIANISM) اور نظریہ ارتقا (EVOLUTIONISM) نے فروغ پایا۔ ازمنہ وسطیٰ کا انسان ہر چیز کے متعلق ایک غیر متحرک نظریہ رکھتا تھا جبکہ دورِ جدید کے انسان کی نظر میں ہر چیز ترقی پذیر ہے۔ ہر چیز کی ابتدا معلوم کرنے کی کوشش کی جاتی ہے اور یہ ایک تسلیم شدہ امر ہے کہ کسی چیز کی ابتدا دریافت کر لینا اس کی حقیقت کو پا لینے کے برابر ہے۔ اسی اصول نے تاریخی نظریہ کو جنم دیا اور قدیم تاریخ میں تحقیقات ہوئیں۔

نظریہ ارتقا کی ایک اور پیداوار نظریہ ترقی ہے۔ عقل و استدلال کی طرح ترقی بھی جدید انسان کا ایمان ہے، چنانچہ باوجود رکاوٹوں اور عارضی ناکامیوں کے انسان ترقی کی منازل طے کرتا رہے گا۔ وقت کی گردش کو پیچھے نہیں موڑا جا سکتا اس لئے ماضی کو بحال کرنے کا خواب دیکھنا بیکار ہے مستقبل ماضی سے زیادہ اہم ہے۔ اچھائی اور برائی کو بھی ترقی کے ترازو میں تولا جاتا ہے یعنی ترقی کی راہ میں رکاوٹ بننے والی ہر چیز بری اور ترقی میں مدد دینے والی ہر چیز اچھی مانی جاتی ہے۔ پس مذہب بھی اسی بنیاد پر پرکھا جاتا ہے۔

طرزِ جدید کا ایک اہم پہلو سماجی تبدیلی کی تیز رفتاری ہے اگرچہ یہ سچ ہے کہ قرونِ وسطیٰ میں بھی تبدیلیاں [illegible]
[illegible] تبدیلیوں کی رفتار اس قدر سست تھی کہ انسان نے برسہا برس سے اپنے طرزِ زندگی اور عقائد میں [illegible]

لو اپنا لیا۔ لیکن صنعتی انقلاب انسانی زندگی میں اچانک اور عظیم ترین تبدیلیاں لایا جس نے انسان کے سوچ
اویوں کو بھی بدل ڈالا۔ خاندانی زندگی، صنعتی تعلقات، نظام زراعت، قانونی ڈھانچہ، سیاسی نظام۔
پہلو پر یہ تبدیلیاں اثر انداز ہوئیں، جس کے نتیجے میں ایک نئی ذہنی فضا نے جنم لیا جس میں زمان و مکان کی
ائین بنائے گئے۔ زندگی کا پرانا استحکام ختم ہوگیا۔ نئے حالات زندگی کو منظم کرنے کے لئے ہر ملک میں نئی قانون
ئے۔ نئے معاشرتی تجربات ہوئے اور معاشرے کو نئے خطوط پر منظم کرنے کے لئے نئے قوانین نافذ کئے گئے۔ یہ سب
کے انسان کے لئے ایک انوکھے خیال کے مترادف ہیں چونکہ اس کے نظریہ کے مطابق معاشرہ مقررہ مقدس
وان تھا۔

لکوں پر مغربی اقتدار کی وجہ سے مسلمان دنیا میں یہ تمام نئے خیالات اور سماجی قوتیں ظہور پذیر ہوئیں۔ ۱۷۷۴ء
کو روس کی توہین آمیز شرائط قبول کرتے ہوئے بہت سے علاقوں سے دستبردار ہونا پڑا۔ ۱۷۵۷ء میں جنگ پلاسی
ل انگریزوں کے قبضے میں آگیا۔ ۱۷۹۸ء میں نپولین نے مصر فتح کیا۔ ۱۸۵۷ء میں برصغیر ہند و پاک میں انگریزی ع
م واقعات نے مسلمان دنیا میں نئے مسائل کھڑے کئے۔ اس کے علاوہ مسلمانوں میں اپنی فوجی و سیاسی کمزوری
اختیار کر گیا۔ مغربی طاقتوں کے ہاتھوں مسلسل شکستوں کا ترکی پر یہ ردِ عمل ہوا کہ اُس نے تعلیمی اور فوجی
سلسلہ شروع کیا تاکہ اپنے سیاسی و سماجی نظام کو بحال کر سکے۔ جو مسلمان ریاستیں بلاواسطہ مغربی طاقتوں
وہاں نہ صرف فوجی و تعلیمی اصلاحات بلکہ سیاسی و قانونی نظام میں بھی بے پناہ تبدیلیاں رونما ہوئیں۔
یمنہ وسطی کے مسلمان کی زندگی کا تمام ڈھانچہ ایک نئے نظام میں تبدیل ہوگیا۔ اِن حالات میں مزید اضافہ
کی اسلام پر شدید نکتہ چینیوں اور عیسائی کنیسہ کی مشنری سرگرمیوں نے کیا۔ مشن اسکولوں کے قیام اور
کے ذریعے مسلمانوں کو عیسائیت قبول کرنے کی ترغیب دی گئی۔ اِن حالات میں عالم اسلام کے مفکر اور مصلح
ہوں نے نہ صرف اسلام کو جارحانہ تنقید سے بچانے کی کوشش کی بلکہ مسلمانوں کو نئے اندازِ غور و فکر اپنانے کا
فکروں نے یورپ میں لوتھر (LUTHER) کے زیر اثر پروٹسٹنٹ تحریک کے خطوط پر مسلمانوں کے لئے تحریک
ت محسوس کی مثلاً جمال الدین افغانی (۱۸۳۹ء۔ ۱۸۹۷ء) نے خیال ظاہر کیا کہ مسلمانوں کی بیداری کیلئے
ی تحریک کی ضرورت ہے کیونکہ افغانی کے خیال میں مغربی بیداری کی بنیادی وجہ اصلاح مذہب کی تحریک تھی جو
ع کی تھی۔ مسلمانوں میں اس تحریک کے شروع کرنے کا مقصد اُن خیالات کا انسداد کرنا تھا جن کا تعلق مذہبی
ریعت کے احکام سے ہے لیکن جو اصلی اور بنیادی نظریات و احکامات کی مسخ شدہ شکل میں رائج ہیں مثلاً

ضا و قدر کا مسئلہ ــــ اس مسئلہ کی رُو سے انسان کو دنیوی جاہ و حشمت اور خوشی حاصل کرنے کی کوشش نہیں
نی چاہیئے۔ مزید برآں اس نظریہ پر عقیدہ رکھنے والے غلامی و ذلّت سے نجات حاصل کرنے کی بھی کوشش نہیں کرتے۔
غانی نے مزید بتایا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ان چند احادیث کا غلط مطلب نکالا گیا ہے جن کا تعلق اس دنیا کے
تمے اور آخری زمانہ کی بدکاریوں سے ہے جس کے نتیجے میں ہم اس دنیا میں کامیابی حاصل کرنے اور اپنی اصلاحی کوششوں
سے مایوس ہو جاتے ہیں چنانچہ یہ ازحد ضروری ہے کہ مسلمانوں کو اسلام کے صرف صحیح اور اصلی نظریات سے روشناس
رایا جائے۔ اسی طرح یہ بھی ضروری ہے کہ ہم اپنی پرانی سائنس پر نظرِ ثانی کریں اور جدید تعلیمیافتہ طبقہ کے لئے نئی کتابیں لکھیں
برٹ حورانی کے خیال میں افغانی کو یقین تھا کہ یورپ میں اصلاحی مذہب کی طرح اسلام میں بھی اصلاح مذہب کی تحریک پیدا
دنا باقی تھا اسلام کو ایک لوتھر کی ضرورت ہے یہ افغانی کا پسندیدہ موضوع تھا اور شاید وہ اپنے آپ کو ایک لوتھر کی حیثیت
یں دیکھتا تھا"

اگرچہ مصری مصلح محمد عبدہ (۱۸۴۹ء - ۱۹۰۵ء) نے مسلمانوں کے لئے اس قسم کی تحریکِ اصلاح کے بارے میں وضاحت
سے کچھ نہیں کہا لیکن انہوں نے پروٹسٹنٹ تحریک اصلاح کو جس انداز میں سراہا اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ انہیں بھی مسا
اسلام کے لئے اس قسم کی تحریک کی ضرورت کا احساس تھا۔ رسالۃ التوحید میں عبدہ لکھتے ہیں " مغرب میں ایک گروہ نے [illegible]

[illegible]

عادات پر استدلالی اور افادی نکتہ نظر سے بحث کرتا تھا لیکن جلد ہی سرسید کو احساس ہو گیا کہ مذہبی مسائل کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ اس کی وجہ سرسید نے یہ بتائی کہ مسلمانوں کی رسومات اور معاشرتی آداب کا مذہب سے اس قدر گہرا تعلق ہے کہ مذہبی جھگڑے پیدا کئے بغیر کوئی اہم معاشرتی اصلاح کرنا ناممکن ہے۔ مثلاً جب کسی رسم کے خاتمے کی کوشش کی جاتی ہے تو لوگ یہ جواز پیش کرتے ہیں کہ اس رسم کا اجرا نہیں دوسری دنیا میں ضرور ملے گا بالکل اسی طرح اگر ان سے کوئی نئی چیز سیکھنے کو کہا جائے تو وہ اسے مذہبی لحاظ سے ممنوع قرار دیتے ہیں۔ غرض یہ کہ مذہبی مسائل پر بحث کرنا ضروری ہو گیا اور پھر جب کوئی معمولی نکتہ زیر بحث آتا ہے تو وہ اہم مذہبی اصولوں پر بحث کا باعث بنتا ہے چنانچہ ہمیں فقہ، اصول فقہ، حدیث اور اصولِ تفسیر پر بحث کرنی پڑتی ہے" حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان کو صرف ایک STEELE یا ADDISON کی ضرورت ہی نہیں بلکہ بنیادی طور پر ایک لوتھر کی بھی ضرورت ہے "

سرسید کے ان بیانات سے ظاہر ہوتا ہے کہ ان کی کوششوں کا مقصد بھی دین کی سادگی کو بحال کرنا تھا۔ بہت سے اعمال وعقائد میں اسلام انسان کو سوچنے اور اپنی سمجھ کے مطابق عمل کرنے کی مکمل آزادی دیتا ہے لیکن ان کو غلط مذہبی رنگ دیا گیا۔ سرسید اسلام کو ایسے تمام لایعنی عقائد سے پاک کرنا چاہتے تھے۔ اس سلسلے میں سرسید نے اس حقیقت کی طرف اشارہ کیا کہ ہندوستان میں اہل سنّت و جماعت کی اکثریت کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ان میں سے ایک یہودیوں کی طرح ہے جب کہ دوسرا رومن کیتھولک سے مشابہ ہے۔ پہلے میں وہابی اور دوسرے میں بدعتی شامل ہیں۔ وہابیوں کی حالت یہودی علماء جیسی ہے وہ اس قدر متعصب اور سخت دل ہیں کہ باطنی نیکی کی کوئی گنجائش نہیں رہتی۔ دوسرا گروہ کچھ باطنی نیکیوں کا حامل ہے وہ باقاعدگی سے اپنے آباؤ اجداد کی رسومات کو پورا کرتا ہے۔ یہ لوگ بدعات کو اپنانے کے اس قدر عادی ہیں کہ رومن کیتھولک کو بھی نیچا دکھا دیا" لیکن یہ چیزیں ہمارے راستے کی رکاوٹ ہیں۔ کیونکہ ہم یہودیت اور رومن کیتھولک عقائد دونوں کا اس حد تک انسداد کرنا چاہتے ہیں جہاں تک رفتہ رفتہ مسلمان ان سے اثر پذیر ہوئے اور یقین رکھتے ہیں کہ سچے اور خالص اسلام کے بغیر کچھ حاصل کرنا ناممکن ہے۔ سرسید کی تصانیف سے یہ معلوم نہیں ہوتا کہ ان کا اپنا خالص اسلام کا نظریہ کیا تھا جسے وہ بحال کرنا چاہتے تھے۔ ان کی چند تصانیف اور حالی کی بعض تحریروں سے یہ نتیجہ نکالا جاتا ہے کہ سرسید نے اپنے مذہب اور تمام زوائد کو ختم کرنے کی کوشش کی جو مختلف دور از کار طریقوں سے اسلام میں شامل ہوئیں، صوفیاں، مفسرین کی تاویلات، اہل کلام اور صوفیوں نے جو زائد باتیں اسلام میں شامل کیں سرسید ان کو عقیدے اور عمل سے خارج کر دینا چاہتے تھے اور صرف قرآن اور احادیث صحیحہ تک اپنے آپ کو محدود

رکھنا چاہتے تھے۔

افغانی، محمد عبدہٗ اور سرسید کے برعکس برصغیر ہند و پاک کے فلسفی شاعر علامہ اقبال (۱۸۷۷ء - ۱۹۳۸ء) پروٹسٹنٹ تحریکِ اصلاح سے زیادہ مرعوب نہیں ہوئے کیونکہ ان کے خیال میں یہ تحریکِ اصلاح لازماً سیاسی تھی جس کا بنیادی نتیجہ عیسائیت کی عالمگیر اخلاقیات کو رفتہ رفتہ قومی اخلاقیات کے نظام میں تبدیل کرنے کی صورت میں ظاہر ہوا۔ دین کی سادگی کو بحال کرنے کی خواہش میں اقبال دوسرے مصلحین سے اتفاق رائے رکھتے ہیں بلکہ وہ دو قدم آگے ہی ہیں کیونکہ ان کے خیال میں اسلام کا لب لباب کلمہ 'لا الٰہ' میں مخفی ہے۔

'قلندر جز دو حرف لا الٰہ کچھ بھی نہیں رکھتا   فقیہ شہر قاروں ہے لغت ہائے حجازی کا'

لیکن یہ کہنا کہ تمام اسلام کی ان دو حرفوں سے وضاحت کی جا سکتی ہے۔ شاعرانہ مبالغہ آرائی ہے بہرحال حقیقت ہے کہ اسلام کا استحکام قانونی اصولوں یا قواعد کی کثرت سے نہیں بلکہ اس کے انقلابی جذبہ میں ہے جو اعتقاد کے وحدانی ڈھانچہ پر مبنی ہے۔ اقبال کی یہ مخالفت بظاہر پروٹسٹنٹ تحریک اصلاح کے سیاسی پہلو تک محدود ہے ورنہ جہاں تک دین کی سادگی اور مذہب سے لایعنی امور کے اخراج کا سوال ہے اقبال دوسرے مصلحین سے کامل اتفاق کرتے ہیں۔

جدید مصلحین کے پیش کردہ نظریہ "سادگی دین" کے علاوہ مسلمانوں میں جدید خیالات کی چار اور خصوصیات ہیں جو اس مضمون میں بیان کی گئی ہیں۔ (۱) پہلا عقیدہ تو یہ ہے کہ دنیا علت اور معلول (CAUSE AND EFFECT) کا ایک نظام ہے جہاں انسان کو یہ آزادی حاصل ہے کہ وہ صحیح ذرائع سے اپنا مقصد حاصل کرے نتیجتہً یہ عقیدہ نظریہ جبر (جس نے انسان کو ایک ناچیز ہستی بنا دیا تھا) کے خلاف احتجاج تھا اس نظریہ جبر کے تحت انسان کی تعلیلی قوت کو رد کر دیا گیا تھا۔ غرض دنیا کے اس علت و معلول کے نظام پر یقین رکھنے سے یا تو معجزات کو رد کرنا پڑتا ہے یا انہیں عقل و استدلال کی بنیاد پر واضح کرنا پڑتا ہے۔ اسی طرح انسان کی محنت و کوشش سے مقصد حاصل کرنے کی صلاحیت پر اعتماد کرنا تصوّف کی کچھ قسموں کے خلاف بغاوت تھی کیونکہ تصوف یکسانیت یا جمود سکھاتا ہے اور فرد کے تزکیہ نفس کو زندگی کا عظیم ترین مقصد گردانتے ہوئے اس پر زور دیتا ہے جس سے انسان کا دل اس دنیا میں کچھ کرنے کے لئے مردہ ہو جاتا ہے۔ معاشرے کو ایک فرد کی خاطر نظر انداز کر دیا جاتا ہے۔ اس کے علاوہ تصوف نظریہ جبر کو تسلیم کرتا ہے جب کہ مصلحین چاہتے تھے کہ مسلمانوں میں اپنے معاشرے کی اصلاح کا جذبہ پیدا ہو اور وہ اسلام کا بحیثیت ایک سیاسی وجود دفاع کریں۔ تقلید کی مذمت کرتے ہوئے مذہبی معاملات

———

عقل و ذہن کے استعمال پر زور دیا گیا۔ اس سے ہم انسانی زندگی میں عقل و ذہن کے کردار اور اس کی صحیح حدود کی وضاحت کریں گے۔

علّت و معلول اور معجزات :

محمد عبدہ کا عقیدہ ہے کہ اسلام نظامِ علت و معمول پر یقین رکھتا ہے۔ وہ کہتے ہیں "قدرتی امور میں نظامِ علت و معمول کو رد کرنا ایک مسلمان کے لئے ناممکن ہے کہ وہ اپنی مذہبی وفاداری کو ترک کردے اور اس سے بھی پہلے وہ اپنی ذہانت و استدلال کی صداقت کو رد کردے" مثلاً اگر ایک جنرل فوجی تیاری سے لاپرواہ ہونے کے نتیجہ میں شکست اٹھاتا ہے یا ایک مریض طبی سہولتوں سے فائدہ نہیں اٹھاتا اور مسلسل بیماری سے دوچار رہتا ہے تو اس حد تک وہ خدا کے بنائے ہوئے عام ضابطۂ علت و معلول کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ "کیونکہ یہ علت خواہ فطری ہو یا عقلی خدا کی بنائی ہوئی چیزوں کے ڈھانچے کا ایک حصہ ہے اس کو متبادل عمل سے بدلنا خدا کے بنائے ہوئے نظامِ فطرت پر یقین رکھنے کے بجائے ایک نیا نظام بنانے کے برابر ہے۔ اس قسم کے رویہ سے قیاس کیا جا سکتا ہے کہ ربانی نظامِ علت و معلول سے بڑھ کر بھی کچھ علتیں ہیں جن پر عمل پیرا ہونے سے ہم غیر ربانی طاقت کو ربانی حیثیت دے دیتے ہیں۔ ہم جان بوجھ کر ایک اور نظامِ فطرت کی خواہش کرتے ہیں۔

ہندوستانی عالم امیر علی (۱۸۴۹ء - ۱۹۲۸ء) اس بات کو رد کرتے ہیں کہ خدا کی مرضی یا خواہش بے اصول یا بے قاعدہ ہے کیونکہ خدا نے نظام کائنات چلانے کے لئے کئی قوانین بنائے۔ امیر علی لکھتے ہیں۔ "خدا کے احکام" سے قرآن پاک کی مراد قوانینِ فطرت ہیں۔ ستاروں اور سیاروں غرض ہر چیز کا ایک خاص مقصد اور مقررہ راستہ ہے زندگی ورموت اور دوسری تمام قدرتی چیزوں کے لئے مقررہ قوانین ہیں انسانی مرضی میں بھی ربانی وسیلے کو دخل ہے۔ خدا ن کی مدد کرتا ہے جو ربانی مدد کے طالب ہوتے ہیں" انسانی رویّہ کو کسی طرح بھی اتفاقی یا ناگہانی قرار نہیں دیا جا سکتا بونکہ ایک عمل دوسرے عمل کا نتیجہ ہے۔ زندگی، قسمت اور کردار سے مراد حادثات اور انفعال کا وہ ملا ہوا سلسلہ ہے جو مدا کے بنائے ہوئے نظامِ علت و معلول کے تحت ایک دوسرے سے مرتبط ہے"۔

مندرجہ بالا نظریہ بہت سے جدت پسندوں کا مشترکہ موضوع ہے۔ سرسید کے ساتھی اور ہم عصر شبلی نعمانی ۱۸۵۷ء - ۱۹۱۴ء) نے تو پیغمبر اسلام اور ان کے جانشینوں کی فوجی فتوحات کو فطری نظام علت و معلول کے ریعے واضح کیا ہے۔ شبلی کو اس حقیقت میں کوئی شک نہیں کہ پیغمبر اور ان کے جانشینوں کی زندگی میں جو واقعات دئے وہ ربانی مدد کا نتیجہ تھے لیکن وہ یہ نہیں مانتے کہ ان کا اس فطری نظام سے کوئی تعلق نہیں تھا یا وہ اس سے

بحدہ تھے ۔ان لڑائیوں میں جس صداقت، جوش وخروش، انصاف اور عقیدت کا مظاہرہ کیا گیا اگر تاریخ کے
ی دور میں کسی بھی مقام پر سپاہیوں کا ایک گروہ ان خصوصیات پر عمل کرے تو وہی نتائج برآمد ہوں گے جو
پھلی لڑائیوں میں ہوئے۔ جنگ اُحد میں شکست، جنگ حنین میں مسلمانوں کا قتل اور یرموک میں پسپائی شبلی ان سب
و نظامِ علت و معلول کی روشنی میں واضح کرتے ہیں۔

یہاں تک کہ آخرت میں ربانی سزا و جزا کو بھی شبلی فطری علت و معلول کے سلسلے سے بیان کرتے ہیں وہ مزید
لکھتے ہیں کہ مادی دنیا کی خاطر یہ نظام حلقہ روحانیت پر بھی اثر انداز ہے۔ انسان کے تمام اچھے اور برے کام
اسی کی روح پر اسی مناسبت سے اثر انداز ہوتے ہیں۔ اچھے کام روح کو سرور پہنچاتے ہیں جبکہ برے کام روح
میں تکدر پیدا کرتے ہیں اور ان نتائج کو عمل سے الگ نہیں کیا جاسکتا یہی سزا و جزا کا نچوڑ ہے۔ ایک بیمار آدمی کے
دوبارہ بیمار ہونے پر لوگ عموماً یہ سوچتے ہیں کہ اس نے ڈاکٹر کی ہدایت پر عمل نہیں کیا۔ حقیقت میں اس کی وجہ
چند اصولوں کو توڑنا ہے مثلاً ڈاکٹر مریض کو غذائی احتیاط و قواعد کے متعلق خبردار نہیں کرتا۔ پھر بھی ان قواعد
پر عمل نہ کرنے سے مریض پر اثر ہوگا۔ اسی طرح اگر خدائے تعالیٰ بھی گناہوں کی ممانعت نہ کرتا تب بھی ان گناہوں
کے مرتکب مناسب سزا کے مستحق ہوتے۔

سرسید کے ایک ساتھی اور ہم عصر حالی (۱۸۳۷ء - ۱۹۲۴ء) ان لوگوں کی سخت مذمت کرتے ہیں
جو اپنے آپ کو قسمت کے حوالے کرتے ہوئے اپنے مقاصد کے حصول کے لئے مناسب ذرائع اختیار نہیں کرتے
اپنے ایک مضمون بعنوان "تدبیر" میں حالی لکھتے ہیں کہ یہ انسان کے اسلامی عقائد کا ایک حصہ بن گیا ہے کہ
نفع و نقصان بہر صورت ہوگا' خواہ اس کے لئے کوشش کرے یا نہ کرے۔ حالی لکھتے ہیں اس عقیدہ کے باوجود
لوگ روزمرہ زندگی میں جدوجہد کرنے سے باز نہیں رہتے۔ مثلاً وہ گھروں کی مرمت کرتے ہیں قیمتی اشیاء کی حفاظت
کرتے ہیں وغیرہ لیکن جب وہ ایک ایسے مشکل مسئلہ سے دوچار ہوں جو کافی پیچیدہ ہو تو وہ خدا پر بھروسہ اور قسمت
کی باتیں کرنے لگتے ہیں توکل علی اللہ ہمیں کسی صورت میں بھی کوشش کرنے سے نہیں روکتا بلکہ آگے بڑھنے کی ہمت
دیتا ہے ہر امر اپنی 'علت' کا مشروط ہے۔ آسمان پر بادل چھا جانے سے بارش ہوتی ہے اور بارش نہ ہونے سے قحط
پڑتا ہے۔ بیج بونے سے پودا اگتا ہے کھانا کھانے سے جسم میں مناسب مقدار میں خون بنتا ہے۔ تمام 'علتوں' کی
'علت' خود اللہ ہے اور تمام اعمال اور ان کے اثرات کو جو دوسرے کرتے ہیں خدا اپنے ذمہ لیتا ہے لیکن حالی کا
ہیں اس کا یہ مطلب نہیں کہ دوسروں نے یہ کام نہیں کئے یا وہ حادثات بغیر علت کے وقوع پذیر ہوئے۔

نظام میں جہاں قانون سب سے برتر مانا جائے اور خدا کی مطلق العنانی شامل نہ ہو وہاں معجزات پر اعتقاد
ہے لیکن جب کہ معجزات سے ہماری مراد ایسا حادثہ یا واقعہ ہو جس پر کسی بھی قسم کا قانون لاگو نہ ہو۔ کچھ جدت
معجزات کو بالکل نہیں مانتے لیکن کچھ لوگ اس حد تک مانتے ہیں جہاں تک بعض چیزیں نظام علت و معلول
کرتی ہیں۔ مثلاً عبدہ ایک بیمار آدمی کی مثال دیتے ہیں جسے کچھ عرصے کے لئے کھانے سے منع کیا جاتا ہے۔ اگر
انسان کو اس عرصے کیلئے کھانے سے روک دیا جائے تو وہ مر جائے گا۔ اس کے برعکس بیمار آدمی کمزوری اور
جسے نقاہت کے باوجود نہیں مرے گا۔ اس سے عبدہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ "جانے پہچانے فطری نظام میں
رنا یا اس کی خلاف ورزی کرنا اس کے ناممکن ہونے کا ثبوت نہیں ہو سکتا" بہرحال بیمار آدمی کی مثال دیتے
ہ اس حقیقت کو نظر انداز کر دیتے ہیں کہ بیمار آدمی کے زندہ بچنے کو کسی اور قانون کے تحت واضح کیا جا سکتا
ابھی معلوم نہیں ہے۔ ایک اور جگہ عبدہ لکھتے ہیں کہ پیغمبر ایک خاص کام سرانجام دیتے ہیں جو خصوصی حالات میں
اور اعلیٰ مقصد کے لیے "اللہ تعالیٰ اپنی خاص عنایت کے تحت ان سے کراتا ہے" ان کاموں میں خدا ان
پوری طرح ہوتا ہے اس کا صاف ثبوت موجود ہے"۔ عبدہ کا یہ بیان کہ "خدا کے لئے یہ کسی طرح بھی ناممکن
جو امور عام قوانین کے مخالف نظر آتے ہیں ان کے لئے خاص قوانین بنا دے" نظریہ کائنات کے نظام علت
سے بہت مطابقت رکھتا ہے معجزات کو خاص قوانین کے ذریعے واضح کرنے کے بعد بھی انسان کا نظریہ
یہی رہتا ہے کہ دنیا قانون کے زیر اثر ہے۔

عبدہ کے ایک شاگرد رشید رضا (۱۸۶۵ء - ۱۹۳۵ء) کا خیال ہے کہ اسلام کے ظہور میں آنے کے ساتھ
ذہنی و عقلی بلوغت کی منزل پر پہنچ گیا اور معجزات کا دور ختم ہو گیا۔ قدیم زمانے کی طرح جب کہ انسانیت
پنے عہد طفلی میں تھی اب معجزات" عقائد کے استحکام میں مدد نہیں دیتے۔ دور حاضر کا ایک مصری عالم محمد حسین
اس بات کو رد کرتا ہے کہ قرآن پاک میں رسول اللہ کی نبوت کو ثابت کرنے کے لئے کسی معجزے کا ذکر ہے۔
کے خیال میں رسول اللہ کو صرف ایک معجزے یعنی قرآن سے نوازا گیا۔ اگر اس زمانہ میں ایک غیر مسلم قوم اسلام
کرے اور قرآن کے سوا کسی معجزے کو تسلیم نہ کرے تو اس کا ایمان خالص ہو گا۔ ہیکل کی رائے میں جس چیز
مسلمانوں کو پیغمبر اسلام کی ذات سے معجزات منسوب کرنے پر مجبور کیا وہ قرآن پاک میں اسلام سے قبل کے
بروں کے معجزات کا ذکر تھا۔ انہوں نے سوچا کہ یہ معجزات نبوت کی تکمیل کو ثابت کرتے ہیں چنانچہ انہوں نے
بر اسلام کی ذات سے منسوب ہر معجزہ کو سچ تسلیم کر لیا۔ لیکن انہوں نے اس حقیقت کو نظر انداز کر دیا کہ دوسرے

پیغمبر ایک خاص قوم کے لئے بھیجے گئے تھے۔ جب کہ پیغمبر اسلام تمام اقوام اور تمام دنیا کے لئے بھیجے گئے اور اللہ تعالی کی مرضی تھی کہ پیغمبر اسلام کے پاس ایک ایسا عقلی واستدلالی اور نمایاں طور پر انسانی معجزہ ہو جو تمام قوموں کے لئے قابل قبول ہو اور یہ معجزہ قرآن کی شکل میں دیا گیا۔ ہیکل مزید لکھتا ہے کہ سیرت کی کتابیں لکھنے والوں کے خیال میں معجزات کا ذکر ایمان کی پختگی میں اضافہ کرتا ہے لیکن اگر یہ لوگ ہمارے دور میں زندہ ہوتے تو انہیں معلوم ہوتا کہ اسلام کے دشمن اسلام پر تہمت لگانے کے لئے ان لکھے ہوئے معجزات سے کس قدر فائدہ اٹھاتے ہیں۔ آج یہ معجزات ایمان کو استحکام بخشنے کے بجائے لوگوں کے ذہن میں شک وشبہ پیدا کرتے ہیں اور انہیں مذہب سے دور کرتے ہیں۔

گو محمد حسین ہیکل قدیم پیغمبروں کے معجزات کو تسلیم کرتے ہیں لیکن ان کی رائے میں پیغمبر اسلام نے کوئی معجزہ نہیں دکھایا۔ رسول اللہ کو صرف قرآن کے معجزے سے نوازا گیا لیکن یہ خیال بھی بہت سے جدت پسندوں کے نظریہ کائنات سے میل نہیں کھاتا۔

سر سید احمد خان کے نظریہ میں زیادہ یکسانیت ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اگر رسول اللہ کو جو نبی آخر الزماں تھے معجزہ کرنے کی طاقت نہیں دی گئی تو یہ کس طرح ممکن ہے کہ آپ سے پہلے کے پیغمبروں کو معجزات کرنے کی قوت دی ئی اس لئے سر سید ان پیغمبروں کے معجزات کو بھی رد کرتے ہیں۔ وہ حادثات جنہیں معجزات قرار دیا گیا معجزات ہیں تھے بلکہ محض واقعات تھے جو قوانین قدرت کے مطابق ظہور پذیر ہوئے۔ سر سید شاہ ولی اللہ کی کتاب کا حوالہ یتے ہیں جس میں شاہ ولی اللہ نے معجزات کی صحیح توجیہ کی ہے۔ سر سید کا نکتہ نظر یہ ہے کہ اگر معجزات کی وجوہات علوم کی جا سکتی ہیں تو وہ قوانین قدرت کے تابع ہیں اور اگر یہ حقیقت ہے تو وہ معجزات نہیں ہیں۔ سر سید معجزات عقل واستدلال کی بنیاد پر رد نہیں کرتے بلکہ اس لئے رد کرتے ہیں کہ قرآن معجزات کی حمایت نہیں کرتا یعنی ان واقعات جو فطرت کے خلاف تھے یا جنہوں نے تخلیق کائنات کے اصولوں کی خلاف ورزی کی۔ سر سید لکھتے ہیں کہ نون قدرت کے خلاف کچھ نہیں ہو سکتا "بہرحال اگر یہ مان لیا جائے کہ معجزات قانون قدرت کے مطابق وع پذیر ہوتے ہیں تو پھر یہ مسئلہ محض لفظی جھگڑے تک محدود ہو جاتا ہے کیونکہ جو واقعہ ظہور پذیر ہوا اور ں کے ذریعے ہوا ہم دونوں کو یکساں طور پر قبول کرتے ہیں لیکن وہ اسے معجزہ کہتے ہیں اور ہم ایسا نہیں کہتے۔"

پاکستان کے ایک ممتاز عالم اور لاہور میں ادارہ اسلامی ثقافت کے بانی ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم (وفات ۱۹۵۹ء) معجزات کو تسلیم نہیں کرتے۔ اپنی کتاب 'ISLAMIC IDEOLOGY' کے ایک پیراگراف میں

ملام فطری قوتوں سے بالاتر قوت کے وجود کو جھٹلاتا ہے جو عمل فطرت میں بے جا اور غیر استدلالی
ہے۔ایک خاص پیغمبر یا عالم اپنی روحانی طاقت سے جو غیر معمولی کام سرانجام دیتا ہے وہ معجزہ نہیں
کے کہ ایک اعلیٰ مرحلے کی علت نے ایک نچلے مرحلے کی علت کے اثرات میں ترمیم کردی۔اسی کتاب
رے میں ڈاکٹر خلیفہ اس سے ذرا مختلف نظریہ پیش کرتے ہیں "اسلام معجزات کے اس عام مفہوم پر
ت میں عارضی تعطل پیدا کرتے ہیں یقین نہیں رکھتا۔ہم اپنے وجود کے تجرباتی مراحل پر جو کچھ دیکھتے ہیں
سرانجام دیتا ہے۔اگر خدا نے انسان کو ایک لامحدود اور آزاد ارادہ عطا کیا ہے جو اپنے مقاصد
در مادہ پر عمل پیرا ہے اور خدا جو بذاتِ خود بالکل آزاد ہے اپنی ہی تخلیق کردہ علتوں کا پابند
ہد نہیں ہوسکتا تو کوئی تخلیق خالق کو مکمل طور پر محدود نہیں کرسکتی۔قدرتی کاموں میں کب اور
ں ہے یہ تجربہ اور حقیقی شہادت کی بات ہے لیکن خدا کے لئے کسی بھی وقت اور کسی بھی وجہ سے اپنی
لق کوئی کام کرنا ناممکن نہیں ہے"۔اس سے ظاہر ہوتا ہے کہ ڈاکٹر حکیم نے اپنا پہلا نظریہ بدل دیا
س اندیشہ کے تحت کی گئی کہ ایک محدود قوتوں والا خدا انسان کی مذہبی حس کے لئے قابل قبول
نا۔

یہ شکل بذاتِ خود نظریہ علت میں موجود ہے مسلمان مفکروں اور مصلحوں نے سلسلہ علت و
یت کو بحال کیا کیونکہ یہ انسان کی آزادی اور طاقت کا حامی ہے لیکن اگر اس نظام کو سختی سے اپنا لیا
کا الٹا اثر ہوگا اور یہ انسان کی آزادی اور ارادہ کو تباہ کردے گا۔اسی طرح علت و معلول میں کڑا
سے خدا کا ایک ایسا تصور پیدا ہو جاتا ہے جس میں خدا محدود قوتوں کا حامل ہو اور یہ تصور انسان
کے خلاف ہے اس مرحلے پر انسانی خیالات محض انسان ہونے کی وجہ سے تضاد میں پھنس جاتے ہیں
ہوتے ہیں۔

وف کے خلاف بغاوت

لام کا اولین مقصد اور دلچسپی اس دنیا میں فرد اور معاشرے کی فلاح و بہبود ہے جو وہ معاشرے کی
سماجی اور معاشی قوتوں کو ایک نئی شکل دے کر سرانجام دیتا ہے۔اپنے معاشرے کو بہتر بنانے سے ہی
یت میں نجات حاصل کرسکتا ہے۔ایک ایسا فرد جو صرف اپنی نجات کے لئے فکرمند ہو اور معاشرے کی
مادی بھلائی کی بالکل پروا نہ کرے یعنی اپنے ارد گرد پھیلی ہوئی سیاسی و سماجی قوتوں کو نظر انداز کردے

ہ اسلامی طرزِ زندگی گزارنے کا دعویٰ نہیں کرسکتا چنانچہ اب جدید مسلمان مصلح خالص اسلامی تعلیمات کو بحال کرنے کے
دانشمند ہیں اس لئے وہ فرد کے بجائے معاشرے کے سیاسی و سماجی نظام کی اصلاح اور تعمیر نو میں دلچسپی رکھتے
یں۔ اب تمام صوفیانہ روایات و آداب ان اصلاح کاروں کی راہ میں حائل ہیں کیونکہ تصوف دنیاوی معاشرے
، تاریخ یا ان سیاسی و سماجی قوتوں میں جو انسانی مقدر پر حکمران ہیں، دلچسپی نہیں رکھتا۔ تصوف کا بنیادی مقصد
رد کی اصلاح اور آخرت میں اس کی نجات ہے۔ معاشرہ محض ایک معاشرہ ہے۔ کسی بھی شکل میں یا کسی بھی قسم کا۔
س کے علاوہ تصوف قناعت، تحمل اور اصلاح پذیری کی تلقین کرتا ہے خدا کی عبادت بھی جمالیاتی سرور حاصل
رنے کی کوشش ہے۔ ایسی خوبیاں مثلاً جوش و خروش، ہمت اعلیٰ مقاصد کا حصول، حب الوطنی اور اپنے ساتھیوں
ں مادی و اخلاقی بھلائی میں عملی دلچسپی کا اظہار تصوف کے جذبہ کے خلاف ہے۔ پس اس قسم کا فلسفۂ زندگی مصلحین
کے لئے ایک مسئلہ ہے یعنی وہ اسے کس طرح اس نظامِ خیالات و افعال میں شامل کریں جو انہوں نے معاشرے
ی تعمیر نو کے لئے بنایا ہے مثلاً عبید اللہ سندھی (۱۸۷۲ء - ۱۹۴۴ء) کے خیال میں خدا سے حقیقی محبت بہت
بلد ساتھی انسانوں سے محبت میں بدل جاتی ہے۔ قرآن اسی قسم کی محبت خدا کا درس دیتا ہے۔ میں نے یہ حقیقت
زآن سے سیکھی ہے کہ تمام انسانوں کو ایک جیسا سمجھو اور انہیں ہر وہ بات بتاؤ جو تمہارے خیال میں سب کی بھلائی
کا باعث ہو۔ انہیں یہ حقیقت اچھی طرح سمجھا دو اور اگر اس حقیقت کو عام کرنے میں کوئی رکاوٹ ہو تو اسے نرمی سے
دور کرو اگر نرمی سے کام نہ بنے تو سختی کرو۔ یہ سختی یا طاقت کا استعمال ان لوگوں کے خلاف نہیں ہوگا جو برائی کرنے
کے ذمہ دار ہیں اس کا محرک نفرت نہیں ہے بلکہ یہ طاقت ان رکاوٹوں کے خلاف استعمال ہوگی جن کی وجہ سے آدمی
انسانیت سے دور ہوگیا ہے یہی کلمۂ حق ہے اور حق کیلئے لڑنا اسی کو کہتے ہیں۔ یہ سچ ہے کہ جہاد برے لوگوں کے خلاف کیا جاتا ہے لیکن حقیقت میں
یہ جہاد برائیوں کے خاتمے کے لئے ہوتا ہے۔ برائی کے خلاف لڑنا انسانیت کی سب سے بڑی خدمت ہے۔ اکثر ایسا ہوتا ہے کہ حق کی خاطر اپنے ہی ساتھیوں
سے لڑنا پڑتا ہے اور اس سے بعض اوقات خونریزی بھی ہوجاتی ہے لیکن یہ خونریزی حبِ انسانی کے خلاف نہیں ہے۔" اس درس سے صوفی
کیسے اتفاق کرے؟ وہ اپنے معاشرے کی تعمیر نو کے لئے انقلابی جوش و خروش کو کس طرح حُبِ خدا میں شامل کرے؟
تصوف کس طرح ایسی انسانی شخصیت کی تعمیر کرے جو اپنے معاشرے کی برائیوں کے خلاف جہاد کرے۔ ظاہر ہے کہ
صوفی نہ صرف اس قسم کے جھگڑے میں شامل ہونے سے گریز کریں گے بلکہ پوری قوت سے اس کی مخالفت کریں گے کیونکہ
اس قسم کی انقلابی تحریک ان کی اپنی تعمیر کردہ صوفیانہ طرزِ زندگی میں خلل انداز ہوگی۔

مسلمان معاشرے میں تصوف کا یہ اصلاح پذیر اور غیر مستعد نمونہ کردار اور نظریۂ جبر جنم نہ لیتا اگر اس خاکہ دماغ

ے لئے دوسرے سیاسی وسماجی حالات سازگار نہ ہوتے ۔تصوّف کے لئے سب سے بڑا محرک جاگیرداری
ہ اور قرونِ وسطیٰ کے سیاسی نظام نے مہیا کیا ۔جاگیرداری نظام کے تحت معاشرے میں انسان
رتبہ کا تعین اس کی خاندانی حیثیت کے مطابق ہوتا ہے اور انسان کو اسی پر قناعت کرنا پڑتی ہے
انت یا فطری صلاحیتوں سے ایک انسان معاشرے میں اعلیٰ مقام حاصل نہیں کرسکتا ۔ایسے معاشرہ
مواقع کی فراہمی کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا ۔ان حالات میں فرد کی مادی ترقی کا سوال پیدا
تا ۔اگر ایک شخص کی توجہ اپنی مادی ترقی سے ہٹ کر اپنے معاشرے کی ترقی کی طرف مرکوز ہو جاتی
مقاصد بے غرض ہوتے اور وہ اپنے معاشرے کو بہتر بنانے کی خواہش کرتا تو اسے خود مختار یا مطلق العنان
سامنا کرنا پڑتا ۔ایرانی شاعر حافظ فرماتے ہیں ؎

رموزِ مملکت خویش خسرواں دانند

م اس ذہنیت کا مطالعہ کرتے ہیں ۔اول عوامی اور سرکاری معاملات رازدارانہ طریقے سے سرانجام
ہیں تاکہ شہری ان معاملات میں دلچسپی نہ لیں ۔ دوم ریاست حکمران کے لئے بحیثیت اس کی ذاتی
ہے جس کا عوام سے کوئی تعلق نہیں اور عوام بے زبان جانوروں کی طرح ہیں جنہیں اپنی مشترکہ تقدیر
نیار نہیں ہے ۔پس جاگیرداری دور میں شہری صرف رعایا تھے اور حکمران کو ہی یہ فیصلہ کرنے کا حق حاصل
ے اور رعایا کے لئے کیا بہتر ہے ۔لوگ واقعات کو دیکھنے کے بے بس اور خاموش تماشائی تھے ۔ ان
را نہیں کوئی اختیار نہیں تھا ۔چنانچہ جب وہ خود اپنی زندگی کی تشکیل نہیں کرسکتے تھے تو وہ تاریخ کس
تے ؟ ان حالات میں احساسِ بے بسی، مایوسی، غیر مستعدی، طاقت کی بے انتہا فرماں برداری اور یہ احساس
قسمت کا غلام ہے فطری امر تھا ۔تصوف نے ان حالات سے فائدہ اٹھایا اور انہیں اور پھیلایا، اس
مصلحین نے مخالف راستہ اختیار کیا یعنی انہوں نے انسان میں اس کی ذاتی اہمیت وعزت کا احساس
اور اس احساس کو دور کرنے کی کوشش کی کہ وہ بے بس ہیں بلکہ یہ کہ وہ اپنے ساتھیوں کے تعاون سے
ت کو بدل سکتے ہیں یا اس پر اختیار حاصل کرسکتے ہیں اس کے علاوہ یہ کہ ان کی نجات گوشہ نشینی میں نہیں
اپنے معاشرے کو صحیح طریقے سے چلانے میں ہے اور سماجی نظام اور اس کی ترقی فرد کی ترقی یا بہتری
دہ اہم ہے اور یہ کہ اگر مال ومتاع دنیوی سے منہ موڑنا ہی ہے تو یہ معاشرے کی تعمیرِ نو کیلئے ہو ایسی
ت کے لئے نہیں جو دوسروں کی نجات میں مدد دیئے بغیر حاصل کی جائے ۔

مختلف مسلمان علماء مختلف وجوہ کی بنا پر تصوف پر معترض ہیں۔ایک ممتاز عرب عالم طٰہٰ حسین کے نزدیک
ف کی ابتداء زہد و تقویٰ سے ہوئی موخر الذکر ان کے لئے قابل اعتراض نہیں ہے بہر حال طٰہٰ حسین کے خیال
معاملہ یہیں ختم نہیں ہو جاتا۔ اسلام میں فرقہ پرستی کی وجہ سے تصوف اور پیچیدہ نظریہ بن گیا۔اس پیچیدگی
مزید اضافہ اس وقت ہوا جب مسلمانوں کو غیر ملکی ثقافتوں سے واسطہ پڑا اور تب تصوف نے ہندوستانی
ن اور خاص طور پر یونانی ثقافتوں کے اثرات کو قبول کر لیا، خدا کی واجب التعظیم عبادت و ریاضت سے تصوف
کے ساتھ شامل ہونے کی کوشش میں تبدیل ہو گیا یہاں تک کہ اشراق کے ذریعہ معرفت حاصل کرنے کی
شش کی۔پھر باطنی بدعت میں گڈ مڈ ہو کر اور زیادہ پیچیدگی اختیار کرتے ہوئے یہ بذات خود ایک مذہب
لیا۔ طٰہٰ حسین کی رائے میں تصوف اسلام ہی کی خصوصیت نہیں ہے بلکہ دوسرے مذاہب اور خاص
ر پر عیسائیت میں یہ رجحان موجود ہے لیکن صوفیائے اسلام نے اپنے آپ کو حد سے بڑھ کر پیش کرتے
ئے عام لوگوں کو گمراہ کیا۔ جب اسلام غیر متحرک ہو گیا اور جہالت پھیلنی شروع ہوئی تو تصوف بڑے پیمانے پر دھوکہ
ی کا باعث ہوا اور اس سے اس قدر برائیاں پیدا ہوئیں کہ اگر دور اولین کے صوفی رہنما اس کا مشاہدہ کرتے تو وہ
یت بیزاری سے مکمل طور پر اسے رد کر دیتے۔

سرسید کا نکتہ نظر شریعت پر مبنی ہے۔یعنی وہ اُن معاملات میں جو شریعت کے مطابق ہیں صوفیوں
ے اتفاق رائے رکھتے ہیں اور جہاں صوفی شریعت کو نظر انداز کرتے ہیں وہاں سرسید ان کا ساتھ نہیں دیتے
رسید شاہ ولی اللہ کے بیان کا حوالہ دیتے ہیں جس کے مطابق کسی کو یہ نہیں سوچنا چاہیئے کہ صوفیانہ رویہ یا طرز
ندگی اختیار کئے بغیر خدا کی خوشنودی حاصل نہیں کی جا سکتی۔سرسید یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ پیغمبر اسلام نے اپنے
ساتھیوں کو کوئی نظریات اور طریق عمل سکھائے جن پر عمل کرنے سے ان لوگوں نے اعلیٰ روحانی مقام حاصل
یا۔سرسید تب یہ سوال اٹھاتے ہیں کہ روحانی ترقی کی راہ پر گامزن ہونے کے لئے پیغمبر کے ساتھیوں کی پیروی
رنے میں بہتری ہے یا صوفیوں کی اپنائی ہوئی ایجادات پر عمل کرنے سے۔

علامہ اقبال صوفی نظریہ "وحدت الوجود" کے سخت مخالف تھے۔اقبال فرماتے ہیں کہ اس خیال کے بانیوں
نے بت پرست اقوام کے نظریات سے یہ نظریہ قائم کیا۔ تصوف اور خالص طور پر نظریہ وحدت الوجود کے خلاف
اقبال کا سنگین ترین الزام یہ ہے کہ اس نے ترکِ خودی کی راہ دکھائی۔ عجمی تصوف اقبال کے خیال میں ایک قسم
کی گوشہ نشینی یا فقیری اختیار کرنا ہے جس کا اسلام سے کوئی تعلق نہیں لیکن جس کے زیر اثر مسلمانوں نے تو

ل کھو دیا ۔ جہاں تک نظریہ وحدت الوجود کا تعلق ہے علمائے اسلام نے متفقہ طور پر اسے غیر اسلامی

ہے ''

ال تصوّف کے انتہا پسند جذبہ آخرت پسندی کی تصدیق نہیں کرتے کیونکہ اقبال کے خیال میں اِس

اسلام کے ایک اہم پہلو یعنی 'اسلام بحیثیت ایک سماجی ریاست' کو انسانی بصیرت میں غیر واضح

دیا ہے ۔ اقبال تصوّف کے خیالی نکتہ نظر پر بھی معترض ہیں کیونکہ اِس نے بے ربط اور غیر منظم غور و

واقع فراہم کئے جس میں آخر کار اسلام کے بہترین دماغ جذب ہو گئے ۔ اور مسلمان ریاست عمومی طور

درجہ کی قابلیت و ذہن کے حامل لوگوں کے ہاتھ آ گئی ۔ اعلیٰ اور ذہین شخصیتوں کی رہنمائی کی غیر

میں عقل و فکر سے مبرّا مسلم عوام نے اپنا تحفظ فقہی مذاہب کی اندھی پیروی میں پایا ۔ بہرحال اقبال

رقین مثلاً VON KREMER, DOZY, MERX AND NICHOLSON کے

کو جنہوں نے اسلامی تصوّف کے آغاز اور ارتقا کے غیر اسلامی ماخذ کی نشان دہی کی ہے رد کر دیا ۔ اقبال

ہیں کہ ''کوئی خیال لوگوں کی روح تک نہیں پہنچ سکتا جب تک وہ کسی بھی انداز میں ان کا اپنا نہ ہو''۔

رچہ دینی خیالات کی سطح پر اقبال تصوّف کے مخالف ہیں لیکن وہ اس کی کچھ کرداری خوبیوں کو اپنانے کے

ں مثلاً وہ صوفیوں کے فقر کو بے حد سراہتے ہیں ۔ صوفیوں کی طرح اقبال بھی یہی نظریہ رکھتے ہیں کہ رسمی

ے مقابلے میں ایک متحرک شخصیت سے رابطہ قائم رکھنا بہت سود مند ہے ۔ اسی طرح بعض اوقات اقبال

و فکر و استدلال پر ترجیح دیتے ہیں لیکن اقبال کے خیال میں صوفیوں نے اِن خوبیوں کا غلط استعمال کیا ۔

دی کے بجائے اقبال ترقی خودی کی ترغیب دیتے ہیں ، سیاسی و سماجی قوتوں کی طرف سے لاپروائی اغنیا

ے بجائے اقبال اس قسم کی شخصیت کے خواہاں ہیں جو مستعدی سے اسلام کی بحیثیت ایک سماجی ریاست

د اور ترقی اور معاشرے کی اسلامی خطوط پر تعمیر نو میں دلچسپی کا اظہار کرے ۔ صوفیوں کے برعکس جو

شرے کو اُس کے حال پر چھوڑ کر صرف افراد کو اپنی توجہ کا مرکز بناتے ہیں اقبال کے لئے معاشرہ اور معاشرتی

گہری اہمیت کے حامل ہیں ۔

دینی خیالات کی سطح پر اور ویسے نظریہ وحدت الوجود جسے اقبال نے بری طرح رد کیا انقلاب پسند عبیداللہ

تصوّف کے سب سے بڑے حمایتی ہیں ان کے خیال میں وحدت الوجود کا مطلب یہ ہے کہ مختلف مذاہب

ہی حقیقت کو مختلف معنی و مفہوم میں بیان کیا ہے ۔ مذہب کی بنیاد ایک اور یکساں ہے اس لئے یہ

کس طرح معلوم کیا جائے کہ مرکزی حقیقت کیا ہے اور وہ کون سے اصول ہیں جو تمام مذاہب میں موجود ہیں۔ سندھی لکھتے ہیں کہ شیخ ابنِ عربی اور ان کے ساتھیوں کے خیال میں اسلام وہ معیاری حقیقت ہے جس کی بنیاد پر دوسرے تمام مذاہب پرکھے جا سکتے ہیں۔ سندھی فرماتے ہیں کہ اس معنی و مفہوم کے ساتھ وحدت الوجود میں عقیدہ رکھنے سے اسلام کی برتری کو رد کرنے کی ضرورت نہیں پڑتی بلکہ اس کے برعکس یہ اسلام کی صداقت کو قائم کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اس مکتبِ فکر کے بانی ابن عربی کہتے ہیں کہ ہر چیز جو شریعت کے خلاف ہو غلط ہے وہ سختی سے حدیث کی پیروی کرتے تھے۔ ایک اور جگہ سندھی لکھتے ہیں کہ "وحدت الوجود کا یہ نظریہ دوسرے مذاہب کے سلسلے میں چند اہم امور کا فیصلہ کرتا ہے۔ یہ امور اسلام کی بنیاد ہیں اور دوسرے مذاہب کا آغاز بھی ان ہی سے ہوتا ہے۔ یہ ایک عالمگیر مذہب کا بین الاقوامی یا خالص انسانی تصور ہے۔ اکبر کے دورِ حکومت میں نظریہ وحدت الوجود کی بنیاد پر ایک عملی نظام کی تعمیر کی کوشش کی گئی لیکن اکبر اور اس کے مشیروں کی خامی یہ تھی کہ انہوں نے ایک مذہب اور قوم کی اہمیت کو بحیثیت ایک سیاسی ہستی کے بالکل نظر انداز کر دیا۔ جس کے نتیجے میں اکبر کے دینِ الٰہی سے نہ تو مسلمانوں کو فائدہ ہوا اور نہ ہی ہندو مطمئن ہو سکے۔ امام ربانی (سرہندی) کے پیش کردہ فلسفہ کی بنیاد پر ایک بار پھر مسلمانوں کو منظم کرنے کی کوشش کی گئی جس سے اورنگزیب جیسا مذہبی حکمران پیدا ہوا لیکن اس کا حلقۂ فکر و نظر نہ صرف مسلمانوں بلکہ صرف سنّی مسلمانوں تک محدود تھا، انجام کار وہ راجپوتوں اور شیعہ مسلمانوں کی ہمدردی حاصل نہ کر سکا۔ (مسلسل)

بقیہ: عربی زبان کی اہمیت

نظر تو ہمہ تقصیر و خرد کوتاہی ۔۔۔۔ نرسی جز بہ تقاضائے کلیم اللّٰہی

(تیری نظر غلط اور عقل کوتاہ ہے۔ کلیم اللّٰہی تقاضا ہی سے منزل کو پہنچ سکتا ہے) یعنی اللہ سے ہمکلامی کا تقاضا یہ ہے کہ قرآن پاک کے احکام کی پیروی کی جائے کہ اسی طرح مقصد برآری ہو سکتی ہے اور قرآن پاک کی فضیلت بہت بڑی ہے۔ حضرت عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ نے فرمایا پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا "تم میں سے زیادہ فضیلت اس شخص کو حاصل ہے جس نے قرآن پاک سیکھا اور سکھایا، صحیح بخاری میں ہے (ج ۲ ص۷۵۲) عن عثمان بن عفان قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان أفضلکم من تعلم القرآن و

خلاصہ یہ کہ ہمارے نزدیک عربی زبان کی اہمیت اس لئے ظاہر و باہر ہے کہ عربی کلام اللہ کی زبان حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کی زبان تھی اور موت کے بعد سب کی زبان ہوگی۔ واٰخر دعوانا ان الحمد للہ رب العلمین۔

نظامِ زکوٰۃ اور موجودہ معاشی مسائل

موجودہ معاشی غلامی اور اس کا حل

محمد یوسف گورایہ

زکوٰۃ کے ایک بڑے مصرف "د فی الرقاب" (غلامی سے آزادی دلانے) کے سلسلے میں قرآنی تعلیمات اور
لی تاریخ کی روشنی میں ہم ان اسباب و محرکات کا تفصیل سے ذکر کر چکے ہیں[1] جن کے ذریعے 'د فی الرقاب'
آنی پروگرام' قرونِ اولیٰ' میں کامیاب ہوا۔ اب ہم اپنے موجودہ معاشی و معاشرتی حالات کا تجزیہ کر کے
بیان کریں گے کہ ہمارے اس دور میں 'د فی الرقاب' کی وسعتیں کہاں تک پہنچ سکتی ہیں۔

آج وہ مجبور و محکوم بدقسمت انسان جنہیں حق خود اختیاری حاصل نہ ہو، جن کی گردنیں دوسروں کے ہاتھ
ہوں۔ جو معاشی طور پر دوسروں کے غلام ہوں۔ اور جنہیں اپنی جان و مال اور عزت و آبرو پر اختیار نہ ہو
فی الرقاب' میں آ جائیں گے۔ غلامی خواہ ساتویں صدی عیسوی کی ہو یا آج کی، دونوں میں اصولاً کوئی
ق نہیں، اگر ساتویں صدی میں رائج غلامی کا انسداد اس وقت کی اسلامی حکومت کا فرض تھا تو آج کی اسلامی
مت کا فرض ہے کہ موجودہ غلامی کے ماروں کو آزاد کرائے۔

ہمارے اس معاشی جائزہ کے مطابق کسانوں، مزدوروں اور کسی حد تک کرایہ داروں میں غلامی پائی جاتی
ہے، اور ان تینوں طبقوں میں کسان سب سے زیادہ مظلوم و مجبور ہے۔ مزدور اور کرایہ دار کی حیثیت
کی حد تک اس وقت کے مکاتب سے ملتی جلتی ہے۔ لیکن کسان کی حالت ناگفتہ بہ ہے۔ ظلم و استبداد
غلامی کے جتنے پھندے کسان کی گردن میں پڑے ہیں مزدور ان میں سے بیشتر سے آزاد ہے۔ لیکن چونکہ
دور ان ذرائع کے قریب ہے جو مظلوموں کی آواز سن کر ان کی مدد کرتے ہیں، اس لئے وہ عوام کی توجہ
مرکز بن گیا ہے۔ لہٰذا آج "د فی الرقاب" کے تحت آزاد کرانے کی ابتداء کسان سے کی جائے۔ اور یہ
ں لئے کہ مزدور دراصل دیہات کی پیداوار ہے اگر کسان کی غلامی کا مسئلہ حل ہو جائے تو دیہات
آنے والا کسان جو شہر میں مزدور بن جاتا ہے شہری سرمایہ دار سے معاملہ طے کرنے میں آسانی محسوس کرے گا۔

---

[1] دیکھئے فکر و نظر بابت ماہ جون، جولائی، اگست اور اکتوبر ۱۹۶۹ء

دیہات میں عزت و ذلت کا معیار ملکیت زمین ہے جس دیہاتی کی جتنی زیادہ ذاتی ملکیت زمین کی شکل میں ہو گی اسی لحاظ سے وہ عزت و شرف میں زیادہ ہو گا۔ اور جیسے جیسے ملکیتی زمین کی مقدار گھٹتی جائے گی، اس کی ذلت و مسکنت میں اضافہ ہوتا چلا جائے گا حتیٰ کہ دیہاتی کے "ملکیتی طبقے" سے نکل کر "غیر ملکیتی طبقہ" میں داخل ہونے پر ذلت انتہا کو پہنچ جاتی ہے، پھر "غیر ملکیتی طبقے" میں بھی ذلت و غلامی کے مختلف مدارج ہیں، وہ دیہاتی جو "ملکیتی طبقے" کی پیداوار و دولت میں اضافے کی بجائے اس کی جسمانی آسائش و آرام کے کام آئے۔ دیہاتی اصطلاح میں اُسے "کمیں" (کارندے) کا نام دیا جاتا ہے۔ ذلت کے درجہ دوم میں وہ "غیر ملکیتی طبقہ" ہے جو محنت و مشقت اور کھیتی باڑی کے ذریعہ "ملکیتی طبقہ" کی پیداوار و آمدنی میں اضافہ کرتا ہے۔ ایک تیسرا طبقہ جو بنیادی طور پر "ملکیتی طبقہ" میں شمار ہوتا ہے، اس کے پاس گو چند بیگھے زمین ذاتی ملکیت ہوتی ہے جو اُن کی گزر بسر کے لئے ناکافی ہونے کی وجہ سے اُنھیں دیہات کے "اعلیٰ ملکیتی طبقہ" کا محتاج بنائے رکھتی ہے۔ اور جس تناسب سے یہ لوگ خود کو زندہ رکھنے کے لئے "اعلیٰ ملکیتی طبقہ" کے محتاج ہوتے ہیں۔ اسی تناسب سے ان میں ذلت کا عنصر شامل ہوتا ہے۔ دیہاتی نظامِ زندگی کا چوتھا طبقہ "اعلیٰ ملکیتی طبقہ" ہے، جس کے پاس اتنی وافر زمین ذاتی ملکیت میں ہوتی ہے جو اُسے نہ صرف محنت و مشقت سے بے نیاز کر دیتی ہے بلکہ نچلے تینوں طبقات پر حکمران بھی بنا دیتی ہے۔

قدیم برہمنیت کے اُصول پر ہم اپنے ملک کی دیہاتی اور شہری آبادی کو مثالاً ان طبقات میں بیان کر سکتے ہیں؛

قدیم برہمنی طبقات	موجودہ دیہاتی طبقات	موجودہ شہری طبقات	ملکیت و سرمائے سے قرب
	طبقات		نتیجہ
برہمن	اعلیٰ ملکیتی طبقہ	اعلیٰ سرمایہ دار طبقہ	معزز ترین
کشتری	ادنیٰ ملکیتی طبقہ	ادنیٰ سرمایہ دار طبقہ	ذلیل
ویش	کاشتکار غیر ملکیتی طبقہ	دفتری غیر سرمایہ دار طبقہ	ذلیل تر
شودر	غیر کاشتکار غیر ملکیتی طبقہ	مزدور غیر سرمایہ دار طبقہ	ذلیل ترین

اس معاشرتی تجزیے سے ثابت ہُوا کہ ہمارے ہاں عزت و ذلت کا معیار قرآن حکیم کا مقرر کیا ہُوا امر "تقویٰ یا ایمان و عمل صالح" نہیں بلکہ ملکیت زمین اور ملکیت سرمایہ ہے۔ ہمارے ملک کی ۹۰ فی صد آبادی

زمان و مکان کی قیود سے بے نیاز ہو کر زمانہ قبل از تاریخ کی طرح ایک بھیانک غار میں رہتی چلی آ
ہے، اس کی جو حالت چندر گپت موریہ کے زمانہ میں تھی، وہی اشوک کے زمانے میں رہی۔ وہ جس حال
بن قاسمؒ کے زمانے میں تھے اسی حال میں محمود غزنوی، محمد غوری، خاندانِ غلامان اور خاندانِ مغلیہ
، ان کی جو کیفیت برطانوی راج میں تھی تقریباً وہی حالت پاکستان بننے کے تئیس برس تک موجود ہے۔
ل کی یہ کثیر آبادی علم و فضل اور عقل و شعور سے جس طرح صدیوں پہلے عاری تھی اسی طرح آج بھی
ی ہے۔

برہمنیت کی انسانیت سوز تقسیم نے ان کروڑ ہا انسانوں کو ماضی میں بدھ مت کی طرف مائل ہونے
ر کیا تھا لیکن جب بدھ مت وغیرہ ان کے دکھ کا مداوا نہ کر سکے تو انہوں نے اُفقِ ہند پہ طلوع ہونے
، نئے دین کو لبیک کہا اور کروڑ ہا انسان حلقہ بگوش اسلام ہو گئے۔ اور اگر اس وقت "اہلِ مذہب"
س دکھی انسانیت کو اسی طرح مبتلائے آلام و مصائب رکھا اور ان کے معاشی مسائل کو حل نہ کیا تو
، جائے جس طرح جین مت و برہمنیت انھیں بدھ مت قبول کرنے سے باز نہ رکھ سکے، اسی
ہ شاید "اہلِ مذہب" انھیں کوئی "نیا طریق زندگی" اپنانے سے باز نہ رکھ سکیں گے۔ آج سے سینکڑوں
قبل اس انبوہِ کثیر نے ہندو مت سے اس لئے توبہ کی تھی کہ شودر کو برہمن کے حلقہ میں داخلے کی اجازت
ی۔ لیکن کیا یہ حقیقت نہیں کہ سینکڑوں سال مسلمان کہلوانے کے باوجود "کاشتکار غیر ملکیتی طبقہ" "غیر
شت کار غیر ملکیتی طبقہ"، "دفتری غیر سرمایہ دار طبقہ" اور "مزدور غیر سرمایہ دار طبقہ" کو اب تک "اعلیٰ ملکیتی
ہ" اور "اعلیٰ سرمایہ دار طبقہ" کے حلقہ میں داخلے کی اجازت نہیں۔

"اعلیٰ ملکیتی طبقہ" صدہا سال سے مسلمان کہلوانے کے باوجود یہ برداشت نہیں کرتا کہ اس سے نچلے
قات اس کے برابر بیٹھ سکیں اور سیاسی و جمہوری انتخابات و مجالس میں اپنا حق خود اختیاری استعمال
سکیں، سیاسی شعور اور جمہوریت کا زبردست ڈھنڈورا پیٹا جا رہا ہے لیکن "اہلِ مذہب" اور "اہلِ سیاست"
بھی اس بات پر غور کیا کہ معاشی غلامی کے آہنی پھندوں میں پھنسے ہوئے کروڑ ہا انسانوں کو حق خود اختیاری
صل ہے بھی یا نہیں اور اگر موجودہ نظامِ معیشت قائم رہے تو آئندہ سو سال تک موجودہ چند دیہاتی اور شہری
نوادوں کے علاوہ ان کروڑ ہا غلاموں میں سے کوئی انتخابات لڑنے کا خواب بھی دیکھ سکتا ہے یا نہیں،
یقت یہ ہے کہ اگر موجودہ نظامِ معیشت قائم رہا تو نظامِ حکومت صدارتی ہو یا پارلیمانی، بنیادی جمہوریت

یا جمہوریت یہی چند لوگ جو قیام پاکستان سے مختلف رُوپ میں نظر آ رہے ہیں مسلسل نظر آتے رہیں گے۔
ران کے بعد ان کی اولاد، لیکن ایسا کبھی نہیں ہو سکے گا کہ کاشت کار غیر ملکیتی طبقہ" یا مزدور اور غیر
رمایہ دار طبقے سے کوئی فرد اپنی تمام ذہنی اور اخلاقی صلاحیتوں کے باوجود انتخابات لڑے اور ملک
ے معاشی مسائل حل کرے۔

ڈاکٹر محبوب الحق صاحب کی تحقیق کے مطابق پاکستان کی ۸۰ فی صد آمدنی میں سے چالیس فیصد
رمائے پر بیس خاندانوں (ہفت روزہ نصرت شمارہ ۴ مورخہ ۱۴ ستمبر ۱۹۶۹ء) اور اے آر شبلی کی
حقیق کے مطابق تیس خاندانوں (روزنامہ امروز، اگست ۱۹۶۹ء لاہور) کا قبضہ ہے اور چالیس فیصد
رمایہ زرعی پیداوار سے حاصل ہوتا ہے کیا ہی اچھا ہو کہ ان بزرگوں کی " سنتِ حسنہ" پر عمل کرتے ہوئے
وئی صاحب اس چالیس فی صد زرعی سرمایہ پر بھی تحقیق کر کے اس کے صحیح اعداد و شمار منظر عام پر لا سکیں
غالباً بقیہ چالیس فی صد سرمائے پر قابض جاگیرداروں کی تعداد اس تعداد سے زیادہ نہیں ہو گی جو غیر زرعی
چالیس فی صد سرمائے پر قابض ہے۔

ان حالات میں مظلوم طبقہ اوّل تو اپنے آقاؤں کے ظلم و استحصال کے خلاف آواز اُٹھانے کی جرأت
ہی نہیں کر سکتا اور اگر ہمت بھی کر بیٹھے تو عدل و انصاف کے دروازے تک پہنچنے میں جن مشکلات کا سامنا
کرنا پڑتا ہے وہ نہ صرف اس کی کمر توڑ دیتی ہیں بلکہ دوسروں کے لئے عبرت کا باعث بھی بنتی ہیں۔ صدیوں
کی معاشی غلامی نے ان کی عزت و عظمت اور شعورِ انسانیت کو تباہ کر دیا ہے۔ وہ صرف زندہ رہنے کے لئے
اپنی عزت و آبرو اور جان و مال کو اعلیٰ ملکیتی اور اعلیٰ سرمایہ دار طبقے کی حیوانی خواہشات پر بھینٹ
چڑھا دیتا ہے۔ اس صورتِ حال سے مجبور ہو کر قوم کی اکثریت جرائم پیشہ یا بے غیرت و بے حمیت اور کم ہمت
حیوانوں میں تبدیل ہو گئی ہے۔

جاگیردار اور سرمایہ دار طبقہ ان معاشی غلاموں کو دو حصوں میں تقسیم کر کے ایک کو دوسرے کے خلاف
استعمال کرتا رہتا ہے۔ چنانچہ انہی وجوہ کی بنا پر جب ایک دیہاتی دوسرے کو قتل کرتا ہے تو موقع پر
موجود دوسرے دیہاتی مقتول کے مدعی کے لئے گواہی دینے کی ہمت تک نہیں کرتے اور اگر کوئی دیہاتی
جرأت کر ڈالے تو قاتل یا اس کے پشت پناہ خود گواہ کو قتل کی دھمکیاں دیتے ہیں اور اس طرح قاتل چند
دن پولیس کے پاس رہ کر عدم شہادت کی وجہ سے عدالتوں سے رہا ہو کر دوبارہ مدعیوں کے سر پہ دندنانے

کوئی گواہ دھمکی سے مرعوب نہیں ہوتا تو اُسے مادی لالچ دے کر خرید لیا جاتا ہے ، چنانچہ ترغیب د
سے جو صورت بھی کارگر ثابت ہو اس سے کام لے کر گواہ کو گواہی دینے سے روک لیا جاتا ہے ۔
ہے کہ کیا غلاموں کے اس ہجوم سے توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ "کنتم خیر امۃ اخرجت
سرون بالمعروف وتنہون عن المنکر" کا مصداق بن سکے ، اور " ولا یاب الشہداء
ا ۔ ۲ : ۲۸۲ (گواہ جب بلائے جائیں تو وہ گواہی دینے سے انکار نہ کریں) اور ولا تکتموا الشہادۃ
در گواہی نہ چھپاؤ) اور کونوا قوامین بالقسط شہداء للہ ولو علی انفسکم ۔ ۴ : ۱۳۵ ۔ (تم
کرنے والے ، اللہ کے لئے صحیح گواہی دینے والے بنو خواہ اپنے خلاف ہی کیوں نہ ہو) کے
لوں پر عمل کر سکے ، جو قوم اپنی جان و مال اور عزت و آبرو تک کی حفاظت سے عاری ہو
طور پر آبرو باختہ ، بزدل اور ناکارہ ہو ، وہ کیسے قرآن کے ان اعلیٰ اصولوں پر عمل کرنے
سکتی ہے ۔

سے بھی بڑھ کر یہ ہے کہ دیہات کا " اعلیٰ ملکیتی طبقہ " دیہاتی معاشی غلام سے اس کی طاقت سے
لے کر اپنی پیداوار اور ذرائع پیداوار میں آخری حد تک اضافہ کر لینے اور اس کے خون کا آخری
نے کے بعد معاشی غلام کے جسمانی ڈھانچے کا سودا شہری اعلیٰ سرمایہ دار طبقے سے کرتا ہے اس
ہے کہ جب شہری اعلیٰ سرمایہ دار طبقہ اپنی مرضی و منشا کی حکومت قائم کرنا چاہتا ہے تاکہ اس
قائم کئے ہوئے نظم و نسق کے تحت اپنی پیداوار اور ذرائع پیداوار میں اضافہ کرے تو وہ اپنی
پنی پسند کے سیاسی لیڈر بطور ایجنٹ دیہاتی اعلیٰ ملکیتی طبقے کے پاس بھیجتا ہے تاکہ وہ ان کے
اشی غلاموں کا سودا کریں ۔ اور ان کے ووٹوں کے عوض اعلیٰ سرمایہ دار طبقے کے ایجنٹ سیاستدان
انے کی شرط پر اعلیٰ ملکیتی طبقے کو ایک طرف تو روٹ پرمٹ ، لائسنس اور سرکاری لگان کی
کی صورت میں مراعات عطا کریں ، اور دوسری طرف چوری ، ڈاکے ، زنا ، اغوا ، شراب نوشی ،
ت وغیرہ جرائم میں ان کی پشت پناہی کریں ۔ اس طرح شہری اعلیٰ سرمایہ دار طبقہ ، دیہاتی اعلیٰ
کے ساتھ دیہاتی اور شہری معاشی غلاموں پر ظلم و استبداد میں براہ راست شریک ہو جاتا ہے ۔
جوڑ اور " تعاون علی الاثم " کے ذریعہ سے جو حکومت برسر اقتدار آتی ہے وہ اپنے ووٹر (معاشی
ے حقوق پائمال کرتی اور ان کی بیداری کی ہر تحریک کو دبا دیتی ہے ۔

یہ سودے بازی صرف ملکی سطح کے کاروبار پر ہی ختم نہیں ہو جاتی۔ بلکہ اعلیٰ سرمایہ دار طبقہ ایک اور طریقے سے ان "معاشی غلاموں" کی کثرت، ملکی رقبے کی وسعت اور جدید سیاسی حالات سے فائدہ اُٹھا کر ان کے عوض غیر ملکی قرضے، غیر ملکی زرِ مبادلہ، بین الاقوامی تجارت وغیرہ کی سہولتیں حاصل کرتا ہے۔ اس طریقے سے یہ معاشی غلام بکتے بکتے بین الاقوامی لٹیروں کے ہتھے چڑھ جاتے ہیں اور بالآخر ان کی معاشی غلامی کے پھندوں میں بین الاقوامی سامراج کے ایک اور پھندے کا اضافہ ہو جاتا ہے۔

ہمارے خیال میں بیکاری، معاشی غلامی، جہالت اور بیماری، ذلت کے وہ طوق ہیں جو اس وقت ملک کی اکثریت کی گردنوں میں پڑے ہوئے ہیں۔ اور قوم کی یہی کمزوریاں اعلیٰ ملکیتی طبقے اور اعلیٰ سرمایہ دار طبقے کیلئے مزید قوت کا باعث بن جاتی ہیں، کیا امتِ مسلمہ کے گلے سے ان طوقوں کو اُتار کر سوادِ اعظم کو آزاد کرانا "فی الرقاب" اور "فک رقبہ" نہیں؟

اب سوال یہ ہے کہ دورِ حاضر کے 'معاشی غلاموں' کی گردنوں کو کیوں کر چھڑایا جائے۔ قرنِ اولیٰ میں اس پر دو طریقوں سے عمل ہوا، عہدِ رسالت میں اخلاقی طور پر، اور عہدِ خلافتِ راشدہ میں اخلاقی اور قانونی دونوں طریقوں سے، اور اس کے بعد کے ادوار میں قانون، اخلاق پر غالب رہا۔ قرآن حکیم کی آیت ان اللہ اشترٰی من المومنین اموالھم و انفسھم کے مطابق عہدِ رسالت میں تمام مسلمانوں کے اموال و انفس ان کے اپنے نہ تھے بلکہ اُنہوں نے اللہ تعالیٰ کی رضا اور خوشنودی حاصل کرنے کے لئے جان و مال سرورِ کائناتؐ کے حوالے کر رکھے تھے۔ اور مسلمانوں میں ادائے امانت اور ذمہ داری کا احساس اس درجہ بیدار تھا کہ اپنے حصہ کو اللہ کے حصہ سے ممیز کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوا۔ وما کان لمومن ولا مومنۃ اذا قضی اللہ و رسولہ امراً ان یکون لھم الخیرۃ من امرھم (۳۶ - ۳۳) شعارِ مومنین تھا۔ عہدِ خلافتِ راشدہ میں بعض لوگوں نے رسولِ اکرمؐ کی دی ہوئی امانتوں کا تحفظ نہ کیا تو خلفاء راشدین قانون کو حرکت میں لانے پر مجبور ہوئے اور انسانیت کی فلاح و بہبود میں حائل ہونے والوں کو بزورِ قوتِ قانون سیدھا کر دیا۔ عہدِ صدیقِ اکبرؓ کے تجربے سے جناب فاروقِ اعظمؓ اس نتیجے پر پہنچے کہ عامۃ المسلمین کی مالی محبت کو محدود کرنے کے لئے اخلاقی ضابطوں کے ساتھ قانون کی بندشیں بھی ضروری ہیں۔

حضرت عمرؓ کے عہد میں سوادِ عراق کا علاقہ فتح ہوا۔ جو اپنے وسیع رقبے اور زرعی پیداوار کے اعتبار سے بڑی اہمیت کا حامل تھا عہدِ رسالت میں خیبر وغیرہ کی تقسیم کے پیشِ نظر بعض مسلمانوں نے یہ موقف

اختیار کیا کہ سواد کا وسیع و عریض زرخیز زرعی علاقہ مجاہدین کا قانونی حق ہے اس لئے ان میں تقسیم ہونا چاہیئے۔ حضرت بلالؓ اور عبدالرحمٰن بن عوفؓ اس موقف کے سرگرم حامی تھے۔ امیرالمومنین حضرت عمر فاروقؓ کا موقف یہ تھا کہ اس مفتوحہ زمین کو انفرادی یا نجی ملکیت میں دے دینے سے ان مفادات کا خاتمہ ہو جاتا ہے جن کے قیام کے لئے اسلام ایک عالمی تحریک کی صورت میں دنیا سے معاشی بے انصافی اور اقتصادی بے راہ روی کو دور کرنا چاہتا ہے۔ اس کے خلاف عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے کہا :-

سواد عراق کی زمین اور دہقان تو اللہ تعالیٰ نے اس لئے مجاھدین کو عطا کئے ہیں کہ انھیں ان میں تقسیم کر دیا جائے ۔ (کتاب الخراج : ص ۱۶۰)

اور یہ کہ :

"اللہ نے جو علاقے ہماری تلواروں کے بل پر عطا کئے ہیں کیا آپ انھیں ایسے لوگوں کے لئے رکھیں گے جو موجود نہیں، نہ جنگ میں شریک ہوئے آپ ان کو آئندہ نسلوں اور ان نسلوں کی آئندہ نسلوں کے لئے روک رکھنا چاہتے ہیں جو موجود بھی نہیں " (ایضاً ص ۱۶۱)

اس سے ثابت ہوا کہ اس موقف کے حامی صحابہ کے نزدیک ان مفتوحہ زمینوں کی صورت کچھ اس طرح تھی:-

۱ ۔ ان کی ملکیت فاتحین کا قانونی حق تھا۔

۲ ۔ یہ ایسا قانونی حق تھا جس میں ان کے علاوہ کوئی دوسرا شریک نہ تھا۔

۳ ۔ انھیں اپنی ان زمینوں پر تمام مالکانہ حقوق حاصل تھے، اور وہ زمینیں عامۃ المسلمین کو چھوڑ کر صرف ان کی اولاد میں وراثتہً منتقل ہوتے رہنا تھا۔

۴ ۔ یہ زمینیں ان کی نجی ملکیت تھیں ۔ جن میں حکومت کو سوائے عشر وغیرہ کی وصولی کے کچھ مداخلت نہیں کرنی تھی ۔

امیرالمومنین حضرت عمر فاروقؓ نے ان الفاظ میں ان کی تائید کی :-

"اس کی نوعیت تو وہی ہے جو تم بتاتے ہو" لیکن ساتھ ہی یہ بھی فرمایا :

"لیکن میں اس کی تقسیم کے حق میں نہیں " (ایضاً ص ۱۶۰)

اُن کے دلائل کا خلاصہ یہ تھا کہ زرعی و زرخیز زمینیں اور اس کے کاشتکاروں کو جو اس وقت کا سب سے بڑا ذریعہ پیداوار ہیں لوگوں کی نجی ملکیت بنا دینے کی صورت میں :

۱ - بنجر اور غیر زرخیز زمین کو آباد کرنے کے لئے وسائل کہاں سے آئیں گے ؟
۲ - ملکی دفاع اور سرحدوں کی حفاظت کہاں سے کی جائے گی ؟
۳ - مجاہدین کے جاگیردار بن جانے کی صورت میں جہاد کون کرے گا ۔ اور کون دشمنوں کو ملک و ملت کی سرحدوں سے دُور رکھے گا ؟
۴ - کم سن بچے ، بیواؤں (فقراء و مساکین ، عسر باد و معذورین) کی ضروریاتِ زندگی کی کفالت کہاں سے ہوگی ۔ (ایضاً ۔ ص ۱۶۵)

امیر المومنین کے ان دلائل کے باوجود لوگوں نے زمین کو نجی ملکیت بنانے پر اصرار کیا ۔ چنانچہ کئی دن کی بحث و تمحیص کے باوجود کوئی نتیجہ برآمد نہ ہُوا ۔ آخر کار انصار جو اس بحث میں تقریباً غیر جانبدار تھے ، ان کے دو بڑے قبیلوں اوس و خزرج کے اشراف پر مشتمل دس افراد کی ایک نمائندہ کمیٹی منتخب کی گئی ، جسے فل بنچ کے اختیار دیئے گئے اور انھیں کے فیصلے کو حتمی فیصلہ قرار دیا گیا ۔

حضرت عمرؓ نے اپنے دلائل کو فل بنچ کے سامنے یوں پیش کیا :

" آپ حضرات نے ان لوگوں کی باتیں سن لیں جن کا خیال ہے کہ میں ان کی حق تلفی کر رہا ہوں .... ان لوگوں کو غنیمت میں جو مال ملا تھا ! اس کو میں نے اس کے مستحقین میں تقسیم کر دیا ہے ..... میں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ زمینوں کو مع کاشتکاروں کے سرکاری ملکیت قرار دے دوں ، اور اس کے کاشتکاروں پر خراج عائد کر دوں اور ان پر فی کس جزیہ مقرر کر دوں ۔ جسے وہ ادا کرتے رہیں ۔ اس طرح یہ جزیہ اور خراج مسلمانوں کے لئے ایک مستقل فے (اجتماعی آمدنی) بن جائے گی ۔ فوج ، کم سن افراد ، اور آنے والی نسلیں اس میں حصہ دار ہونگی ، دیکھئے ان سرحدوں کی حفاظت کے لئے بہرحال کچھ آدمی تعینات کرنے ہوں گے جو مستقل فوج کی حیثیت سے وہاں رہیں گے بڑے بڑے علاقے جیسے شام ، الجزیرہ ، کوفہ ، بصرہ ، مصر میں فوجی چھاؤنیاں قائم کرنی ہونگی ۔ اور ان فوجیوں کو تنخواہیں دینا ہوں گی ، اور اب اگر یہ زمینیں اور ان پر محنت کرنے والے کاشتکار ان میں تقسیم کر دی جائیں تو ان کے اخراجات کہاں سے پورے لئے جائیں گے " ۔ (ایضاً ص ۳-۱۶۲)

امیر المومنین حضرت عمر فاروق اعظمؓ نے " فل بنچ " کے سامنے اپنے موقف کی تائید میں دلائل کو جاری رکھتے ہوئے ، آخری اور قطعی دلیل و ثبوت کے طور پر فرمایا : یہ لوگ قرآن حکیم کی آیات کو اپنے موقف کی تائید

یشں کرتے ہیں۔ جن سے انہیں فائدہ پہنچتا ہے۔ لیکن جو آیات میرے موقف کی تائید کرتی ہیں۔ انھیں
نظرانداز کر دیتے ہیں۔ پھر آپ نے سورۃ الحشر کی آیت نمبر ۶ پر تبصرہ کرتے ہوئے فرمایا کہ یہ بنو نضیر کے
میں نازل ہوئی تھی چنانچہ ان کا قصہ تمام ہو چکا۔ اب یہ بات تمام بستیوں کے لئے عام ہے (ص ۱۶۵)
پ نے مذکورہ سورہ کی ساتویں اور آٹھویں آیات پڑھیں ، جن میں (مفتوحہ زمین وغیرہ) کی تقسیم کا
ہے۔ پھر فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے اسی پر بس نہیں کیا بلکہ ان لوگوں کے ساتھ اور لوگوں کو بھی شامل کر لیا۔
ذکر آیت نمبر ۹ میں ہے۔ چنانچہ یہ آیت جیسا کہ ہمیں معلوم ہے خاص طور پر انصار کی شان میں نازل
تھی۔ اللہ تعالیٰ نے اس پر ہی بات ختم نہیں کی بلکہ ایک اور گروہ کو بھی ان کے ساتھ شامل کیا اور فرمایا؛
والذین جاء وامن بعدھم ۔ اور یہ فئے (زمین) ان لوگوں کے لئے بھی ہے جو ان کے بعد
گے۔ اس آخری آیت کی تفسیر بیان کرتے ہوئے حضرت عمرؓ نے فرمایا: یہ آیت ان لوگوں
برین وانصار) کے بعد آنے والے تمام لوگوں کے لئے عام ہے۔ اس کی رو سے اب یہ زمینیں (فئے)
م مذکورہ لوگوں کا مشترکہ حق قرار دی جا چکی ہیں۔ اب یہ کس طرح ہو سکتا ہے کہ ہم ان زمینوں
وجودہ لوگوں کے درمیان ہی تقسیم کر دیں اور ان کے بعد آنے والوں کو ان کے حصہ سے محروم کر
۔ (ص ۱۶۷)

امام ابو یوسف بیان کرتے ہیں کہ انصار مدینہ کے اکابر و اشراف پر مشتمل دس ججوں کے (فل بنچ)
ریقین کے دلائل سننے کے بعد اپنا فیصلہ سنایا اور یہ حقیقت ہے کہ صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین
فیصلہ زمینوں کو جاگیروں کی صورت میں دینے یا نہ دینے کے سلسلے میں اسلامی نقطۂ نظر کا علمبردار اور
سے آخری اور قطعی فیصلہ ہے چونکہ مقدمے کا آغاز امیر المومنین کے موقف کے مخالفین کے دلائل کی
ت سے ہوا تھا اور اختتام حضرت عمرؓ کے دلائل پر، اس لئے ججوں نے حضرت عمرؓ کے دلائل کے اختتام
ا فیصلہ ان الفاظ میں سنایا:

”اے امیر المومنین! آپ کی رائے (صحیح) ہے، آپ نے جو فرمایا۔ وہی درست ہے اور وہی حقیقت
ہے اور جو رائے آپ نے قائم کی ہے وہی سب سے موزوں اور حقیقتِ حال کے عین مطابق ہے۔ اگر
ان شہروں اور سرحدوں میں افواج نہیں رکھی جائیں گی اور ان کے لئے بطور تنخواہ کچھ مقرر نہیں کیا جائیگا
تو اہلِ کفر اپنے شہروں پر پھر سے قابض ہو جائیں گے“ (ص ۱۶۳)

میرالمومنین حضرت عمر فاروقؓ جوں کے اس فیصلے کو اپنے حق میں پاکر بے حد خوش ہوئے اور فرمایا اب مجھ
، معاملہ کا ہر پہلو واضح ہو گیا ہے۔ اور کوئی چیز ایسی نہیں رہی جو اس فیصلے کو عملی جامہ پہنانے کے راستے
ل ہو۔ اب یہ بتاؤ کہ کون ایسا ماہر اور دانش مند ہے۔ جو ان زمینوں کا مناسب طور پہ بندوبست کرے
شت کاروں پر ان کی برداشت کے مطابق خراج تجویز کردے؟ چنانچہ بالاتفاق حضرت عثمان بن حنیف
حبِ بصیرت تھے۔ اس کام پر مامور کر دیئے گئے۔ اور تمام صحابہ کے اجماع سے یہ معاملہ ہمیشہ
ر کے لئے طے پا گیا۔ چنانچہ اس کے بعد شام وغیرہ فتح ہوئے تو اسی اصول کے تحت حکومت کی
ن قرار پائے۔ اور کسی مسلمان نے ان مفتوحہ ممالک کی زمینوں کو جاگیروں میں تقسیم کرنے کی خواہش
ں کی۔

قرآن وسنت اور اجماعِ صحابہ کرام کی اس بصیرت سے مندرجہ ذیل نتائج مستنبط ہوتے ہیں؛
۔ عہدِ رسالت کا اخلاقی ضابطہ ایک غیر معمولی قانون تھا جس کے تحت رسالت مآبؐ کے تربیت یافتہ
صحابہ کرام اپنی جان اور مال کو عملاً اللہ و رسول کی امانت خیال کرتے تھے اور بوقتِ ضرورت ایک
سچے امین کی حیثیت سے جب جان کی ضرورت پڑتی تھی تو جان اور جب مال کی ضرورت پڑتی تو مال
بے دریغ اور بلا جھجک اپنے مالکِ حقیقی کے سپرد کر دیتے تھے۔ اس لئے عہدِ رسالت میں صحیح اسلامی
تصور کے مطابق ذاتی ملکیت کے بجائے امانت کا تصور غالب تھا۔

۱۔ سرورِ کائنات صلعم کی عدم موجودگی اور شمعِ نبوت کے پروانوں میں غیر صحابہ کی کثرت ہو جانے کی وجہ
سے عہدِ رسالت کا اخلاقی ضابطہ عامۃ المسلمین کے لئے ایک غیر معمولی قانون بن گیا جس کے اعلیٰ
معیار پہ پورا اُترنا ان کے بس کی بات نہ تھی۔ اس لئے مخلوط اقوام و ملل پر مشتمل مفتوحہ اقوام کے کروڑہا
انسانوں کی آبادی کو محض اخلاقی ضابطے پہ کاربند رکھنا آسان نہ تھا۔ چنانچہ امیرالمومنین حضرت عمر فاروقؓ
نے صحابہ کرام کے اجتماعی فیصلے کے مطابق عہدِ رسالت کے اخلاقی ضابطے کو قانونی شکل دی تاکہ
عامۃ الناس کو آسانی سے اللہ و رسول کے احکام کے مطابق چلایا جا سکے۔

۳۔ قرآن وسنت اور اجماعِ صحابہ کرام پر مبنی اسلامی قانون کی رُو سے اسلامی حکومت ملک کی دولت
اور ذرائع دولت کو چند اشخاص میں محدود ہونے سے روکے گی۔

۴۔ [illegible] رسالت کے اخلاقی ضابطے کے ختم ہو سکنے پر ملک میں بعض [illegible] افراد کو بطور امین نجی ملکیت

کی اجازت ہوگی۔

ب العالمین کی ہدایات اور رسول مقبولؐ کی تعلیمات پر مبنی صحابہ کرام کے اجتماعی نظامِ معیشت
انوں میں فقہاء اور مفسرین بیان کرتے چلے آئے ہیں پانچویں صدی ہجری میں امام ابن حزمؒ
فاق تصنیف المحلی (کتاب الزکاۃ) میں فرماتے ہیں کہ اگر اسلام کا اجتماعی نظامِ معیشت
ار ہو جائے اور بعض افراد مسلمانوں کے اجتماعی ذرائع پیداوار پر قابض ہو کر اہلِ ثروت بن
عامۃ المسلمین فقر و احتیاج اور غربت و افلاس میں مبتلا ہو جائیں اور اہلِ ثروت اپنی بے بناء
پند ٹکے بطور زکوٰۃ ادا کر کے عامۃ الناس کے حقوق سے بے نیاز ہو جائیں تو حکومت کو
ل ہے کہ وہ اہلِ ثروت پر جبر کر کے ذرائع پیداوار پر قبضہ کرے اور ملکی ذرائع پیداوار کا
رے جس سے عامۃ الناس کے حقوق پورے پورے ادا ہوں۔

ن حزمؒ اسی کتاب کے صفحہ ۱۵۹ پر لکھتے ہیں" فقہاء عام طور پر ایک پیاسے کو اس بات کی
، ہیں کہ وہ جان بچانے کے لئے کسی کا پانی پی لے اور اگر اسے یہ پانی لڑ کر بھی حاصل کرنا پڑے
رنے کی اجازت ہے"۔ امام ابن حزمؒ فقہاء کے اس قول پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اگر
و لڑ کر پانی حاصل کرنے کی اجازت ہے تو ایک بھوکے کو لڑ کر روٹی حاصل کرنے کی کیوں اجازت
یک ننگے کو لڑ کر لباس حاصل کرنے کی کیوں اجازت نہیں۔ اس کے بعد وہ فرماتے ہیں کہ اگر
، فرد یا گروہ بھوکا یا ننگا ہو اور ملک میں ایسا نظامِ معیشت رائج ہو جو انھیں بھوکا اور
س بات پر قرآن و سنت، اجماع اور قیاس سب کا یہی قانون ہے کہ بھوکے ننگے زبردستی
ر پانی کا انتظام کریں اور اہلِ ثروت جنہوں نے ملک کی اجتماعی معیشت کو انفرادی ملکیت
ہو، ان کے خلاف بغاوت کر کے انفرادی ملکیت کو دوبارہ اجتماعی ملکیت میں لیں تاکہ ملک
دور ہو اور عدل و انصاف پر مبنی معاشی نظام قائم ہو جائے۔ اس ضمن میں امام ابن حزمؒ

نخص فقر و فاقہ کا شکار ہو جائے اور اس کے پڑوس میں کوئی صاحبِ ثروت شخص موجود ہو تو
فقر و فاقہ میں مبتلا ہونے والا شخص مضطر (مجبور) نہیں ہوگا کہ مردار یا سور کا گوشت اس
د جائے بلکہ ایسی صورت میں مالدار مسلم یا ذمی کا فرض ہے کہ وہ اس محتاج کے ذریعہ معاش

کا انتظام کرے اور اگر اہلِ ثروت اس کا انتظام نہیں کرتا تو مضطر پر واجب ہے کہ مردار یا سور کا گوشت کھانے کے بجائے اہلِ ثروت سے اپنی معاش حاصل کرے اور اس سلسلے میں یہ مفلس و محتاج شخص جو راستہ بھی اختیار کرے گا وہ جائز ہوگا بلکہ اسلام یہاں تک اجازت دیتا ہے کہ بیکار و مفلس و محتاج و فقیر اہلِ ثروت کے خلاف باقاعدہ محاذ قائم کریں اور ان کے خلاف بغاوت کریں اور ان سے باقاعدہ جنگ کر کے اپنے حقوق حاصل کریں اور اگر بیکار و مفلس مجاہدین اہلِ ثروت کے خلاف جنگ میں مارے جائیں تو شہید القود (ایسے شہید جن کا خون بہا لیا جائیگا) کہلائیں گے اور اگر اہلِ ثروت و سرمایہ دار تباہ ہو جائیں تو ان پر اللہ کی لعنت۔ یہ اس لئے ہے کہ انہوں نے ایک ایسا نظامِ معیشت قائم کر رکھا تھا جس کے ذریعے محتاج و مفلس لوگ پیدا ہوتے ہیں اور اس کے ذریعے سرمایہ دار غریبوں کے حقوق پر ڈاکہ ڈالتے ہیں یہی وجہ ہے کہ سرمایہ دار عامۃ المسلمین اور اسلام کا باغی طبقہ (وھو طائفۃ باغیۃ) ہے اور اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اگر مسلمانوں میں سے ایک طبقہ باغی ہو جائے تو اس باغی طبقے کے خلاف اعلانِ جنگ کر دو اور ان سے اس وقت تک لڑو جب تک کہ وہ اللہ تعالیٰ کے دیئے ہوئے نظام کی طرف پلٹ نہ آئے، اور سرمایہ دار جو ملک میں فقر و محتاجی باقی رکھتے ہیں اللہ کے باغی ہیں کیونکہ انھوں نے ایک ایسا نظامِ معیشت قائم کر رکھا ہے جس کے ذریعے انہوں نے بیشمار مسلمان بھائیوں کے ذرائع و وسائل پیداوار پر قابض ہو کر انھیں محروم و محتاج بنا رکھا ہے (المحلی ج ۶ ص ۱۵۹)

امام الزمخشری اپنی مشہور عالم تفسیر الکشاف میں سورہ النحل کی آیت نمبر ۷۱ "واللہ فضل بعضکم علی بعض فی الرزق فما الذین فضلوا برادی رزقھم علی ما ملکت ایمانھم فھم فیہ سواء" کی تفسیر میں لکھتے ہیں کہ تمہارے غلام دراصل تم ہی جیسے انسان ہیں اور وہ تمہارے بھائی ہیں اس لئے اہلِ ثروت پر اللہ کی طرف سے یہ فریضہ عائد ہوتا ہے کہ جو مال و دولت ان کے پاس ان کی ضروریاتِ زندگی سے زائد ہو وہ اسے ان معاشی غلاموں کی طرف لوٹا دیں، یہاں تک کہ وہ معاشی طور پر بالکل تمہارے برابر ہو جائیں وہ بھی وہی پہنیں جو تم پہنتے ہو، اور وہی کھائیں جو تم کھاتے ہو" امام الزمخشری نے اس آیت سے یہ مطلب نکالا کہ اگر کسی وقت قرآنی تعلیمات پر مبنی نظامِ معیشت ٹوٹ جائے اور اہلِ ثروت پیدا ہو جائیں تو ایسی صورت میں سرمایہ دار طبقہ کو دوبارہ قرآنِ حکیم کی اتباع کرنا چاہیئے۔ اپنے اس موقف کی تائید میں امام الزمخشری بخاری، مسلم اور اصحاب السنن کی ایک حدیث بیان کرتے ہیں کہ

رت ابوذرؓ نے آنحضرت صلعم سے ایک دفعہ یہ سنا کہ تمہارے غلام دراصل تمہارے بھائی ہیں۔ اس لئے
یں وہ پہناؤ جو تم پہنتے ہو اور وہی کھلاؤ جو تم کھاتے ہو، کہا جاتا ہے کہ اس کے بعد ابوذرؓ کے غلام کو
ب کبھی دیکھا گیا تو اس کی چادر اسی طرح کی ہوتی تھی جس طرح کی ابوذرؓ کی، اور اس کی لنگی اسی طرح کی
تی تھی جس طرح ابوذرؓ کی۔ گویا امام زمخشری کی تفسیر کے مطابق آقا و غلام کا باہمی رشتہ بھائی چارے
ہے اور آقا و غلام کا تعلق اسلامی تعلق نہیں۔

امام فخرالدین الرازی اپنی تفسیر الکبیر میں سورۃ التوبہ کی زکوٰۃ والی آیت پر بحث کرتے ہوئے لکھتے
ں :-

قرآنی نظامِ معیشت کی بنیاد اس اصول پر ہے کہ اللہ و رسولؐ پر ایمان رکھنے والا شخص صرف اسی
مد تک دولت و ذرائع دولت سے استفادہ کرتا ہے جس سے وہ اپنی ضروریاتِ زندگی پوری کر سکے اور جس
قطے پر اس کی احتیاج پوری ہو جائے اس سے آگے جو کچھ اس کے پاس ہو اس سے بے نیاز ہو جائے، انہوں
نے اس اصول کو ایک انتہائی حکیمانہ انداز میں یوں بیان کیا ہے: الاستغناء عن الشی، الاستغناء
بالشی سے اعظم و افضل ہے کیونکہ الاستغناء بالشی سے مراد یہ ہے کہ انسان کو کسی چیز کی احتیاج ہو
اور وہ اس احتیاج کی وجہ سے کسی دوسری چیز کی طرف متوجہ نہ ہو جس کی اسے احتیاج نہیں اور جہاں
تک الاستغناء عن الشی کا تعلق ہے وہ "الغنی التام" مکمل بے نیازی ہے اس لئے الاستغناء عن
الشی تو حق تعالیٰ کی صفت ہے اور الاستغناء بالشی انسان کی۔ اس پر مزید تبصرہ کرتے ہوئے امام
رازی لکھتے ہیں کہ قرآن کا نظامِ معیشت انسان کو حق تعالیٰ کی صفات کی طرف رہنمائی کرتا ہے اس
لئے اس نظام کا تقاضہ یہ ہے کہ مسلمان ایسا نظامِ معیشت قائم کریں جس کے تحت تمام مسلمان صرف
اسی حد تک انفرادی معیشت سے فائدہ اٹھائیں جس حد تک ان کی احتیاجات پوری ہو جائیں اور ظاہر
ہے یہ صرف اسی صورت میں ممکن ہو سکتا ہے جب قرآنی تعلیمات پر مبنی اجتماعی نظامِ معیشت قائم ہو۔

ہر وہ نظامِ معیشت جو عامۃ المسلمین کے معاشی مسائل حل نہیں کر سکتا وہ غیر اسلامی ہے، ہمارے
موجودہ نظامِ معیشت کو اسلامی نظامِ معیشت میں ڈھالنے کی ضرورت ہے۔ جب صورتِ حال یہ ہے
تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ نظامِ معیشت کو اسلامی نظامِ معیشت میں کیسے تبدیل کیا جا سکتا ہے تاکہ
ارشادِ قرآن حکیم کے مطابق غلامی سے آزادی دلانے پر عمل ہو سکے اس سلسلے میں ہم مندرجہ ذیل

چند تجاویز پیش کرتے ہیں:۔

۱۔ توحید باری تعالیٰ اور انسانی مساوات پر مبنی ایک زبردست ملک گیر تحریک چلائی جائے، جو قرآن حکیم کے ان دو بنیادی اور عالمگیر اصولوں کو ملک کے گوشے گوشے میں پھیلائے اور ہر مسلمان توحید کی زبردست قوت سے سرشار ہو کر انسانی مساوات کی راہ میں حائل ہر قوت کا مقابلہ کر سکے اور معاشی عدل و انصاف کے راستے سے ہر رکاوٹ دور کر دے۔

۲۔ توحید باری تعالیٰ اور انسانی مساوات کے اصولوں کی نشر و اشاعت سے عز و شرف کا معیار صالحیت و تقویٰ قرار پائے اور عز و شرف کا موجودہ نظام جو حسب و نسب، جاہ و حشمت اور مال و دولت پر قائم ہے اور جو قدیم برہمنیت کے ذات پات کے اصولوں کی یادگار ہے ختم کر دیا جائے

۳۔ مندرجہ بالا اصولوں کی ہمہ گیر اشاعت کے ساتھ اسلامی قانونِ معیشت کو حرکت میں لایا جائے اور جو لوگ رضاکارانہ اسلامی نظامِ معیشت کی طرف مائل نہ ہوں انھیں قانون کے ذریعے مجبور کیا جائے کہ وہ مفادِ عامہ کی خاطر ملکی دولت اور ذرائع دولت سے دست بردار ہو جائیں۔

۴۔ امیرالمومنین حضرت عمر فاروق اعظمؓ نے قرآن و سنّت کی روشنی میں جو فیصلہ کیا تھا اس پر عمل کرتے ہوئے ملکی دولت اور ذرائع دولت مسلمانوں کی اجتماعی ملکیت قرار دی جائے اور حکومت بطور امین اس کا انتظام کرے جس سے عامۃ المسلمین کی بنیادی ضروریاتِ زندگی پوری ہوں اور ملک و قوم مسلسل ترقی کرتے رہے۔ اسلام کا نظامِ زکوٰۃ صرف اسی صورت میں مفید و کارآمد نتائج پیدا کر سکتا ہے جب مندرجہ بالا اسلامی قانونِ معیشت کے تحت اسلام کا اجتماعی نظامِ معیشت قائم ہو۔

معاشی غلامی کے حل میں پاکستان کے باقی مسائل کا حل موجود ہے پاکستان کا استحکام و بقا اور سب سے بڑھ کر نظریہ پاکستان اور اسلام کے اپنے مستقبل کا فیصلہ پاکستان میں معاشی غلامی کے مسئلے کے حل پر منحصر ہے۔

(قسط ۲)

ایک بزرگ ایرانی فلسفی کا تعارف

محمد عبدالحق - فیلو ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

پچھلے صفحات میں بتایا گیا ہے کہ وجود تمام چیزوں سے اہم ہے - لہٰذا ارسطو نے منطقی طبقہ بندی کرتے ہوئے جو مقولات عشر (TEN CATEGORIES) کا ذکر کیا وہ سب ماہیات سے متعلق ہیں یا اقسامِ ماہیات ہیں - وجود ان سب سے برتر ہوتے ہوئے ان سب کے ساتھ بھی ہے کیونکہ وہ ہر چیز کے ہونے کا سبب و باعث (RAISON D'ETRE) ہے -

وحدتِ وجود و تشکیک وجود اوپر گزر چکا ہے وجود اصیل ہے اور ماہیت ایک امر اعتباری و عرضی ہے - پس وجود ہی تمام چیزوں کی حقیقت ہے - ملّا صدرا کے نزدیک وجود اور وحدت متماثل (IDENTICAL) ہیں[۱] - یعنی ہر دو ایک حقیقت ہیں - جہاں وجود ہے وہاں وحدت کا ہونا بھی ضروری ہے - پس خلاصہ یہ ہے کہ وجود و وحدت لازم و ملزوم ہیں - اب نتیجہ یہ ہوا کہ وجود ایک حقیقتِ واحد ہے لیکن موجودات کثرت (MULTIPLICITY) ہیں یعنی موجودات ماہیات کے لحاظ سے متعدد و بکثرت ہیں لیکن وجود کی حیثیت سے ایک حقیقت واحد میں منسلک ہیں - بہ عبارت دیگر کثرت کے پردہ میں وحدت مخفی ہے یعنی وحدت وجود (UNITY OF BEING) کثرت موجودات کے پردہ میں پوشیدہ ہے - تشکیک وجود کا یہ مطلب ہے کہ وجود اگرچہ ایک حقیقت واحد ہے لیکن مختلف مراتب (GRADATIONS) کا حامل ہے - یعنی بعض مرتبہ اقوی بعض قوی اور بعض ضعیف[۲] - اور بعض اضعف - بعض متقدم و بعض متاخر - مثلاً وجود عقل وجود ہیولیٰ سے متقدم ہے - یا جیسے آفتاب کی روشنی - چاند کی روشنی اور شمع کی روشنی کی حقیقت ایک ہی ہے فرق صرف اتنا ہے

---

۱ - ملّا صدرا - اسفار - جلد دوم - ص - ۸۲

۲ - ملّا صدرا - اسفار - جلد اوّل - ۳۵-۳۶-۳۷ -

کہ ایک تیز اور طاقتور ہے اور دوسری کمزور اور مدھم۔ اسی طرح ایک انسان کا وجود، ایک درخت کا
وجود اور ایک پتھر کا وجود من حیث الوجود ایک ہی حقیقت ہے۔ البتہ اگر ان میں فرق ہے تو صرف یہ کہ ایک
کامل ہے اور دوسرا ناقص۔ مختصر یہ کہ وجودِ خداوند حقیقتِ وجود ہے اور تمام موجودات کے وجود کا منشاء
مرکز ہے جو جس نسبت سے مرکز کے نزدیک تر ہوگا اسی نسبت سے قوی تر ہوگا۔ جیسے عقل کا وجود اقوی ہوگا
اور جوں جوں مرکز سے دوری ہوتی جائیگی اس کے ضعف میں اضافہ ہوتا جائیگا۔ چنانچہ ہیولیٰ جس کا وجود
آخری درجۂ تنزلی میں ہے ضعیف ترین وجود ہے؎۔

یہاں ایک قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ وحدتِ وجود اور تشبیہہ (PANTHEISM) ایک نہیں ہیں۔
تشبیہہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر چیز خدا ہے یا خدا کا جزء ہے۔ حالانکہ وحدتِ وجود (UNITY
OF BEING) سے مراد یہ ہے کہ موجودات خدا نہیں۔ تاہم ان کا وجود خدا سے جدا و آزاد بھی نہیں ہے یعنی
ہر لحظہ میں بقاءِ وجودِ موجودات خدا پر موقوف ہے۔ اوپر گزر چکا ہے کہ کوئی مثال خدا کو سمجھنے کیلئے کافی نہیں ہے۔
لیس کمثلہ شیئ۔ لیکن پھر بھی تقریبِ ذہنی کے لئے ایک مثال پیش کی جاتی ہے۔ وجودِ موجودات مثل شعاعِ آفتاب
ہے۔ جیسا کہ وجودِ شعاع ہر لحظہ آفتاب پر موقوف ہے ویسا ہی موجودات کا وجود بھی خداوند پر موقوف ہے اور
جس طرح شعاع آفتاب نہیں اسی طرح موجودات بھی خدا نہیں۔ اور جس طرح شعاع کا وجود کبھی آفتاب سے
جدا نہیں ہو سکتا، ویسے ہی موجودات کا وجود بھی کبھی خداوند سے آزاد و مستقل و بے نیاز نہیں ہو سکتا۔ بس
آفتاب سے بھی یہ مثال کاملاً کافی نہیں ہے کیونکہ آفتاب مخلوق ہے۔ اور خدا کی نشانیوں (آیات) میں سے
ایک نشانی (آیت) ہے جس میں کوئی خود مختاری نہیں ہے یعنی آفتاب کوئی ایسی طاقت نہیں ہے
[illegible]
[illegible]

[illegible]

البعبارت دیگر وجودِ موجودات وجودِ خداوند کی ایک شعاع یا ظہور یا تجلی یا پر تو ہے۔[6] جیسا کہ
رومی فرماتے ہیں :-

من و تو عارض ذات وجودیم   مشبک ہائے مرآت شہودیم

اسی مفہوم کو ایک عربی شاعر نے اس طرح ادا کیا ہے :-

کل ما فی الکون وھم او خیال - او عکوس فی المرایا او ظلال

قطع نظر سے وجودِ موجودات ایک حد تک پاک و نیم ملکوتی (QUASI - DIVINE) ہے لیکن وجود
وند کے سامنے بجز فقر و احتیاج و عجز کے ان کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ اب ہم سمجھ سکتے ہیں کہ ماہیات
ہ نہ موجود ہیں نہ معدوم، یعنی کوئی شے ہی نہیں۔ محض وجودِ موجودات کے تعین (DETERMINATION)
دہیں۔ پس ماہیت ہمیں بظاہر نظر آنے والی شکلوں کی وہ حدود (LIMITS) ہیں جنہیں نہ ہم سے جدا
سکتا ہے۔ نہ وہ بذاتہ موجود ہیں اور نہ معدوم۔ پس ماہیت کا حال ابہام آمیز ہے۔ ایک شعر ہے[9]

وجود اندر کمال خویش ساریست   تعینہا امور اعتباریست

جود اصیل ہے، ہر چیز کی حقیقت ہے لہٰذا وہ ہر جگہ (IMMANENT) حاضر ہے۔ چونکہ خداوند حقیقت وجود ہے لہٰذا خدا ہر جگہ
ر وہی ہر جگہ ہیں قادرِ مطلق ہے اور ہر امر واقعہ میں وہی توازن و انصاف قائم و برقرار رکھتا ہے۔ قرآن
ہے :- "وھو الذی فی السماء الٰہ و فی الارض الٰہ" - ولولا دفع اللّٰہ الناس بعضھم ببعض
سدت الارض"۔[ے] بایں ہمہ خداوند ہر چیز سے منزہ و برتر (TRANSCENDENT) بھی ہے۔

اب ایک اہم بات یہ ہے کہ ماہیت ایک امر عرضی ہے اور وجود اصیل ہے اور ہر چیز کی حقیقت ہے
ہماری نظر میں صرف ماہیت ہی جلوہ گر ہوتی ہے اور وجود ہماری نظر سے غائب رہتا ہے۔ تو معلوم
حقیقتِ وجود غیر مادی یا امر ما بعد الطبیعہ (METAPHYSICAL) ہے۔ اس نقطہ نظر سے وجود
راز (بھید یا رمز) ہے۔ اور اس سے نتیجہ یہ نکلا کہ خداوند تعالیٰ سر الاسرار و غیب الغیوب[ش] ہے۔ اسی
رنا نے کہا :- ما عرفناک حق معرفتک (اے خداوند ہم آپ کو جیسا کہ آپ کے پہچاننے کا حق ہے
پہچان سکے) یہی وجہ ہے کہ جس قدر معرفت خداوند زیادہ ہوتی جاتی ہے حیرت و پریشانی میں اور بھی اضافہ

---

۹ - ملا صدرا - اسفار - جلد اول - ص ۴۸ -

قرآن - الزخرف - ۸۴ - البقرۃ - ۲۵۱

ملا صدرا - الرسائل - اکسیر العارفین - ص ۲۹۹ -

بتا جاتا ہے۔ اور انسان کو اپنے ناقص علم کا مکمل احساس ہوتا ہے ؎

اے برتر از خیال و قیاس و گمان و وہم ؛ وز ہر چہ گفتہ اند و شنیدیم و خواندہ ایم (سعدی)

نہ اشارت می پذیرد نہ عیاں ؛ نہ کسی زو نام دارد نہ نشان (")

ملّا صدرا نے بھی دیگر عرفاء کی طرح موجودات کو وجود خداوندی کی تجلّی (THEOPHANY) اور ظہور سے تعبیر کیا۔ اور تمام موجودات کو ایک وجود واحد میں منسلک اور اس کا ظہور (MANIFESTATION) بتایا ہے۔ ایک مثال سمجھانے کی کوشش کی ہے کہ جس طرح شعاع نکالنے سے آفتاب میں بظاہر کوئی نقص و تغیّر نہیں ہوتا اسی طرح موجودات کو وجود عطا کرنے سے ذات خداوندی میں کسی طرح کا نقص و تبدّل نہیں ہوتا۔ پس کثرت ظہور وحدت وجود کے منافی (NAGATION) نہیں ہے۔ جیسے ایک فکر و تخیّل (IDEA) کا مختلف الفاظ کے ذریعہ ظہور ہو سکتا ہے اور الفاظ میں تغیّر و تبدّل سے بھی آپ اسی مفہوم و تصوّر کو ادا کر سکتے ہیں۔ بظاہر لکھے ہوئے الفاظ کثرت پر دلالت کرتے ہیں لیکن مفہوم و تصوّر میں وحدت ہی رہتی ہے۔ دیکھئے نور ایک حقیقت واحد ہونے کے باوجود بھی مختلف درجات میں متفاوت ہوتا ہے۔ نور کا بعض درجہ قوی اور ضعیف ہے لیکن نور کا ہر مرتبہ اس کی حقیقت اصلی اور مفہوم میں متفق اور نور کی اس تعریف میں شامل ہے۔ الظاهر بالذات و المظهر للغیر (یعنی نور بالذات ظاہر ہوتا اور غیر چیز کو ظاہر کرنے کا سبب ہوتا ہے) تعریف تمام مختلف مراتب نور پر صادق آتی ہے۔ پس کثرت موجودات، وجود واحد کے مراتب مختلف ہیں یعنی ہر ایک مرحلہ میں وجودِ واحد کا ظہور ایک خاص شان یا ایک مخصوص صورت کے ساتھ ہوا ہے پس تمام مراحل کو ایک وجودِ واحد کی شئون و تجلیات کہا جا سکتا ہے [۹]۔

"ہر لحظہ بشکلی بت عیار در آید"

پس اس مادی و جسمانی عالم میں کثرت و تعدّد وجودات اس لئے نمایاں ہیں کہ وہ سب ماہیات کے ساتھ وابستہ و آمیختہ ہیں۔ اور وہ ماہیات وجود موجودات کے مقیّد و محدود ہونے کی نشانی ہے۔ پس وجود انسان۔ وجود حیوان۔ وجود نبات و وجود جماد سب ایک وجود واحد میں باتفاوت درجات مشترک و منسلک ہیں لیکن ماہیات کے ساتھ وابستہ ہونے کی وجہ سے متکثر و متعدد ہو گئے ہیں [۱۰]۔ حافظ نے خوب کہا ہے :۔

---

[۹]۔ جواد مصلح فلسفہ عالی یا حکمت صدر المتألہین ۔ جلد اوّل ۔ ص ۔ ۱۴ - ۱۵ ۔

[۱۰]۔ ایضاً ۔ ص ۔ ۱۴ - ۱۵

عکس می نقش مخالف کہ نمود   یک فروغِ رخِ ساقی است کہ در جام افتاد

آشفتہ او موجب جمعیت ماست   چوں چنیں است پس آشفتہ ترش باید کرد

س نقطۂ نظر سے موجودات وجودِ خداوندی کے نور کا ایک ظہور ہے یا اسی نور سے منور ہے جیسے اللہ
رمایا - "و اشرقت الارض بنور ربھا"[۱۱] پس شدت وحدت نورِ الٰہی ہمارے لئے ایک حجاب
دگئے - ہم تو اتنے ناتواں ہیں کہ آفتاب کی طرف نظر نہیں ڈال سکتے - اس کی تندی ہماری آنکھوں کو اندھا
- پس اسی پر قیاس کرکے ہم نورِ خداوند کا کچھ اندازہ لگا سکتے ہیں - ایک شاعر نے خوب فرمایا -

"از فرطِ ظہور گشت مخفی ❊ در عینِ خفا نمود اظہار"

بیسا کہ اوپر گزر چکا خداوندی حقیقت میں سر الاسرار وغیب الغیوب ہے اور یہاں ہم دیکھتے ہے
داوندی حقیقت ظاہر ہے - اس کے سامنے موجودات کی کوئی حقیقت نہیں - موجودات دریا کی
طرح ہیں - جو تھوڑی دیر کے لئے سر بلند ہوتی پھر مٹ جاتی ہیں - ان کا کوئی ذاتی مستقل وجود نہیں -
ـداوند نے فرمایا: "ھو الاول والآخر والظاھر والباطن"[۱۲]

رح خداوند وجودِ مطلق ہے - وہ زمان و مکان سے برتر ہے - وہ ہر آن میں، ہر جگہ میں حاضر
ہیں کہہ سکتے کہ وہ کسی معین جگہ میں ہے - کیونکہ وہ ہر تعین سے منزہ و مبرا ہے - پس نتیجہ یہ ہوا کہ
اے ساتھ اور ہم سے بہت ہی نزدیک ہے - جیسا کہ اللہ تعالیٰ نے فرمایا: "ونحن اقرب الیہ
الورید"[۱۳] لیکن ہمیں اس قربتِ خداوندی کا کوئی شعور و احساس نہیں ہوتا - اس کی وجہ یہ ہے
عور و احساس کی رسائی فقط ماہیت تک ہے - ہم ماہیت سے بہت زیادہ مانوس ہو کر اسی کو حقیقت
اور کثرت میں ڈوب کر اپنے وحدتِ وجودی و شعورِ وجودی (ONTOLOGICAL
CONSCIOUS) سے غافل ہو گئے - لہٰذا ہم قربتِ خداوندی سے بھی غافل ہو گئے [اس غفلت
اسباب ہیں - یہاں ان کے بیان کی گنجائش نہیں ہے] ایک شاعر نے خوب کہا ہے !

- قرآن مجید - الزمر - ۶۹
- قرآن مجید - الحدید - ۳
- قرآن مجید - قٓ - ۱۶

دوست نزدیک تر از من بمن است ‏ ‏ ‏ ‏ ‏ وین عجب تر کہ من از وی دورم

اُوپر ہم نے محض ذہنی تقریب کے لئے اللہ تعالیٰ کی بے مثال ذات کو اپنے گردوپیش کی اشیاء سے سمجھانے کی کوشش کی ہے حقیقت یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کو کسی مثال سے سمجھایا نہیں جا سکتا، اتنا ضرور ہے کہ موجودات میں ہر چیز اپنے ناقص ذریعہ سے خداوند کے کمال و توحید پر گواہی دے رہی ہے - اس حیثیت سے ہر چیز خداوند کی نشانی (SIGN & SYMBOL) ہے اسی لئے قرآن کریم نے انسان کو اولوا الالباب و اولوا الابصار سے خطاب کرکے انہیں دعوت دی کہ وہ کائنات کی ہر مخلوق - آسمان - زمین - آفتاب - چاند - تارے - درخت - دریا - کوہ وغیرہ میں فکر و تدبّر کریں - کیونکہ یہ سب اپنے خالق کے گواہ ہیں - مُلّا صدرا کہتے ہیں کہ اسی وجہ سے اس دُنیا کو عالم الشہادہ کہا جاتا ہے - کیونکہ یہاں ہر چیز عالم غیب (METAPHYSICAL WORLD) کے وجود پر گواہی دیتی ہے - پس مُلّا صدرا کے نزدیک دُنیا ایک بڑی کتاب ہے اور قرآن ایک چھوٹی کتاب ہے[۱۴] - قرآن کے ہر جُملہ کو آیت کہا جاتا ہے - آیت کے دو معنی ہیں - ایک معنی جملہ یا بیت (VERSE) اور دُوسرے معنی نشانی (SYMBOL) ہیں - مطلب یہ ہے کہ جس طرح قرآن کی ہر آیت خداوند کی ایک نشانی ہے - اسی طرح دُنیا کی ہر چیز وجود خداوند پر گواہی دیتی ہے - آئندہ وجود کے بارے میں مزید گفتگو کی جائے گی -

(مُسلسل)

۱۴ - اسفار - ص - ۲۹۵ -

دیطلف خالد ~~~~~~~~~~~~ ترجمہ شیخ نذیر حسین

احمدامین کی ذات میں جدید اعتزال مصر میں نقطۂ عروج کو پہنچ گیا تھا لیکن وہ اعتزال کے
ش ترجمان بن کر جو کہتے ہیں[۴۲] ہندوستان کے مسلم مصلحین بھی وہی کہتے چلے آئے تھے شائد اس
یہ ہو کہ وہ پہلے ایک مضمون میں "ہمارے ہندوستانی بھائیوں" کو زبردست خراجِ تحسین ادا
ے تھے جنہوں نے قدیم اسلامی علوم میں جدید مغربی سائنس کو سمونے کا طریقہ اختیار کیا تھا (اُن
بال میں) سر سیّد احمد خان، سیّد امیر علی اور سر محمد اقبال نہ صرف جدید و قدیم علوم، مسلم ثقافت
ربی تہذیب کے درمیان سنگھم کی حیثیت رکھتے تھے بلکہ وہ ان علوم کے سلسلے کی گم شدہ کڑیاں
ے[۴۳]. چونکہ یہ اکابر قدیم اور جدید علوم میں مہارت تامہ رکھتے تھے اس لئے احمد امین ان کی کوششوں
ہتے ہیں. انہیں اعتراف ہے کہ انھوں نے مصریوں کے لئے ایک نیک مثال قائم کر دی ہے. اپنے مذکورہ
مون کے بعد وہ ہر موقع پر ان کے خیالات کی اشاعت میں لگے رہتے ہیں. اس تاثر کے نشانات نہ صرف
سلسلۂ تاریخ اسلام بلکہ اُن مقالات میں بھی ملتے ہیں جو وہ الرسالہ اور الثقافتہ جیسے بلند پایہ
ائل میں لکھا کرتے تھے. اب یہ مقالات کتابی صورت میں "فیض الخاطر" کے نام سے شائع ہو چکے ہیں.
ں کے ڈاکٹر بیٹ کے مقالہ "ایران میں مابعد الطبیعات کا نشو و نما" اور سیّد امیر علی کی سپرٹ آف
کا فجر الاسلام میں اور مسٹر خدا بخش کے انگریزی مضامین اور شاہ ولی اللہ کی حجۃ اللہ البالغہ
لاسلام میں حوالہ دیتے ہیں. (ظہر الاسلام جلد ثانی ص ۸۳) . آخر میں اقبال کی الٰہیات اسلامیہ

ی تشکیل جدید کا عربی ترجمہ اُن کی انجمن، لجنتہ التالیف والترجمہ والنشر نے شائع کیا[۴۴] و[۴۵]۔ گولڈ سیہر کی طرح احمد امین بھی اُردو سے ناآشنا تھے اس لئے وہ نئے معتزلیوں کی مذہبی جماعت کے افکار سے بے خبر رہے جس کی نمائندگی مولانا شبلی نعمانی اور دوسرے اصحاب کرتے تھے۔ احمد امین نے جدید اعتزال کی ثقافتی تحریک کی حیثیت سے جو پُرجوش وکالت کی اس کا منبع معلومات سید امیر علی کی تصانیف ہیں۔ سر سیّد احمد خان اور ان کے نائب مولوی چراغ علی تو صرف معتزلی خیالات کی اشاعت میں لگے رہتے تھے جبکہ سیّد امیر علی اپنے علم کے مطابق اعتزال کو اس کے تاریخی پس منظر کے ساتھ بیان کرتے تھے۔ اعتزال کے بانی واصل بن عطا کے بارے میں سید امیر علی لکھتے ہیں۔

" دو صدیوں تک معتزلی مکتب فکر مسلمانوں کے ذہنوں پر حکمراں رہا اور روشن خیال خلفاء کی حمایت و تائید سے اس نے مسلمانوں کی قومی اور عملی زندگی میں جان دی جس کا مشاہدہ اس سے قبل نہ ہوا تھا۔

معتزلی خیالات تیزی سے اسلامی سلطنت کے پڑھے لکھے لوگوں میں پھیل گئے۔ اس کے بعد ان خیالات نے اندلس پہنچ کر وہاں کے مدارس و مکاتب پر اپنا قبضہ جمالیا۔ منصور اور اس کے جانشین عقلیت پسندی کی ہمت افزائی کیا کرتے تھے لیکن معتزلی عقائد سے وابستگی کا کھلم کھلا اظہار بھی نہیں کرتے تھے۔

ماموں الرشید جو بجا طور پر ایشیا کا خلیفۂ اعظم کہلانے کا مستحق ہے، فخر سے خود کو معتزلی افکار کا حلقہ بگوش کہا کرتا تھا۔ اس کے لڑکوں معتصم اور واثق نے سارے عالم میں عقلی روح پھونکنے کی کوشش کی۔ ان کے دورِ حکومت میں عقلیت کو وہ عروج حاصل ہوا جو ابھی تک موجودہ یورپی ممالک کو بھی حاصل نہیں ہوا۔" [۴۸]

قدیم خیالات کے مبلغین تو سیّد امیر علی کے بیان کردہ تاریخی پس منظر کو پڑھ کر کانپ اٹھیں گے جبکہ وہ خلیفہ متوکل کا ذکر ان الفاظ میں کرتے ہیں:۔

" متوکل شرابی، ظالم اور عقل باختہ تھا۔ اس کے دماغ میں سودا سمایا کہ وہ معتزلہ کے مخالفین سے اتحاد کر کے نفع میں رہے گا اور عوام میں مقبولیت حاصل کر کے پُرجوش مذہبی دیوانوں کے لئے

خلیفہ بن جائے گا۔ اس نے فرمان جاری کیا کہ ترقی کے دعوے داروں کو سرکاری دفاتر سے نکال دیا
ء (اس کے بعد) دارالعلوم بند کر دیئے گئے، ادب، سائنس اور فلسفۂ شجرہ ممنوعہ قرار دیئے
ورعقلیت پسندوں کو بغداد سے مار کر بھگا دیا گیا۔ اس نے حضرت علیؓ اور ان کے صاحبزادگان
برمنہدم کرا دیئے۔ اب متعصب فقہاء، اسلام کے ترجمان اور حکومت کے معاملات پر قابض تھے"[۵۰]
ولدسیہر کا یہ کہنا صحیح ہے کہ سید امیر علی نے اعتزال کی جو مدح سرائی کی ہے وہ کسی حد تک مبالغہ آمیز
مد امین کا کمال یہ ہے کہ وہ مذکورہ بالا بیان کی صداقت کو تسلیم کرتے ہوئے سارے مبحث کو
حقائق کی روشنی میں پرکھتے ہیں۔ ان کے علم وفضل کے بلند معیار کے معترف نہ صرف مسلم دانشور
مستشرقین بھی ان کی مدح و توصیف میں رطب اللسان نظر آتے ہیں[۵۱] اس کے علاوہ احمد امین نے
ی اس بات پر زور نہیں دیا کہ اسلام بنیادی طور پر عربی قسم کا ہے جو بقول گولدسیہر جدید مصر کی
ی تحریک کا امتیازی نشان رہا ہے۔ ان کے فکر و نظر کی وسعت کا بہترین اندازہ مشہور مصری
، مورّخ ڈاکٹر طٰہٰ حسین نے فجر الاسلام کے مقدمہ میں اس طرح لگایا ہے: "مجھے معلوم نہیں کہ عربی
ا کوئی مورّخ ڈاکٹر احمد امین کی طرح عربوں اور ہندوستانیوں یا عربوں اور ایرانیوں میں ثقافتی رشتہ
ر کرنے میں کامیاب رہا ہو"[۵۲] ان کی اس روش کا یہ نتیجہ نکلا کہ وہ بہ نسبت جامعۂ مصریہ کے
ے اساتذہ کے جو عرب قومیت کے نشے میں سرشار تھے، ہندوستانی مسلمانوں کے نئے معتزلیوں کے
ے زیادہ متاثر ہوئے۔ احمد امین خلفائے راشدین کے زرّیں عہد کے اسلام کی طرف بازگشت یا
ے احیاء کی دعوت نہیں دیتے بلکہ ان کے فکر و نظر پر عباسی عہد ہی چھایا رہتا ہے۔ وہ اپنی تاریخی
نیف میں جب معتزلہ کے عروج کی داستان رقم کرتے ہیں تو ان کا رہوارِ قلم خوب جولانیاں دکھاتا
۔ گولدسیہر کے الفاظ میں: "ان سے پہلے مصری نشاۃ ثانیہ پر وہابی ثقافت کی چھاپ لگی ہوئی تھی"[۵۳]
ن احمد امین نے اپنا دامن اس سے بچائے رکھا۔

۱۹۱۲ء میں قاہرہ سے استاد جمال الدین قاسمی کی تاریخ الجھمیۃ والمعتزلۃ چھپ کر شائع
ی۔ بعدازاں ۱۹۲۵ء میں کرد علی کی کتاب القدیم والحدیث شائع ہوئی[۵۴] جس میں ایک باب
ہر جزائری کے قلم سے اعتزال پر ہے لیکن احمد امین جیسے ازہری عالم کے لئے فجر الاسلام میں متکلمین
بارے میں کوئی درجن بھر صفحات لکھ دینا ایک انقلابی اقدام کی حیثیت رکھتا تھا۔ اس کے بعد

ضحی الاسلام شائع ہوئی۔ اس کی تیسری جلد کے ایک تہائی حصے میں انھوں نے معتزلی افکار سے بحث کی ہے علم کلام کی عہد بعہد ترقیوں پر روشنی ڈالی ہے، اعتزال کے اصولِ خمسہ کی تشریح کی ہے، معتزلی مفکروں کا تعارف کرایا ہے، اور کلام پاک کے قدیم اور حادث ہونے پر جو فکری نزاع برپا ہوئی تھی اس پر خوب بحث و تمحیص کی ہے۔ صدیوں سے یہ خیالات گڑے مُردے سمجھے جاتے تھے۔ اب ان کی ناقدانہ تحلیل الحاد سے کم نہ تھی۔ اس کے باوجود انھوں نے جن نتائج کا استخراج کیا ہے وہ دوہری حیثیت سے جراءت مندانہ ہیں۔ وہ لکھتے ہیں:۔

"مجھے کامل یقین ہے کہ مامون، واثق اور احمد بن ابی دواد اپنی آراء کے اظہار میں مخلص تھے۔ وہ جو کچھ کہتے تھے، اُسی کو سچ جانتے تھے اور میں بھی ان سے متفق ہوں کہ وہ سچ ہی تھا لیکن مجھے اس سے اختلاف ہے کہ تمام لوگوں کو جملہ حقائق سے آگاہ کر دیا جائے۔"[۵۵]

معتزلی افکار کی جو تشریح و تعبیر احمد امین نے کی ہے، اس کے انبکار پر زور دیتے ہوئے غوبیغ کا سیاغ کا خیال ہے کہ اس میں ایک ادیب کی کردار نگاری کا رنگ بھی پایا جاتا ہے[۵۸] احمد امین نے اعتزال کے سربرآوردہ نمائندوں مثلاً علاف، نظام اور جاحظ کے کردار نیز معتزلی ذہنیت کا جو خاکہ کھینچا ہے، اس میں یہ جھلک صاف طور پر نظر آتی ہے۔ جب سے قدامت پسند علماء نے معتزلیوں پر فتح حاصل کی ہے، آج تک کسی نے ان کے افکار و خیالات کو ایسی تفصیل، غیر جانبداری اور ہمدردی سے بیان نہیں کیا[۵۹] اس کے باوجود معتزلہ کے بارے میں ان کا رویّہ کچھ مبہم سا نظر آتا ہے وہ معتزلہ کی اس لئے تعریف و توصیف کرتے ہیں کہ وہ اسلام کی مدافعت کیا کرتے تھے لیکن وہ دوسری طرف یہ بھی کہتے ہیں کہ انھوں نے اپنی فکری آزادی پر ایک پابندی لگائی تھی اور وہ تھی وحی الٰہی کی قائم کردہ حدود اور وجود باری تعالیٰ کا پیشگی اقرار۔ وہ لکھتے ہیں: "متکلم کا حال وفادار وکیل کا سا ہے" جیسے اپنے مقدمے کی صداقت پر یقین ہوتا ہے اور وہ اُس کے دفاع اور وکالت کے لئے اُٹھ کھڑا ہوتا ہے، دلائل و براھین سے اپنے دعویٰ کو مضبوط کرتا، اور اپنے مزعومات کو صحیح ثابت کرتا ہے۔"[۶۱]

فلسفی کا حال متکلم سے جدا ہے۔ اگر وہ پس منظر اور ماحول کے مؤثرات سے آزاد نہ بھی ہو، تب بھی اُس کی تحقیق کی بنیاد معروضی ہوتی ہے اور وہ اپنے معتقدات سے بے نیاز ہو کر بے باکانہ نتائج کا اعلان کر دیتا ہے اور اس کا حال منصف مزاج جج کا سا ہوتا ہے[۶۲] معتزلہ کے اسی موقف

بین کو ایک علمی اور مثالی مسلمان کی جھلک نظر آتی ہے۔ وہ ضحی الاسلام میں لکھتے ہیں :-
عتزلہ نے عقل مطلق سے کام لے کر تمام مسائل پر بحث کی، ان کا دائرۂ فکر و نظر کسی ایک چیز
د نہ تھا اور نہ وہ فکر و نظر کی تنگ نائے کو ماننے کے لئے تیار تھے۔[۶۳]

ں ربط کو ثابت کرنے کے لئے وہ لکھتے ہیں کہ یہ متکلمین ہی تھے جنہوں نے یونانی فلسفہ کو علومِ
یں داخل کیا لیکن اس کے بعد وہ ان کے درمیان حدِ فاصل کھینچتے ہوئے لکھتے ہیں کہ علمِ کلام
فلسفہ سے جداگانہ ہے۔ علمِ کلام کا نشو و نما خود بخود اسلام میں فقہ اور بلاغت کی طرح
جبکہ فلسفہ یونان سے بنا بنایا حاصل کیا گیا تھا۔ ہم فلسفہ کو اس لئے علومِ اسلامیہ میں داخل
سکتے ہیں کہ مسلمان اس کی تشریح و تعبیر کرتے چلے آئے ہیں۔

ہم علمِ کلام کو اسلامی علوم میں شامل کر سکتے ہیں۔ اگرچہ اس میں یونانی فلسفہ کے بعض عناصر
ش ہے لیکن اس کے باوجود ہم کندی، فارابی اور ابنِ سینا کی حکمت کو اسلامی نہیں قرار دیتے"[۶۴]
عنیکہ بنیادی طور پر ان کو فلسفہ میں غیر محدود سائنسی تحقیقات کا نمونہ نظر آتا ہے۔ ایک طرف
ثالی نمونے کو پیش نظر رکھتے ہیں اور اس میں انہیں بیرونی ثقافت کی یک طرفہ ثقافت نظر آتی
ن کے اصولِ تقلیم و تطعیم[۶۵] (کانٹ چھانٹ اور پیوند کاری) کے منافی ہے۔ اس لئے وہ غیر محدود
ت کے لئے کبھی تو علمِ کلام کو موزوں سمجھتے ہیں اور کبھی فلسفہ کو اس کے مناسب حال بتاتے ہیں۔ اس
لو دُور کرنے کے لئے ہم علمِ کلام کی طرف رجوع کرتے ہیں جس کی راہ سے فلسفہ اسلام میں داخل
لیکن جب وہ وحی الٰہی کی عائد کردہ پابندیوں کا بار بار حوالہ دیتے ہیں تو ان کے بیانات میں
قص نظر آتا ہے۔[۶۶]

"حریت افکار"[۶۷] کے لئے ضروری ہے کہ اُس پر بیرونی علم کا غلبہ نہ ہو لیکن علوم و فنون کی اس
ں میں ضروری ہے کہ مسلمانوں کی انفرادیت قائم رہے اور اس انفرادیت کا تصوّر اس کے بغیر
نہیں کہ قرآن پاک کلی طور پر اللہ کا کلام ہے۔

ایک جگہ لکھتے ہیں" معتزلہ اپنی بحثوں میں بار بار قرآنی آیات کا حوالہ دیتے ہیں۔ ان کے دلائل
سار قرآن پاک پر تھا نہ کہ یونان کی حکمت پر۔ اصل میں علمِ کلام دونوں کا مجموعہ ہے لیکن فلسفہ
ت علمِ کلام مسلمانوں کی شخصیت کا زیادہ شاندار مظہر ہے۔"

فلاسفہ نے فلسفہ کی تعمیر اعتزال کے کھنڈروں پر کی تھی لیکن ان کو اسلام سے اسی وقت سروکار ہوتا جب وہ مذہب اور فلسفہ میں تطابق و توافق پیدا کرنا چاہتے ہیں۔ وہ لکھتے ہیں :-

"مسلمان فلاسفہ اسلامی دنیا میں یونانی علوم و فنون کے وفد کی حیثیت رکھتے تھے۔ وہ قومی زندگی کے دھارے سے الگ تھلگ رہ کر زندگی بسر کرتے، ہاں اگر جدل و مناظرہ ہوتا تو وہ ضرور دخل انداز ہوتے۔ ان کے برخلاف معتزلہ اقتدار کے خواہاں تھے، وہ نہ صرف قوم کی صلاح چاہتے تھے بلکہ اس کے رہنما بن کر رہنا چاہتے تھے۔ وہ کسی گوشے میں الگ تھلگ پڑے رہنے پر قانع نہ تھے۔" [۶۹]

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اخلاقی وجوہ کی بنا پر احمد امین معتزلہ کو فلاسفہ پر ترجیح دیتے تھے وہ اپنے تئیں مصلح بھی سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ قوم کی اصلاح کے لئے مصلحین کی جماعت کا وجود بھی قوم کے لئے ضروری ہے۔ دوسری جگہ لکھتے ہیں :-

"مجھے اس امر سے اتفاق نہیں کہ فلاسفہ نے معتزلہ کا کام سنبھال لیا تھا۔ درحقیقت فلاسفہ نے محدثین کے دائرۂ اقتدار میں دخل نہیں دیا۔ فلاسفہ اللہ تعالیٰ کا شکر ادا کرتے تھے کہ اس نے ان کو محدثین کے اثر سے محفوظ رکھا۔ ان (فلاسفہ) کی یہی آرزو تھی کہ مابعد الطبیعاتی مسائل میں غور و فکر کرنے کے بعد انہیں جو سرور حاصل ہوتا ہے وہ ابدالآباد تک قائم رہے۔" [۷۰]

اس لحاظ سے معتزلہ کی مثال مسلمانوں کو نشاۃ ثانیہ کے لئے رواں دواں رکھتی ہے۔ ضحی الاسلام میں انھوں نے لکھا ہے :-

"مذہبی دار و گیر کے بعد معتزلیوں کا ستارہ اقبال گردش میں آ گیا اور مسلمان ایک ہزار برس تک قدامت پسند علماء کے زیر اقتدار رہے۔ علماء کا اقتدار مسلمانوں کی نشاۃ ثانیہ تک قائم رہا۔ اس نشاۃ ثانیہ میں ہمیں اعتزال کی بعض خصوصیات نظر آتی ہیں۔ اس میں شک بھی ہے اور تجربہ بھی، جس کے نظام اور جاحظ داعی تھے۔ اس بیداری میں عقل کی کارفرمائی ہے، حریت فکر پر اعتماد ہے اور بحث و تمحیص اور تحقیق و تدقیق کا احترام بھی ہے۔ اس کی بدولت انسان میں خود شناسی اور خود نگری پیدا ہوئی ہے جس کے حصول کے لئے معتزلہ ساری عمر لڑتے رہے اور آخر کار فنا ہو گئے۔ فرق صرف اتنا ہے کہ معتزلی تعلیمات کا سرچشمہ اسلامی تعلیمات تھیں جبکہ موجودہ بیداری کی بنیاد عقل محض پر ہے، اس کا مذہب سے کوئی تعلق نہیں بلکہ وہ مذہب کی بالادستی سے آزاد ہے۔" [۷۱]

تنزلہ کا انسانی شخصیت کی تعمیر میں بڑا ہاتھ ہے۔ انھوں نے خدا کا نیا تصوّر پیدا کر کے انسان کو
ے نجات دلائی۔ ان کا بلند تصور سادہ مزاج محدثین کے تصوّر سے اعلیٰ تھا جو تجسیم کے قائل
بقیدہ جبر پر اعتقاد رکھتے تھے۔ ان کا خدا عدل و انصاف کے لئے کسی قید کا پابند نہ تھا۔ اس کی وجہ
ان مجبور محض بن کر جنوں اور ولیوں کی شفاعت ڈھونڈا کرتے تھے[۲] جبکہ معتزلہ کو ذاتِ
لیٰ میں محبت و انصاف کی شان نظر آتی تھی۔ اس نئے عقیدے نے مسلمانوں میں تحقیق و تفتیش
پھونک دی محققین کی اس جماعت میں احمد امین، علامہ اقبال[۳] کے بعد نظام و جاحظ کو
امیں دیکھتے ہیں[۴]۔ معتزلہ کے متعلق ان کے فکری افق کا اندازہ المعتزلہ والمحدثون
بتکار و التقلید کی متبادل اصطلاحات کے استعمال سے لگایا جاسکتا ہے[۵]۔ اعتزال
ہر کے بارے میں انھوں نے جو امید باندھی تھی، اس کی صدائے بازگشت ان کی تحریروں میں
جاتی ہے۔ مثلاً وہ لکھتے ہیں :-

معتزلہ نے دینی تفکیر کا جذبہ ابھارا اور مسلمانوں میں تحقیق و تجسّس کا شوق پیدا کر کے ان کا
سائل کی طرف موڑ دیا جس کی طرف کسی نے بھی توجہ نہ کی تھی۔ انھوں نے علمِ کلام، طبیعات
اسیات میں نئے نئے مسائل پیدا کئے"[۶]۔

ھوں نے جس علمی روح کی اہمیت پر زور دیا تھا اس کی تصویر کشی سید امیر علی نے ذیل کے
ییں کی ہے :-

ممتاز علماء، مشاہیر اطباء، سربرآوردہ ریاضی دان اور مورخین، گویا تمام علمی دنیا بشمول خلفاً
لی افکار کے حلقہ بگوش تھے"[۷]

یقیناً اس فخر و مباہات کے لئے معقول وجوہ ہیں۔ معتزلی پس منظر علمی روح کے لئے مشعلِ راہ
کے مداح مسلمان ہی نہیں غیر مسلم بھی ہیں پروفیسر غوری پاریٹ (RUDI PARET) جنہوں
ال ہی میں قرآن پاک کا جرمن زبان میں ترجمہ کیا ہے، اپنے ایک مقالہ بعنوان " نظّام ایک تجربہ
والے کی حیثیت سے " معتزلہ کو ان الفاظ میں خراجِ تحسین ادا کرتے ہیں۔

" پہلی ہی نظر میں پتہ چلتا ہے کہ یہ کارنامہ اپنے علمی طریقے کی وجہ سے بڑی اہمیت کا حامل ہے
ں کا موازنہ قرونِ وسطیٰ کے حیواناتی لٹریچر کے اقتباسات سے کیا جائے تو ہمارا یہ خیال مبدل بہ یقین

ہو جائے گا۔"

البرتوس مگنوس (ALBERTUS MAGNUS) سے نظام کا موازنہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:

"طبعی علوم میں وہ نظریہ ساز ہی نہیں بلکہ اس کی معلومات مبنی بر مشاہدہ ہیں بخلاف اس کے نظّام فطرت کا فلسفی اور دینیاتی مفکر ہے۔" [۷۸]

اسی طرح آئن سٹائن اور ہولس کے افکار کے مطالعہ کا یہ مطلب نہیں کہ ہم نے کسی مسلم شخصیّت کے افکار سے (ثقافتی) رشتہ توڑ لیا ہے۔ احمد امین نے ضحی الاسلام میں معتزلہ اور محدثین کی امن پسندانہ مسابقت کا ذکر کیا ہے لیکن ایک دوسرے مضمون میں انھوں نے فریقین کے مناقشات کی یک طرفہ تصویر کھینچی ہے۔ ضحی الاسلام کی تالیف سے انہیں جو شہرت حاصل ہوئی تھی اس کی بڑی وجہ یہ ہے کہ وہ فریقین کی خصوصیات کا تذکرہ بڑی خوبی سے کرتے ہیں لیکن یہ مضمون سرسری سا ہے اور اس کا معتذرانہ دفاع کچھ پھیکا سا نظر آتا ہے۔ وہ ثابت کرتے ہیں کہ مغربی (یورپی) سائنس معتزلہ کی ایجاد ہے، اگر معتزلی مکتبِ فکر معدوم نہ ہوجاتا تو مغرب کبھی مستعار لباس پہن کر (عملی دنیا میں) شان و شوکت سے جلوہ نمانہ ہوتا اور مسلمان ہی موجودہ دنیا کے معلّم اور سربراہ ہوتے۔[۷۹]

لیکن یہ سطحیت عارضی ہے اور بحیثیت مجموعی ان کے افکار کی نمائندہ نہیں۔ قدرتی بات ہے کہ احمد امین جیسا ماہر تعلیم جو اپنے مشن کے جذبے سے سرشار ہے، اس کو یہ ترقیاتی کارنامے اس کی آرزوؤں کے مقابلے میں غیر اہم نظر آتے ہیں۔ ان میں صبر اور بے قراری کی جو آمیزش ان کے دوستوں کو نظر آتی ہے، وہ ان کی کامیابیوں کی ذمہ دار ہے [۸۰] انھوں نے اسلامی تاریخ پر جو قابلِ ستائش سلسلہ سپرد قلم کیا ہے اس کا مقصد یہ ہے کہ لوگوں کو معتزلہ کے علمی کارناموں کی صحیح تصویر دکھائی جا سکے لیکن انھوں نے اسی پر بس نہیں کیا۔ ان کو شدت سے احساس ہو چلا تھا کہ معتزلہ کا انجام دردناک ہوا تھا، اس کا سامنا کرنے کے لئے تاریخ کا غیر جانبدارانہ اور مسلسل بیان ناکافی ہوگا۔ وہ ایک مضمون میں رقم طراز ہیں:

"مغربی تہذیب کے اطوار اپنانے کے بعد مسلمان اپنے پاؤں پر کھڑا ہونے کے بجائے اغیار کی نقل و تقلید میں لگے ہوئے ہیں۔ اس سے اُن میں احساسِ کمتری پیدا ہو گیا ہے۔" [۸۱]

طالب علموں کو احساسِ کمتری سے نجات دلانا ایک استاد کے لئے جو مفتی محمد عبدہٗ اور مصطفیٰ عبدالرازق کا ذہنی شاگرد تھا، منفعت بخش کاروبار تھا [۸۲] عباسی عہد کا مثالی نمونہ دور افتادہ تھا۔

ی کو کم کرنے کی ضرورت کا احساس کرتے ہوئے انھوں نے اکابر معتزلہ کی بہترین نگارشات کی
ر کا کام اپنے ذمے لیا۔ اعتزال کے دفاع کو مضبوط کرنے کے لئے انھوں نے شاندار مثال قائم کی یعنی
ں نے معتزلہ کے ساحر ادیب ابوحیّان توحیدی (متوفی ۴۱۴ھ) کی ان تالیفات کو زندہ کرنے کا ارادہ
نہیں مدّت سے لوگ بھلا چکے تھے۔ احمد امین کے شوق اور ان تھک محنت کی بدولت ہمیں ابوحیّان
ی کی کتاب الامتاع والموانسۃ (۳ جلد ۴۴-۱۹۳۹ء) الھوامل والشوامل (۱۹۵۱ء) اور
ائر والذخائر (۱۹۵۳ء) کے عمدہ ایڈیشن دستیاب ہوئے ہیں۔ الھوامل والشوامل توحیدی اور ابن
یہ (متوفی ۴۲۱ھ) کے سوالات وجوابات پر مشتمل ہے اگرچہ اسمیں موخرالذکر کا حصہ طوالت اور
فیانہ مباحث ہر دو اعتبار سے زیادہ ہے تاہم اس کو شائع کرتے وقت احمد امین کے ذہن
حیدی ہی تھے۔ وجہ اس کی یہ ہے کہ احمد امین زبان، ادب اور فکر کے لحاظ سے توحیدی ہی کو
ین مصنفوں میں شمار کرتے تھے[۸۳] توحیدی انسانِ کامل کے نظریہ سے بھی مسحور تھا اس لئے وہ
مسائل کو انسان دوستی کی نظر سے دیکھتا ہے جسلمانوں کو موجودہ زمانے کی طاقتوں کا سامنا کرنا ہے۔
ودی کی پہچان کے اس بحرانی دَور میں اعتزال جیسی بے مثال ثقافتی تحریک کا بہتر نمائندہ توحیدی
سوا کوئی اور نہیں ہو سکتا۔ توحیدی کی نگارشات اس زرّیں عہد کی یادگار ہیں جبکہ اعتزال کا آفتاب
ں نصف النہار پر تھا۔ اس کے باوجود اس کی تصانیف میں عقائد کا توافق نظر نہیں آتا۔ معتزلہ کا
اصولوں پر اتفاق تھا لیکن ان میں وہ فکری وحدت و یکسانی نظر نہیں آتی جو اُن کے مکتبِ فکر
متوقع ہو سکتی ہے۔ دیگر معتزلی اکابر کی طرح توحیدی کی کتابیں جامع علوم الدینیہ نہیں ہیں
سلام کی صداقت کو اختصار کی صورت میں پیش کرنے کا کام معتزلہ کے بعد امام غزالی نے سرانجام
ان کے کارنامے کا مقابلہ (عیسائی دنیا میں) تھامس اکوینس (THOMAS AQUINAS) (۱۲۲۵-
۱۲۷۴ء) کے عملی نتائج سے اخذ کیا جا سکتا ہے۔ جس طرح امام غزالی نے آخری عمر میں تصوف کو اپنا لیا تھا
امین نے بھی بڑھاپے میں ان کی اقتداء کی لیکن اس کے بعد جلد ہی نہ صرف ذاتی حیثیت سے بلکہ مجموعی طور پر
اعتزال کو زوال آ گیا۔ اب جو علماء البیغ نادر یا ابوزہرہ (تاریخ المذاہب الاسلامیہ) کی طرح
ال میں تحقیق کرتے ہیں تو اس میں ذاتی لگن کے بجائے محض علمی شوق کارفرما ہوتا ہے۔ جب حریت
نے اسلامی ممالک میں مذہبی روایات کی زنجیروں کو توڑ دیا تو اعتزال سے ثقافتی استفادہ کرنے میں

کچھ زیادہ کشش نہیں رہی۔ جن مسلم ممالک میں سیکولر دستور نافذ ہے وہاں اعتزال اپنی افادیت کھو بیٹھا ہے لیکن جہاں سیکولر نظامِ حکومت عوام کو ایک آنکھ نہیں بھاتا اور لوگ اسلامی قانون کے سخت اور صبر آزما لیکن غیر واضح راستے پر چل پڑے ہیں وہاں اعتزال کا فیض جاری رہے گا جب تک کہ عباسی دَور کی تصانیف بے کار نہیں ہو جاتیں یا ان کے بتائے ہوئے حل کے مقابلے میں بہتر حل نہیں پیش کیا جاسکتا۔ اس زمانے کی آمد تک جدید اعتزال کا دَور دَورہ رہے گا اور اس کی وجہ سے شمعِ حریت فروزاں رہے گی۔ اس پہلو کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ہم ایک طرح سے یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ جہاں اعتزال کی اہمیت ہوگی وہاں حریتِ فکر معدوم ہوگی یا اس کی مخالفت ہوگی۔ اس امر کی نشان دہی زہدی جار اللہ نے اپنی کتاب المعتزلہ میں اچھی طرح کی ہے۔ وہ لکھتے ہیں:

"یورپ میں اگر کہیں حرکت رجعیہ حرکت فکریہ پر غالب آجاتی (جس طرح اسلام میں حرکت رجعیہ معتزلہ پر غالب آگئی تھی) تو یورپ کی باعظمت مدنیت جس پر آج ساری دنیا فخر کر رہی ہے اور جس کی علوِّ منزلت سے کوئی ناواقف نہیں اور جسے سابقہ مدنیات پر برتری حاصل ہے، عالمِ وجود ہی میں نہ آئی۔"[۵۴]

دوسری جگہ لکھتے ہیں:-

"ہم سنی ہیں اس لئے معتزلہ کے بہت سے اقوال و آراء سے ہمیں اتفاق نہیں ہے، نہ اُن کی فلسفیانہ موشگافیوں اور سوفسطائیت کا پہلو لئے ہوئے نکتہ سنجیوں سے متفق ہیں لیکن ایک ایسی چیز ہے جو ہمیں اپنی طرف کھینچتی ہے، جس کے اعتراف و تحسین میں اپنے تئیں مجبور پاتے ہیں، کھلے دل سے اس کی عظمت کے آگے سر جھکا دیتے ہیں اور جس کی طرف لوگوں کو دعوت دیتے ہیں، وہ چیز ہے معتزلہ کی روح اور ان کا جذبہ۔ وہ روح جسے بلادِ اہلِ سنت سے دیس نکالا ملا اور شیعہ ممالک میں پناہ ملی لیکن اس کے بعد وہ گھٹی گھٹی سی رہی۔ وہ روح جس میں جرأت تھی، جو بے باک تھی، جو فلسفے کی دلدادہ تھی، جو راہِ اعتدال پر شروع میں گامزن رہی، جو تجدید کی متلاشی اور عقل کے مجد و شرف کی علمبردار تھی، جس نے اصولِ وحدانیت کو شائبۂ تجسیم سے پاک کیا۔ یہی روح ہے جس کی ہمیں ضرورت ہے، جس کا زندہ کرنا وقت کی پکار ہے تاکہ ہم میں ایک نئی قوت پیدا ہو جائے ہم ایک نئے جذبے اور نئی آرزو سے ہم کنار ہو جائیں تاکہ بہت سی ان مشکلات سے عہدہ برآ ہو سکیں

عصر جدید نے پیدا کیا ہے"[۸۵]

معتزلہ کی کارکردگی پر احمد امین نے یہ فیصلہ سنایا ہے :

میری رائے میں معتزلہ کا خاتمہ مسلمانوں کے لئے بہت بڑی مصیبت تھا لیکن یہ مصیبت وہ ہاتھوں لائے تھے"۔[۸۶]

اقبال نے اپنے ایک لیکچر بعنوان "سپرٹ آف اسلامک کلچر" میں اسی خیال کو دہرایا ہے[۸۷] ان کا ن ان دیندار مسلمانوں کے اندیشے کا مظہر ہے جو توسط (اعتدال) کا راستہ اختیار کرنا چاہتے مسلمان تنگ نظر مصلحین اور انتہا پسند دنیا دار رہنماؤں کے پیچھے لگ کر یک رخی نہ اختیار کرلیں۔

اس کا ذکر پہلے آچکا ہے کہ موجودہ مسلم مصلحین کا مجمع الکمال (خیالات و افکار کے اعتبار سے) وّل کے معتزلیوں سے مشابہت رکھتا ہے۔ انھوں نے معتدل خیالات کے مسلمانوں کو یکجا کی دعوت دی جبکہ وہ ایک طرف سے نیم تعلیم یافتہ ظاہریوں اور دوسری طرف ترقی یافتہ ن اور قرامطہ کے نرغے میں آچکے تھے۔ اس نظریے کے پیش نظر ہندی مسلمانوں کے روشن خیال نے معتزلہ کا جو نام استعمال کیا ہے وہ اتنا غیر تاریخی اور گمراہ کن نہیں جتنا کہ مسٹر ڈنکن بی میکڈانلڈ کرتے ہیں لیکن ساتھ ہی ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ نئے معتزلہ اِسم بامسمیٰ تھے۔

(باقی)

حواشی و حوالہ جات

ظہر الاسلام جلد دوم

DIE RICHTUNGEN DER ISLAMISCHEN KORANAUSLEGUNG, P 323.

کاسپاغ CASPAR.

حلقہ مفقودہ کے عنوان سے فیض الخاطر جلد اوّل ص ۳۳-۳۴ میں احمد امین لکھتے ہیں:

اگر آپ اقبال کا مطالعہ کریں تو دیکھیں گے کہ وہ کائنات کے فلسفہ پر اظہارِ خیال کرتے ہیں، تو نہایت گہری بحث کرتے ہیں۔ غزالی کا ذکر کرتے ہیں تو دقت نظر سے اس کے فلسفہ پر نقد و تبصرہ کرتے ہیں۔ اسلام اور نصرانیت کا مقابلہ کرتے ہیں تو ان مذاہب سے گہری واقفیت کا ثبوت دیتے

ہیں۔ المانوی شاعر گوئٹے کے کلام کی ایسی نقدی و تحلیل کرتے ہیں کہ آدمی حیران رہ جاتا ہے۔ معتزلہ اور ارباب تصوف کا تذکرہ کرتے ہیں تو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ ان کے افکار اور خیالات کی گہرائیوں میں اتر چکے ہیں اور جس طرح ایک یورپین اپنی قوم کے لذیذ اور میٹھے فلسفہ پر بحث کرتا ہے اسی طرح اقبال بھی ان فرقوں کی تعلیمات پر نہایت تفصیلی اور رسیلی بحث کرتے ہیں۔

سرسید احمد خان اور سید امیر علی کے حالات انھوں نے زعماء الاصلاح میں لکھے ہیں (زعماء الاسلام کا ترجمہ اس مضمون کے مترجم کے قلم سے شائع ہو چکا ہے)

۴۴ احمد امین لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر کے ۱۹۱۴ء سے لے کر ۱۹۵۴ء تک صدر رہے اور الثقافۃ کی بھی ادارت کرتے رہے۔

۴۵ تجدید التفکیر الدینی فی الاسلام ترجمہ محمود عباس (طبع قاہرہ ۱۹۵۵ء)

۴۶ رسالہ تہذیب الاخلاق سرسید احمد خان اور مولوی چراغ کے اہتمام سے نکلتا تھا۔ موخرالذکر کی کتاب سلطنت عثمانیہ اور دوسرے مسلم ممالک میں مجوزہ سیاسی، قانونی اور اجتماعی اصلاحات (طبع بمبئی ۱۸۸۳ء) بھی ملاحظہ ہو۔

۴۷ سپرٹ آف اسلام (۱۸۶۹ء) ص ۶۱۰ - ۴۸ ایضاً ص ۶۲۰ - ۴۹ ایضاً ص ۶۴۶

۵۰ DIE RICHTUNGEN. 310-17

۵۱ برگستر اسر اور شادے نے احمد امین کو فجر الاسلام اور ضحی الاسلام لکھنے پر پی۔ ایچ۔ ڈی کی ڈگری دلوائی تھی۔

۵۲ ضحی الاسلام ص ۵   ۵۳ DIE RICHTUNGEN, 321

۵۴ القدیم والحدیث (قاہرہ ۱۹۲۵ء)

۵۵ L. GARDET OP. cit, 47

۵۶ کاسپاغ ص ۱۵۳ و ۱۵۸   ۵۷ ضحی الاسلام جلد ثالث ص ۱۹۴

۵۸ کاسپاغ حوالہ سابقہ ص ۱۸۲   ۵۹ ایضاً

۶۰ فیض الخاطر، جلد اوّل ص ۱۵۵   ۶۱ ضحی الاسلام جلد ثالث ص ۱۸

۶۲ ایضاً ص ۱۸   ۶۳ ایضاً ۶۸

[61] الیضاً ص ۲۰ — [65] فیض الخاطر جلد ثالث ص ۱۱۹

[6] ابتکار (فیض الخاطر جلد پنجم ص ۱۵۶) — [67] ضحی الاسلام جلد ثالث ص ۱۹۶ و ۲۰۳

[6] فیض الخاطر جلد چہارم ص ۲۸۸

[6] WALTHER BRAUNE, P: 109

[7] ضحی الاسلام جلد ثالث ص ۲۰۵ — [71] الیضاً ص ۲۰۷

[7] الیضاً ص ۱۹۱-۷ — [73] RECONSTRUCTION, P. 128

[7] فیض الخاطر جلد نہم ص ۱۲ — [75] الیضاً جلد نہم ص ۲۰۰

[7] ضحی الاسلام جلد ثالث ص ۹۴ : فیض الخاطر جلد پنجم ص ۱۵۵

[7] الیضاً ص ۶۱۰

[7] DER ISLAM (1928) P. 228-223. — [79] فیض الخاطر جلد نہم ص ۲۰۰

[8] احمد امین کلمہ و کلام الاصدقاء (طبع قاہرہ ۱۹۵۵ء)

[8] فیض الخاطر جلد نہم ص ۲۰۱ — [82] حیاتی

[8] محمد ارکون عربوں کی انسان دوستی طبع سٹڈیا اسلامیکا نمبر ۱۴ ص ۴۷-۷۵

[8] الیضاً ۲۶۶ — [85] الیضاً ۲۶۴

[8] ضحی الاسلام جلد ثالث ص ۲۰۷ — [87] RECONSTRUCTION, P. 149.

[8] میکڈ انلڈ حوالہ سابقہ ص ۱۹۶

[8] کاسپاغ حوالہ سابقہ ص ۱۴۳

(قسط ۴)

رسالہ فی خواص المثلث من جہۃ العمود

از امام ابن الہیثم ○ ترجمہ وتحشیہ سید فضل احمد شمسی، فیلو ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد

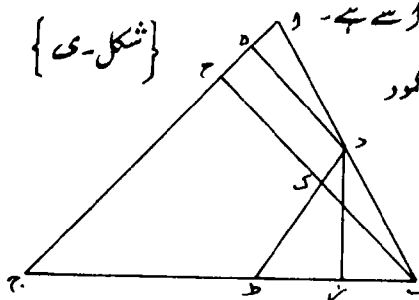
۸

ہم پھر ایک مثلث لیتے ہیں۔ ا ب ج ایک مختلف الاضلاع مثلث ہے۔ اس کے کسی ایک ضلع پر ایک نقطہ د فرض کرتے ہیں۔ [فرض کر لیجیے کہ ہم نے ضلع ا ب پر نقطہ د کا انتخاب کیا ہے] اور اس نقطے سے [علی الترتیب اضلاع ا ج اور ب ج پر] عمود د ہ اور د ز نکالتے ہیں اور [نقطہ ب سے ضلع ا ج پر] عمود ب ح بھی کھینچتے ہیں۔ نیز خط ا ج کے متوازی [ایک خط] د ک ط نکالتے ہیں [اس طرح کہ نقطہ ط خطوط د ک ط اور ب ج کا نقطہ اتصال ہے اور نقطہ ک خطوط د ک ط اور ب ح کا نقطہ انقطاع ہے]

[اب خط ب ح (بڑھایا ہوا، اگر ضروری ہو) پر ایک ایسا نقطہ ن فرض کرتے ہیں کہ]

{شکل۔ی}

ب ک کی نسبت ک ن سے ویسی ہی ہو جیسی کہ ب ج کو ج ا سے ہے۔

ہمارا دعویٰ ہے کہ عمودین د ہ اور د ز کا مجموعہ برابر ہے عمود ن ح کے۔

ثبوت: [چونکہ مثلثات ا ب ج اور د ب ط متشابہ ہیں، لہذا] ب ط کی نسبت ط د سے وہی ہے جو کہ ب ج کو ج ا سے ہے۔ اور (جیسا کہ فرض کر چکے ہیں) ب ج کو ج ا سے وہی نسبت ہے جو [ب ک] کو ک ن سے ہے۔

پس، جو نسبت ب ط کو ط د سے ہے وہی ب ک کو ک ن سے ہے۔

اب [مثلث د ب ط میں د ز۔ ب ط پر عمود ہے اور ب ک۔ د ط پر عمود ہے لہذا ایک پہلے مسئلہ اثباتی کے مطابق] ب ط کی نسبت ط د سے وہی ہے جو ب ک کو د ز سے ہے۔

لہذا، عمود د ز برابر ہے عمود {ک ن} کے۔

اور، (چونکہ د ہ اور ک ح متوازی خطوط کے درمیان ہیں، لہذا)

{د ہ} برابر ہے ک ح کے

پس، عمودین د ز اور د ہ کا مجموعہ برابر ہے عمود ن ح کے۔

(و ذلک ما اردنا بیانہ)

۹

مثلث مختلف الاضلاع کو پھر لیتے ہیں۔ فرض کیا کہ ا ب ج ایک ایسی مثلث ہے۔ اس میں ہم ایک نقطہ د فرض کر لیتے ہیں اور اس سے (علی الترتیب اضلاع ا ب۔ ا ج اور ب ج پر) عمود د ہ۔ د ز اور د ح نکالتے ہیں۔ خط ب ج کے متوازی ایک خط ل د م نقطہ د سے گزارتے ہیں (اس طرح کہ نقطہ ل خط ا ب پر اور نقطہ م خط ا ج پر ہو)۔ اور ایک عمود ا ط ک (نقطہ ا سے ب ج پر اس طرح) نکالتے ہیں (کہ نقطہ ط خطوط ا ط ک اور ل د م کا نقطہ اتصال ہو)۔

اب (خط ط ا د بڑھایا ہوا، اگر ضروری ہو) پر ایک ایسا نقطہ ن فرض کرتے ہیں کہ ا ط کی نسبت ن سے وہی ہو جو ب ج کو ج ا سے ہے۔

ہمارا دعویٰ ہے کہ عمود د ہ۔ د ز اور د ح کا مجموعہ برابر ہے عمود ن ک کے۔ [۳۷]

ثبوت: ل م کی نسبت م ا سے وہی ہے جو ب ج کو ج ا سے ہے (کیونکہ مثلثات ا ب ج اور ا ل م متشابہ ہیں)، اور ب ج کی نسبت ج ا سے وہی ہے جو ا ط کو ط ن سے ہے (جیسا کہ فرض کر چکے ہیں)

پس، ا ط کی نسبت ط ن سے وہی ہے جو ل م کو م ا سے ہے۔

اور، عمودین د ہ اور د ز کا مجموعہ برابر ہے عمود ن ط کے[۳۸] (جیسا کہ پہلے بیان کیا جا چکا ہے[۳۹])۔ اور، عمود د ح برابر ہے عمود ط ک کے (کیونکہ دونوں متوازی خطوط کے درمیان عمود ہیں)

پس، عمود د ہ۔ د ز اور د ح کا مجموعہ برابر ہے عمود ن ک کے[۳۸]

اس ثبوت کا اطلاق تمام قائمۃ الزاویہ، حادۃ الزاویہ اور منفرجۃ الزاویہ مختلف الاضلاع اور متساوی الاضلاع

مثلثوں پر ہوتا ہے۔ شکلہ (و ذلک ما اردنا ان نبتین)

(تمت المقالۃ فی اعمدۃ المثلثات)

o

و للہ الحمد والصلوات علی نبیہ محمد و آلہ۔

میں اس [مقالے] کی کتابت سے موصل عروسہ میں صفر ۶۳۲ [ھ] میں فارغ ہُوا۔

[نقل نویس]

حواشی وحوالہ جات

۳۷۔ یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے۔فی الحال یہ کہنا ناممکن ہے کہ واقعی ابن الہیثم نے وہ غلطی کی جس کا دعویٰ نوٹ ۳۹ میں ہے یا یہ کہ یہ مسئلہ سرے ہی سے کچھ اور تھا۔صرف یہ کہہ سکتا ہوں کہ کوشش بسیار کے باوجود اس مسئلہ کو کوئی اور شکل نہیں دے پایا، نیز یہ کہ اگر کسی غلطی کے باعث ابن الہیثم کا مسئلہ کچھ کا کچھ ہوگیا ہے تو وہ ایسی غلطی ہے جو دعویٰ، ثبوت اور شکل سب میں موجود ہے!

یہ امر کہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، اس کا ثبوت یہ ہے۔

(ا) فرض کر لیں کہ مثلث حاد الزاویہ (ACUTE - ANGLED) ہے:

نیز (دی ہوئی شکل میں) مان لیں کہ زاویہ ب ا ج = ۷۵°، زاویہ ا ب ج ۴۵° اور زاویہ ا ج ب ۶۰° ہیں۔

ثابت یہ کرنا ہے کہ د ہ - د ن اور د ح کا مجموعہ ن ک کے برابر نہیں ہے۔گویا یہ ثابت کرنا ہے کہ د ہ اور د ن کا مجموعہ ت ط کے برابر نہیں ہے۔

ثبوت: ا ط : ط ت :: ل م : م ا (جیسا کہ مسئلہ میں فرض کیا گیا ہے)

(ا ب، ل م : م ا :: جیب ۇ : جیب ل

یعنی $\frac{\text{ل م}}{\text{م ا}} = \frac{\text{جیب } 75^\circ}{\text{جیب } 45^\circ}$

یعنی $\frac{\text{ل م}}{\text{م ا}} = \frac{\frac{1+\sqrt{3}}{2\sqrt{2}}}{\frac{1}{\sqrt{2}}}$ ، یعنی $\frac{\text{ل م}}{\text{م ا}} = \frac{1+\sqrt{3}}{2}$)

لہذا، اط : طن :: (٣√ +١) : ٢

یعنی، طن = ٢/(١+√٣) اط

(اب، دہ = دل جیب ق

یعنی دہ = دل جیب ٤٥°

یعنی دہ = ١/√٢ دل۔

اسی طرح دز = دم ١/٢ ، اور اط = ل ط

پس، دہ + دز = ١/√٢ دل + ١/٢ دم)

اب اگر طن = دہ + دز ، ہو تو

٢/(١√٣) لم = ١/√٢ دل + ١/٢ دم ہوگا ـ یعنی

٣√٢ (٢√٢ دل + دل + دط) + (١ - ٣√٢) طم = -٢ دط ہوگا۔

جو ناممکن ہے۔کیونکہ (١ - ٣√٢) مثبت ہے اور اس طرح دائیں طرف کی کمیت مثبت ہے جبکہ بائیں جانب منفی کمیت ہے۔

پس ثابت ہوا کہ طن برابر نہیں ہے دہ اور دز کے مجموعہ کے۔

اس طرح یہ بھی ثابت ہوگیا کہ یہ مسئلہ ہر حادالزاویہ مثلث کے لئے صحیح نہیں ہے۔

(ii) فرض کریں کہ مثلث قائم الزاویہ ہے:

نیز (دی ہوئی شکل میں) مان لیں کہ زاویہ ب ا ج قائمہ ہے، زاویہ ا ب ج ٣٠° ہے اور زاویہ ا ج ب ٦٠° ہے۔

اب، لم : م ا :: ٢ : ١

∴ طن = ١/٢ اط ، اط = ١/√٣ ل ط، اور دہ + دز = (دل + ٣√٢ دم)/٢

چنانچہ اگر طن = دہ + دز ، تو

١/(٢√٣) ل ط = (دل + ٣√٢ دم)/٢ ہوگا، یعنی

دل = - ٣√٢ دط ہوگا، جو کہ ناممکن ہے۔

پس یہ مسئلہ ہر قائم الزاویہ مثلث کے لئے بھی صحیح نہیں ہے۔

(iii) فرض کریں کہ مثلث منفرجہ الزاویہ ہے :

نیز (دی ہوئی شکل میں) مان لیں کہ زاویہ ب ا ج ۱۰۵°، زاویہ ا ب ج ۴۵°، اور زاویہ ا ج ب ۳۰° ہے۔

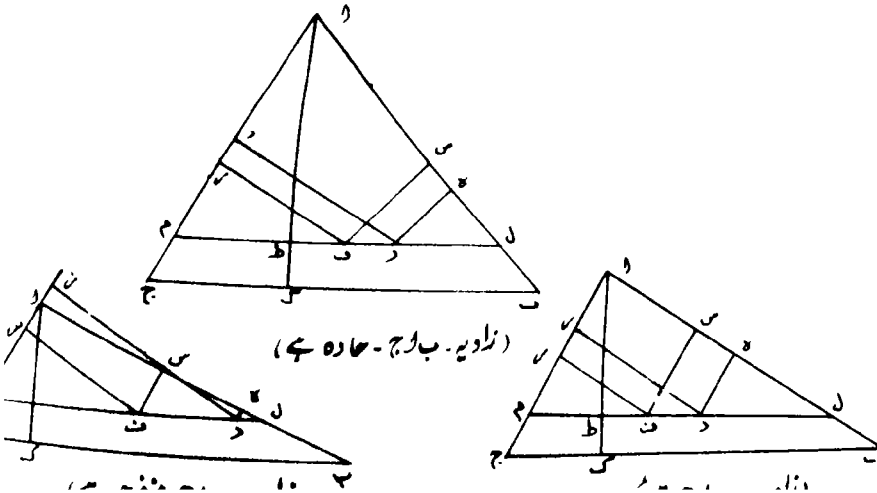
اب، ل م : م ا :: $\frac{۳\sqrt{۲}+۱}{۲}$، یعنی وہی تناسب ہے جو اوپر فرض کی ہوئی مثلث حادۃ الزاویہ میں تھا۔ لہذا وہی نتیجہ یہاں بھی برآمد ہوگا۔

پس یہ بات ثابت ہوئی کہ ہر منفرجہ الزاویہ مثلث کے لئے یہ مسئلہ صحیح نہیں ہے۔

اب ایک دوسرے طور پر یہ بات ثابت کی جاسکتی ہے کہ یہ مسئلہ کسی بھی مختلف الاضلاع مثلث کے لئے صحیح نہیں ہے۔

موجودہ مسئلہ میں نقطہ د مثلث میں کوئی سا بھی ایک نقطہ ہے۔ یعنی دعویٰ یہ ہے کہ مثلث میں کسی بھی نقطے کو نقطہ د تسلیم کرسکتے ہیں۔ لہذا اگر خط ل م پر ایک دوسرے نقطے کو لے لیں (فرض کریں کہ یہ نقطہ ف ہے) اور اس نقطہ سے ف خ ۔ ف ر ۔ اور ف س عمود اضلاع ب ج ۔ ا ج اور ا ب پر علی الترتیب گرائیں تو ابن الہیثم کے دعویٰ کے مطابق ان تینوں عمودوں ف خ ۔ ف ر اور ف س کے مجموعہ کو ن ک کے برابر ہونا چاہیئے۔ اس طرح (ف خ + ف ر + ف س) کو (د ح + د ز + د ہ) کے برابر ہونا چاہیئے۔ گویا (چونکہ ف خ برابر ہے د ح کے)، (ف ر + ف س) کو (د ز + د ہ) کے برابر ہونا چاہیئے۔

(i) فرض کریں زاویئے ا ب ج اور ا ج ب حادہ ہیں:

(زاویہ ب ا ج ۔ حادہ ہے)

اب فرض کرتے ہیں کہ (ف د + ف س) = (دز + دہ)۔

تو (ف م + جیب زاویہ ج) + (ف ل × جیب زاویہ ب) = (دم × جیب ج) + (دل × جیب ب)

[(FM Sin ĵ + FL. Sin b̂) = (DM. Sin ĵ + DL. Sin b̂)]

یعنی ف م جیب ج + دل جیب ب + دف جیب ب = دف جیب ج + ف م جیب ج + دل. جیب ب۔

یعنی دف جیب ب = دف جیب ج۔

یعنی جیب ب = جیب ج

یعنی (چونکہ دونوں ب اور ج حادہ ہیں) ب = ج

لیکن یہ ناممکن ہے کیونکہ ہم فرض کر چکے ہیں کہ ب ≠ ج، یعنی یہ کہ مثلث کے کوئی دو زاویے برابر نہیں۔

لہٰذا، ہمارا مفروضہ (ف ر + ف س) = (دہ + دز) صحیح نہیں ہو سکتا۔

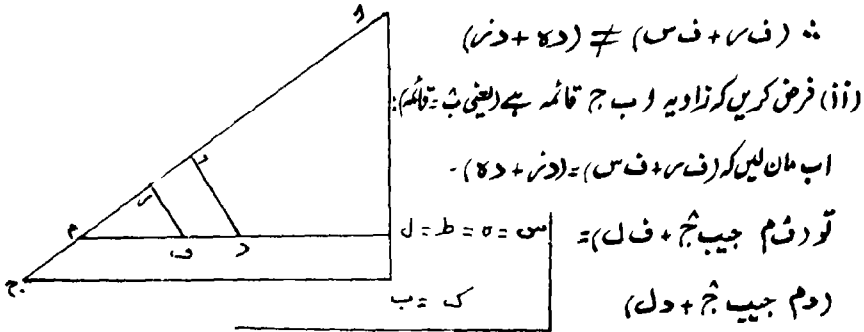
∴ (ف ر + ف س) ≠ (دہ + دز)

(ا ا) فرض کریں کہ زاویہ ا ب ج قائمہ ہے (یعنی ب = قائمہ):

اب مان لیں کہ (ف ر + ف س) = (دز + دہ)۔

تو (ف م جیب ج + ف ل) = (دم جیب ج + دل)

س = ہ = ط = ل

ک = ب

یعنی (ف م جیب ج + دف + دل) = (دف جیب ج + ف م جیب ج + دل)۔

یعنی دف = دف جیب ج

یعنی۔ جیب ج = ۱

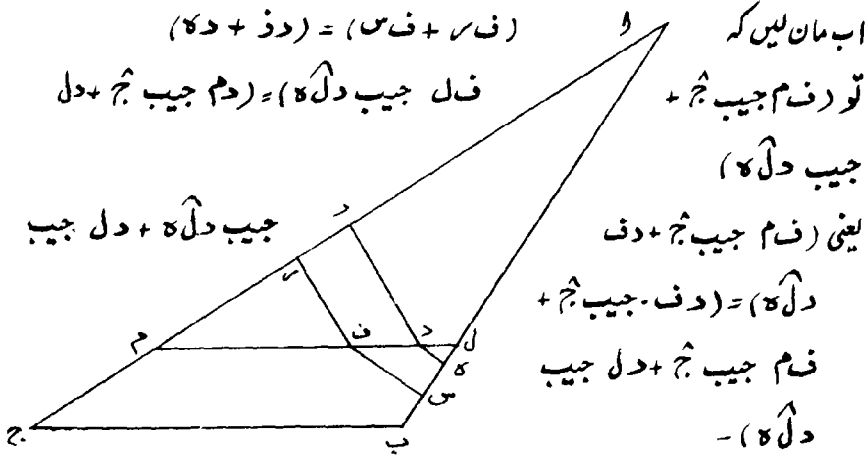
یعنی۔ ج = ۹۰°

لیکن یہ ناممکن ہے کیونکہ ایک (اقلیدسی) مثلث میں دو زاویے قائمہ نہیں ہو سکتے۔

لہٰذا، ہمارا مفروضہ (ف ر + ف س) = (دز + دہ) صحیح نہیں ہو سکتا۔

∴ (ف ر + ف س) ≠ (دز + دہ)

(iii) فرض کریں کہ زاویہ ا ب ج منفرجہ ہے؛

[ایسی صورت میں د ہ اور ف س خط ا ل کے بڑھائے ہوئے حصہ پر عمود ہوں گے (نقاط ل اور ب کے درمیان یا اس سے بھی آگے بڑھائے ہوئے حصہ پر۔ اس طرح کہ نقاط ہ اور س نقاط ل اور ب کے درمیان پڑنے کے بجائے مثلث سے باہر واقع ہوں۔ نیز زاویہ د ل ہ برابر ہوگا زاویوں ب ا ج اور ب ج ا کے مجموعہ کے۔ (بعض حالتوں میں نقطہ ح یا خ یا دونوں مثلث سے باہر ہوں گے۔)]

اب مان لیں کہ (ف ر + ف س) = (د ذ + د ہ)

تو (ف م جیب ج + ف ل جیب د ل ہ) = (د م جیب ج + د ل جیب د ل ہ)

یعنی (ف م جیب ج + د ف جیب د ل ہ + د ل جیب د ل ہ) = (د ف جیب ج + ف م جیب ج + د ل جیب د ل ہ)۔

یعنی (د ف جیب د ل ہ) = (د ف جیب ج)۔

یعنی جیب د ل ہ = جیب ج۔

یعنی یا تو (د ل ہ = ج) یا (د ل ہ = ١٢٠° اور ج = ٦٠°)

لیکن یہ ناممکن ہے کیونکہ نہ تو د ل ہ برابر ہو سکتا ہے ج کے (واضح رہے کہ د ل ہ = ا + ج)، اور نہ ہی دوسری صورت یعنی (د ل ہ = ١٢٠° اور ج = ٦٠°) ممکن ہے۔ (کیونکہ اقلیدسی مثلث میں کوئی دو زاویئے دو قایمہ یعنی ١٨٠° سے ہمیشہ کم ہوتے ہیں)۔

لہذا ہمارا مفروضہ کہ (ف ر + ف س) = (د ذ + د ہ) صحیح نہیں ہو سکتا۔

∴ (ف ر + ف س) ≠ (د ذ + د ہ)

یہ ظاہر ہے کہ زاویہ ا ب ج یا تو حادہ ہے یا قایمہ ہے یا منفرجہ۔

لہذا یہ بات ثابت ہوئی کہ زاویہ ا ب ج خواہ حادہ ہو، قایمہ ہو یا منفرجہ ہو

(ف س + ف س) کسی صورت بھی (د ن + د ہ) کے برابر نہیں ہو سکتا۔

لہذا یہ ثابت ہو گیا کہ (اگر بفرض محال) کسی خاص نقطہ د کے لئے کسی خاص مثلث مختلف الاضلاع کے لئے یہ مسئلہ صحیح ہو بھی تو یہ مسئلہ اُسی مثلث کے دوسرے نقاط کے لئے صحیح نہیں ہے۔ یعنی یہ کہ یہ مسئلہ کسی بھی مختلف الاضلاع مثلث کے لئے صحیح نہیں ہے۔

۳۸۔ یہ مساوات صحیح نہیں ہے۔ دیکھئے نوٹ ۳۷ و ۳۹۔

۳۹۔ اس سے قبل کے مسئلہ میں جو بات ثابت ہوئی تھی وہ صرف یہ تھی کہ اگر اُس ضلع کو "قاعدہ" فرض کر لیں جس پر نقطہ د کو چنا گیا ہے اور "قاعدے" کے کسی زاویہ (فرض کر لیں۔ ب) سے مخالف ضلع پر عمود گرائیں، اور جس ضلع پر عمود گرایا ہے اس کے متوازی نقطہ د سے خط کھینچیں اس طرح کہ (فرض کر لیں) نقطہ ک اس متوازی خط اور اُس عمود کا نقطۂ اتصال ہو۔ اور ن ک ایک ایسا خط متصور کر لیں جس کی نسبت خط ب ک سے وہی ہو جو کہ تیسرے ضلع (یعنی "قاعدہ" اور وہ ضلع جس پر ب سے عمود گرایا گیا ہے کو چھوڑ کر جو ضلع رہ جاتا ہے) کو دوسرے ضلع (یعنی وہ ضلع جس پر ب سے عمود گرایا گیا ہے) سے ہے۔ نیز دوسرے ضلع پر وہ نقطہ جہاں پر عمود گرتا ہے، نقطہ ح فرض کر لیں۔ تو دعویٰ یہ ہو سکتا ہے کہ نقطہ د سے دوسرے اور تیسرے ضلعوں پر گرائے گئے عمودوں کا مجموعہ ن ح کے برابر ہے۔

اس مسئلہ میں یہ خیال رکھنا ضروری ہے کہ ف ح صرف "قاعدے" کے زاویہ (کے راس) سے متقابل ضلع پر گرنے والے عمود (بڑھایا ہوا، اگر ضروری ہو) کا حصہ ہے، قاعدے کے متقابل زاویئے (کے راس) سے قاعدے پر گرنے والے عمود کا حصہ نہیں ہے۔

کیونکہ نقطہ ک کی تعریف ہی یہ ہے کہ یہ نقطہ انقطاع ہے قاعدے کے زاویہ کے راس سے متقابل ضلع پر گرنے والے عمود، اور "دوسرے" ضلع کے اس متوازی خط کا جو کہ نقطہ د سے تیسرے ضلع کو جاتا ہے۔

موجودہ مسئلہ میں ابن الہیثم نے اس امر کو ملحوظِ خاطر نہیں رکھا ہے۔ بلکہ انھوں نے یہ تصور کر لیا ہے کہ ن ح کی تعریف اُس سے زیادہ عمومی (GENERAL) ہے جتنی کہ میں نے اوپر دی ہے۔ انھوں نے اپنے آٹھویں مسئلہ کے متعلق یہ خیال کیا کہ خواہ کسی بھی ضلع پر متقابل زاویئے کے

راس سے عمود کیوں نہ گرائیں۔ ن ح کی تعریف حسبِ سابق ممکن ہو گی۔ لیکن جیسا کہ اوپر کہا جا چکا
ہے یہ خیال غلط ہے۔

غالباً ابن الہیثم نے "قاعدہ" کے دونوں زاویوں کے لئے مسئلہ - ۸ کو صحیح پایا تو انہوں نے
تینوں زاویوں (کے راس) سے گرنے والے عمودوں کے لئے اُس مسئلہ کو صحیح فرض کر لیا۔

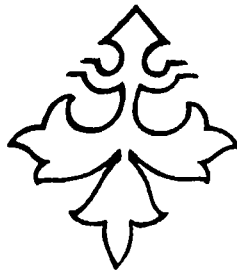
۴۰۔ یہ تو ثابت کیا جا چکا کہ مختلف الاضلاع مثلثوں کے لئے یہ دعویٰ صحیح نہیں ہے، لہذا ابن الہیثم
کا یہ دعویٰ کہ ہر قسم کی مختلف الاضلاع و متساوی الاضلاع مثلثوں پر اس ثبوت کا اطلاق ہو
سکتا ہے صحیح نہیں ہے۔ لیکن یہ عجیب بات ہے کہ اس دعویٰ کا دوسرا ٹکڑا (یعنی اس ثبوت کا
اطلاق متساوی الاضلاع مثلثوں پر) صحیح ہے !

مثلث متساوی الاضلاع میں چونکہ تینوں ضلعے برابر ہوتے ہیں لہذا کسی ایک ضلع کی نسبت
دوسرے ضلع سے اکائی (UNITY) کے برابر ہے اور اس طرح ا ط برابر ہوگا ن ط کے،
نیز چونکہ ا ط برابر ہے (د ہ + د ز) کے، ن ط بھی اس مجموعہ کے برابر ہوگا۔

[تاہم یہ خیال صحیح نہیں ہوگا کہ ابن الہیثم نے یہ مسئلہ متساوی الاضلاع مثلثوں کے لئے ہی پیش کیا
تھا۔ یہ مسئلہ اُن کے آٹھویں مسئلہ کے فوراً بعد آیا ہے اور اس مسئلہ میں آٹھویں مسئلے سے مدد
بھی لی گئی ہے۔ لہذا ظاہر ہے کہ اس کا تعلق بھی مختلف الاضلاع مثلثوں سے ہے۔]

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

○ ———————— محمد طفیل

○ مخطوطہ نمبر ۴۲ داخلہ نمبر ۳۷۸۸

• نام کتاب: تحقیق التعلیم فی الترقیق والتفخیم۔ فن تجوید

• تقطیع: ۸ × ۶ / ۶ × ۴ سطر فی صفحہ ۱۷ حجم ۵ ورق

• مصنف: برہان الدین وتقی الدین ابواسحاق وابومحمد ابراہیم بن عمر بن ابراہیم بن خلیل الجعبری الخلیلی المعروف بابن البرّاح شیخ الخلیل المتولد ۶۴۰ المتوفی ۷۳۲ھ

• کاتب: داؤد بن سلیمان الخربتاوی (مصری) المالکی۔

• سن کتابت: ۳ رمضان ۱۲۴۴ھ خط نسخ

• کاغذ: دستی قطنی مسحوق مصری روشنائی حنظمی عنوان سرخ رنگ

• زبان: عربی نظم۔

اس منظومہ کا آغاز اس شعر سے ہوتا ہے ؎

بحمد الٰلہی ابتدی باری البریٰ تعم مزایا برّہ البحر والسریٰ

اور آخری شعر یہ ہے ؎

محمد المہدی والآل وصحبہ وتابعیہم مالاح صبح واسفرا

یہ نسخہ یوم دوشنبہ ۳ رمضان ۱۲۴۴ھ کا لکھا ہوا ہے۔ جس نسخہ سے یہ نقل کیا گیا ہے اس پر
[...]ارت درج ہے:

وجد لطرۃ الاصل مرقوم قوبل بالاصل نصح بحمد اللّٰہ وعونہ وحسن توفیقہ
[...]ی عشرۃ بقیت من شوال سنۃ احدی وثمان مأتہ علی ید ابراھیم بن سلیمان۔

اور یہ بھی لکھا ہوا ہے :

و وجد ایضا وکان الفراغ من قرأتها علی شیخنا سیف الملة والحق والدین ابی بکر
ابید غندی الشہیر بابن الجندی رحمه اللّٰہ یوم الخمیس الثالث والعشرة من ذی الحجة
ة ثلاثة و سبعین وتسعمائة عن مولانا اجازة رحمة اللّٰہ علیهم جمیعهم اجمعین۔

سرورق پر ایک دوسری تحریر یہ ملتی ہے :

فی نوبة الفقیر للّٰہ تعالیٰ جلال الدین الکتبی ۴ ۔ محرم الحرام ۱۰۲۶ھ من الهجرة النبویة

کاتب نے آخر میں اپنا نام داؤد بن سلیمان الخرتبادی (مصری) المالکی لکھا ہے۔ اور وقت
غ کتابت یہ لکھا ہے :

وکان الفراغ من نسخها بُعید الظهر من یوم الاثنین المبارک ثالث شهر رمضان
ظّم من شهور سنة اربع وعشرین ومایة والف من الهجرة النبویة علی صاحبها
نل الصلوٰة والسلام۔

فن تجوید و قرأت میں ایک اہم مسئلہ تفخیم و ترقیق کا بھی ہے یعنی کس جگہ کس حرف کو موٹی اور
واز میں ادا کیا جانا ضروری ہے۔ اور کس جگہ ہلکی آواز میں ادا کیا جانا ضروری ہے۔ مثلاً را جب
وح ہو تو عموماً موٹی آواز میں ادا کی جاتی ہے۔ اور جب مکسور یا ساکن ہو تو عموماً ترقیق یعنی ہلکی آواز
ادا کی جاتی ہے۔ اسی طرح لام اسم ذات "اللّٰہ" میں ہمیشہ بالتفخیم ادا کیا جاتا ہے۔ اور لام تعلیل
فعل پر واقع ہو تو بہت ہلکی آواز میں ادا کیا جاتا ہے۔

غرض یہ کہ تفخیم و ترقیق کا مسئلہ فنِ تجوید کے اہم مسائل میں سے ایک مسئلہ ہے۔ اس منظومہ کے
نف نے ایک قصیدہ الفیّہ کے ذریعہ اس مسئلہ کو قرآن مجید کی متعدد مثالوں کے ساتھ سمجھایا ہے
یق و تفخیم کی حقیقت بتائی ہے۔ علماء قرأت کے اختلافات کا ذکر کیا ہے۔ اور بڑی رواں نظم
اس پورے مسئلے کو اس طرح پیش کر دیا ہے کہ ایک طالب علم تھوڑی محنت سے اس نظم کو یاد
سکتا ہے۔ اشعار کی جملہ تعداد ۱۲۵ ہے۔

مصنف جن کا پورا نام اوپر ذکر کیا جا چکا ہے۔ آٹھویں صدی ہجری کے مشاہیر علماء میں سے ہیں۔
ت کے کنارے ایک گاؤں میں ۶۴۰ھ میں پیدا ہوئے اور بانوے برس کی عمر میں شہر خلیل میں ۷۳۲ھ

پائی۔ انھوں نے بغداد، دمشق وغیرہ میں تعلیم حاصل کی اور مختلف مقامات پر مقیم رہے۔ بالآخر
ں میں آئے اور چالیس سال یہاں مقیم رہنے کے بعد ۷۳۲ھ میں یہیں وفات پائی۔
کا شمار ان مصنفین میں ہوتا ہے جنہوں نے سو یا اس کے قریب کتابیں لکھیں۔ ان کی بعض
ہم ہیں۔ لیکن زیادہ تر کتب مختصر رسائل کی صورت میں ہیں۔ کچھ ان کی اپنی نظموں کی شروح ہیں۔
رے مصنفین کی فنِ تجوید پر لکھی ہوئی کتابوں کی شروح یا ان پر حواشی ہیں۔ ان کی ایک منظوم
تدمیث التذکیر" جرمنی میں ۱۹۱۰ء میں چھپی تھی۔ ان کا دیوان "دیوان الجعبری" کے
۱۳۲۴ھ میں قاہرہ میں طبع ہوا۔

ں نے فن تجوید کے علاوہ علم حدیث اور تذکرۂ رواۃ پر بھی کتابیں لکھی ہیں۔ ان کا تفصیلی
ابن حجر عسقلانی نے اپنی کتاب "درالکامنۃ فی اعیان المائۃ الثامنۃ" ج ۱ ص ۵۵ طبع حیدرآباد
سبکی تاج الدین نے طبقات الشافعیہ الکبریٰ ج ۶ ص ۸۲ طبع قاہرہ ۱۳۲۴ھ میں کیا ہے۔
ں تک ہمارے علم کا تعلق ہے۔ زیرِ نظر منظومہ تحقیق التعلیم کتابی شکل میں طبع نہیں ہوا ہے۔
کسی مجموعہ میں یہ اشعار طبع ہو چکے ہوں۔ لیکن الگ کہیں نظر نہیں آیا۔

ے کتب خانہ میں پایا جانے والا نسخہ مکمل اور عمدہ حالت میں موجود ہے۔ بآسانی پڑھا جا
اور اس قابل ہے کہ اسے طبع کر دیا جائے۔ شاید تصحیح و طباعت کے مرحلے میں دوسرے
ضرورت درپیش نہ ہو۔

■■■■■■■■■■■■■■■■

خطوطہ نمبر ۴۲/۲ — داخلہ نمبر ۳۷۸۸

کتاب: الثبوت فی ضبط الفاظ القنوت۔ — فن حدیث

طبع: ۸×۶ / ۶×۴ — حجم: ۶ صفحات — سطر فی صفحہ ۱۷

نف: حجۃ الاسلام حافظ جلال الدین السیوطی المتوفی ۹۱۱ھ

تب: داؤد بن اسماعیل الخربتاوی المالکی۔

ط: نسخ — کاغذ دستی قطنی، مسحوق، مصری۔

شنائی: حنطی، عنوان سرخ رنگ — زبان عربی نثر

آغاز :

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم وصلی اللہ علی سیدنا محمد و آلہ و صحبہ وسلم ۔

اختتام :

وھذا آخر رسالۃ الثبوت فی ضبط الفاظ القنوت للحافظ جلال الدین السیوطی
ن برکاتہ فی الدنیا والآخرۃ ونفعنی والمسلمین ووالدی واخوانی ومن قرأ فی
االرسالۃ ودعا لی ولھم بالمغفرۃ ببرکتہ وبرکۃ علومہ وانفاسہ الطاھرۃ بمنہ
وکرمہ وقد نجز تعلیقھا لنفسہ ولمن اراد اللہ تعالیٰ ان یملکھا افقر عباد اللہ الیہ
؛ ابن سلیمان الخربتادی عفی عنہ ۔

مصنف کے بہت سے رسائل میں سے یہ ایک عربی نثر میں مختصر رسالہ ہے جس میں انھوں نے
ئے قنوت کے الفاظ کی تحقیق کی ہے ۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے بلفظہٖ جو دعائیں مروی
، ان میں سب سے اونچا مرتبہ تشہد کو حاصل ہے ، اور دوسرا درجہ دعائے قنوت کا ہے ۔ بقیہ
ائیں تیسرے درجے میں شمار ہوتی ہیں ۔ اس لئے علماء نے تشہد اور قنوت کے الفاظ کی
ایات کو ضبط کیا اور ان کی ترتیب و تلفظ کی تحقیق کی ہے ۔

اس موضوع پر ہر زمانہ میں علماء نے کافی توجہ دی اور زیرِ نظر رسالہ اس سلسلہ کی ایک کڑی
ہے ۔ بہت دن ہوئے یہ رسالہ مصنف کے مجموعہ رسائل میں طبع ہوا تھا ۔ مگر اب نایاب ہے ۔
اس لئے دوبارہ طباعت مفید ہوگی ۔

اخبار

غیر ملکی دانش وروں کا ادارہ تحقیقاتِ اسلامی میں ورود

ترکی اور امریکہ سے 'عالمی امن' کے مذاکرے میں شمولیت کرنے والے معروف دانش ور ۱ر اگست کو ادارہ تحقیقاتِ اسلامی میں تشریف لائے۔ یہ انقرہ یونیورسٹی کے پروفیسر ارحام ز گان (ORHAN DUZGUNES) اور پروفیسر جمہور فرمان (JUMHUR FERMAN) رکولمبیا یونیورسٹی کے پروفیسر ہاورڈ رگِم (HOWARD WRIGGIM) تھے۔ ان کے راہ سندھ یونیورسٹی کے ڈاکٹر نیاز الحق خان اور کراچی یونیورسٹی کے ڈاکٹر منظور الدین احمد ی تشریف لائے تھے۔

جناب ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی ڈائرکٹر ادارہ نے معزز پروفیسروں کو خوش آمدید کہا۔ آپ نے معزز مہمانوں کے سامنے ادارے کے کئی منصوبوں (PROJECTS) کی وضاحت فرمائی۔ اور ارے کے دانش ور جن موضوعات پر اس وقت کام کر رہے ہیں ان پر روشنی ڈالی۔ مہمانوں کو ادارے کے مختلف حصے بھی دکھائے گئے۔

بعد ازاں معزز مہمانوں کی خدمت میں ادارے کی مطبوعات کا ایک ایک سیٹ پیش لیا گیا۔

قرآنی تصورِ خلافت ـــ مذاکرہ کا انعقاد

۲۴ر اگست ہفتہ کے روز ادارہ تحقیقاتِ اسلامی نے "قرآنی تصورِ خلافت" کے موضوع یہاں ایک مذاکرہ منعقد کرایا۔ سیلون اور ایران سے آنے والے دانش وروں نے بھی اس یں شرکت کی۔

مذاکرے کا افتتاح جناب ڈاکٹر منظور الدین احمد ریڈر پولیٹیکل سائنس کراچی یونیورسٹی

(باقی صفحہ ۳۲۰ پر)

انتقاد کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے

انتقاد

۱۔ بیمہ زندگی : از مفتی پاکستان مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ

و از مولانا محمد ولی حسن صاحب مفتی مدرسہ عربیہ نیوٹاؤن کراچی

۲۔ پراویڈینٹ فنڈ پر زکوٰۃ اور سود کا مسئلہ : مرتبہ مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ

شائع کردہ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کراچی ۱۳۸۹ھ

دونوں رسالے برائے تبصرہ ماہ رواں میں موصول ہوئے۔ دونوں رسالے نہایت اہم اور فی زمانا اختلافی مسائل کے حامل ہیں۔ دونوں رسالوں کی اہمیت اور توثیق کے لئے حضرت مولانا مفتی محمد شفیع صاحب مدظلہ کا اسم گرامی کافی ہے۔ مجلس تحقیق مسائل حاضرہ کراچی کا لوگوں کو شکر گزار ہونا چاہیئے کہ ایسے ضروری اور اہم مسائل کی طرف مجلس نے توجہ کی اور علمائے امت کی طرف سے عوام کی رہنمائی کا فریضہ ایک گونہ ادا کرنے کی کوشش کی۔ یہ رسالے درحقیقت دو استفتاء کے جواب میں لکھے گئے ہیں۔

پہلا رسالہ مولانا محمد اسحاق سندیلوی کنوینر مجلس تحقیقات شرعیہ لکھنؤ کے سوالنامہ متعلق "انشورنس" کے جواب میں معرض تحریر میں آیا ہے۔ سوالنامے میں بیمہ کی حقیقت، بیمہ کمپنی کے مقصد، بیمہ کی تینوں قسموں —— (الف) زندگی کا بیمہ (ب) املاک کا بیمہ (ج) ذمہ داری کا بیمہ۔ نیز بیمہ کے مصالح اور مفاسد کی وضاحت کے بعد بارہ سوالات کئے گئے ہیں جن کا لب لباب حسب ذیل ہے:۔

۱۔ ۲۔ بیمہ کمپنی کے منافع کی رقم کو ربا کہنا صحیح ہے یا نہیں، کیا ربا کی صورت میں جواز کی کوئی گنجائش نکل سکتی ہے؟

۳۔ بیمہ کے تینوں قسموں کا حکم ایک ہے یا کیا؟

۴۔ معاملہ کی یہ شرط کہ بیمہ شدہ کے ایک خاص مدت میں تلف ہونے پر اتنی رقم اور بعد میں تلف ہونے پر ایک دوسری رقم ادا کی جائے گی اس معاملہ کو قمار کے حدود میں داخل کرتی ہے یا نہیں۔

۵۔ قمار یا غرر کی صورت میں کیا جواز کی کوئی گنجائش ہو سکتی ہے؟

۶۔ بیمہ دار اپنی اصل رقم پر قناعت کرے تو کیا یہ معاملہ جائز ہو سکتا ہے؟

ی کے منافع کی رقم کو امداد، تبرع اور احسان قرار دینا ممکن ہے یا نہیں ؟
ر الحرب کا مسلمان اپنی ملکی کمپنیوں کے ساتھ معاملہ کرے تو کیا جائز ہوگا ؟
ومت کے انشورنس کے کاروبار اور نجی کمپنیوں کے اس معاملے میں کوئی فرق ہے یا نہیں ؟
ومت کے اس معاملے میں سود کی رقم کو ربا کہیں گے یا نہیں اور یہ معاملہ کیا جائز ہوگا ؟
ا کے تحت منافع کی رقم حکومت سے لے کر حکومت کے ٹیکس یا کسی دوسری مد میں دینا یا بغیر نیت ثواب ی کو دینا جائز ہوگا یا نہیں نیز انشورنس کی مروجہ شکل میں جواز کے لئے ترمیم ہوسکتی ہے یا نہیں ؟

س سوالنامے کا پہلا جواب مخدوم ومحترم مولانا شفیع صاحب کا تحریر کردہ ہے جس کی تصدیق میں چھ مشاہیر ، دستخط ہیں۔ یہ جواب صفحات ۱۲ - ۲۲ پر مشتمل ہے۔ دوسرا جواب مفتی ولی حسن ٹونکی کا تحریر کردہ ہے اور صفحات ۴۷ پر مشتمل ہے۔ آخر میں ایک ضمیمہ میں بیمہ کمپنیوں کی ذمہ داری کی طرف توجہ دلائی گئی ہے تاکہ فتاوی کے انتساب میں کسی قسم کا بیجا تصرف نہ کریں۔

مخدوم ومحترم مفتی صاحب کے جواب باصواب کے متعلق کچھ کہنا چھوٹا منہ بڑی بات ہوگی اور سوالوں کے میں ان کی تحریر ہمارے لئے سند ہے۔

لبتہ نفس مسئلہ کے متعلق بعض حقائق کی وضاحت کم از کم یہ ہیچمدان ضروری سمجھتا ہے تاکہ ہر طبقے کے اہل علم کو ن نصیب ہو اور ممکن ہے کہ بعض اہل علم حضرات ان کے متعلق کچھ مزید راہنمائی فرمائیں :

یہ بات واضح ہے کہ ربا کسی حال میں حلال نہیں ہوسکتا اور قرآن پاک نیز حدیث نبوی سے اس کے سارے اقسام کی حرمت بیّن طور پر واضح کردی گئی ہے یہ بات بھی تسلیم شدہ ہے کہ تجارتی کاروبار کے منافع حلال ہیں اور ربا نہیں۔

پاکستان ایک اسلامی جمہوری حکومت ہے جہاں اور سارے مسلم نیز غیر مسلم ممالک کی طرح مغربی طرز تجارت مغربی قوانین اور بینک کے قواعد نافذ ہیں۔ اور سارے عالم کے بینک اپنے کاروباری اصول وضوابط میں عالمی بینک (ورلڈ بینک) سے پوری طرح منسلک ہیں۔

یہ بات بالکل واضح ہے کہ پاکستان کے اسٹیٹ بینک کے اصول کے ملک کے سارے بینک پابند ہیں نیز یہاں کے تجارتی اصول یا بینک کے قوانین وضوابط حکومت سے منظور شدہ ہیں ساتھ ہی یہاں کے بینکوں اور انشورنس کمپنیوں میں حکومت کا حصہ دو تہائی ہے اور بقیہ حصہ بھی حکومت کی اجازت واختیار سے حکومت کے

کے مطابق تصرف میں لایا جاتا ہے۔ کہ اس میں کوئی کلام نہیں کہ حکومت کے منظور شدہ قوانین واصول کے مطابق سارے بینکوں اور بیمہ کمپنیوں کے معاملات تعاون باہمی کی بنیاد پر جاری ہیں اور لوگوں کے حقوق و رقوم کی حفاظت کی ضمانت ان کا اوّلین فریضہ ہے۔ اگر کسی قسم کی کچھ بدعنوانی پائی جاتی ہے تو یہ چیز کم و بیش حکومت کے تقریباً سارے محکموں اور اداروں میں عام ہے جس کا لحاظ عمومی طور پر نہیں کیا جا سکتا کہ اس کا شمار اتفاقات میں ہوگا۔ یہ بدنظمی الگ چیز ہے جس کا اثر نفس قانون پر نہیں پڑتا۔

- یہ حقیقت ہے کہ بینک کے بعض موجودہ طریقے اور ان کے سارے معاملات اسلامی اصول تجارت اور اسلام کے مباح معاملات کے معیار پر پوری طرح پورے نہیں اترتے اور ان کے بعض معاملات اسلام کے سراسر منافی ہیں مثلاً قمار کی بعض منظور شدہ شکلیں اسٹاک اکسچینج سٹہ وغیرہ یا بینکوں کے قرض کے معاملات جن میں زائد رقم کا لین دین جو بظاہر ربا سمجھا جاتا ہے۔

- اسلام نے بعض ایسے معاملات کو جن میں عادتاً فساد کا شائبہ نہ تھا جیسے بیع سلم ہے مباح قرار دیا ہے بنابریں حکومت کے محدود کیئے ہوئے منظور شدہ قوانین کے ماتحت ترقیاتی قرض کے لین دین میں جو حقیقت میں کاروبار کی ایک شکل ہے اور رواج اصابہ کی فراہمی کے لئے یہ معاملہ نہیں کیا جارہا ہے اور اس معاملے میں فساد معاشرہ کا خوف بھی نہیں ہے کہ یہ ملکی قوانین کے مطابق اور اسلام کے بعض مباح معاملات کے مثل ہے اس قانونی رقم کو ربا کہا جائے گا یا نہیں یہ سوال اس لئے غور طلب ہے کہ عصر جاہلیت کے ربا کے معاملات سے یہ بالکل مختلف ہے اس لحاظ سے کہ جاہلیت کے زمانے میں ایسے معاملات اجتماعی منصوبے نہیں تھے اور ان کا تعلق افراد سے تھا اور وقت واجل کے مقابل میں زائد رقم دونا کرتے جاتے تھے اور ان کے لئے کوئی قاعدہ قانون مقرر نہ تھا بلکہ سراسر ظلم کے من مانے طریقے تھے۔ آج بھی ایسے معاملات ممنوع ہیں اور حکومت بھی ربا بمعنی USUARY (سود) کو حرام قرار دیتی ہے۔ البتہ آج کل عرف عام میں حکومت کے منظور کردہ فیس یا انٹرسٹ کے مقررہ نرخ کو ترقیاتی قرض کے معاملات میں ناجائز تصور نہیں کیا جاتا کہ یہ معاملات اجتماعی طور پر رائج ہیں اور افراد کے ساتھ مخصوص نہیں سارے لوگوں کے لئے عام ہے۔

- رسالہ "پراویڈینٹ فنڈ پر زکوٰۃ اور سود کا مسئلہ" میں صفحہ چھ کی ابتدا میں مفتی صاحب رقم طراز ہیں ... "اب اگر محکمہ اپنے حاصل کردہ منافع میں سے یا خود اپنی طرف سے اس رقم پر کچھ مزید رقم سود کے نام سے بڑھاتا ہے تو شرعاً وہ سود کی تعریف میں داخل نہیں بلکہ محکمہ کی طرف سے ایک انعام ہے جو ملازم کو دیا جاتا ہے اس لئے

اس کو اپنے استعمال میں لانا جائز ہے غلطی سے اس کا نام "سود" رکھ دینا مسئلہ پر اثر انداز نہیں"

چونکہ حکومت پاکستان کے سرکاری یا منظور شدہ سرکاری محکمے اور بینک سب حکومت کے اسٹیٹ بینک کے
ح ہیں اور سب کے معاملات ایک جیسے ہیں اور سب کا تعلق باہمی جاری وساری ہے اس لئے بینک ہو یا ڈاکخانہ
لازمت کا محکمہ منافع کی قانونی رقم جو دی جاتی ہے یا بطور فیس لی جاتی ہے کیا یہ صحیح نہ ہوگا کہ ہم اس کو بھی "سود"
ربا" نہ کہیں بلکہ "حسن ادا"۔ "انعام" یا "فیس" یا سیونگ بینک کی شکل میں اپنی رقم کے حصے (سہام و
ا ہمت) کی "منفعت" سے تعبیر کریں؟ سیونگ بینک کی رقم کو شرائط بینک کے لحاظ سے نہ قرض کہنا صحیح ہے
مانت بلکہ بینک کو غیر معینہ مدت کے لئے اس کا مالک بنانا ہے۔ البتہ قواعد کے موافق یہ رقم عند الطلب واپس
جا سکتی ہے جیسا کہ شرکت اور مضاربت کے معاملوں میں بھی یہ ممکن ہے۔

۔ رسالہ "بیمہ زندگی"، صفحہ ۱۴ آخری سطریں: "(ج) تینوں قسم کے بیموں میں جو یہ شرط ہے کہ جو شخص کچھ رقم
بیمہ پالیسی کی جمع کرنے کے بعد باقی قسطوں کی ادائیگی بند کر دے اس کی جمع کردہ رقم سوخت ہو جاتی ہے، یہ
شرط خلاف شرع اور ناجائز ہے قواعد شرعیہ کی رو سے اس کو تکمیل معاہدہ پر مجبور تو کیا جا سکتا ہے اور
عدم تعمیل کی صورت میں کوئی تعزیری سزا بھی دی جا سکتی ہے الخ۔"

اس عبارت میں جس شرط کا ذکر کیا گیا ہے یہ شرط تقریباً ۱۹۲۶ء کے لگ بھگ بیمہ کمپنیوں کے یہاں رائج
، لیکن حکومت پاکستان جیسا کہ قبل بیان کیا جا چکا ہے ساری بیمہ کمپنیوں میں دو تہائی کی سہیم (حصہ دار) ہے اور
ری تہائی پر بھی اپنی نظر رکھتی ہے اس میں حکومت کی مرضی کے خلاف بینک یا کمپنی والے کوئی تصرف نہیں کر سکتے۔
کل بیمہ کمپنیوں کا "حکومت پاکستان کا منظور شدہ قانون" یہ ہے کہ کسی پالیسی کی ادائیگی قبل از وقت روک
جائے تو کمپنی صرف دس فی صد وضع کر سکتی ہے اور بقیہ رقم کی واپسی کمپنی پر لازم ہے بنا بریں خلاف شرع ہونے
حکم ظاہر نہیں ہوتا۔

۔ رسالہ "بیمہ زندگی"، صفحہ ۱۶: "(۷) جائز ہے ...." اس عبارت سے صندوق التوفیر
یا سیونگ بینک کی صورت کا جواز بھی ظاہر ہوتا ہے۔

۔ رسالہ "بیمہ زندگی"، صفحہ ۱۶: "(۸) تبرع اور احسان کی کوئی علامت یہاں موجود نہیں ......
چونکہ حکومت نے ساری رعایا کی امداد و اعانت کے لئے بیمہ کمپنیوں کی ضمانت لے لی ہے اور اس وقت ساری
بیاں ملکی یا خارجی حکومت پاکستان کی سرپرستی اور ذمہ داری پر قائم ہیں اس لئے یہ مفروضہ خلاف واقعہ ہے۔

ان دسوں گذارشات پر جن میں حقیقت امر کا اظہار کیا گیا ہے اگر مزید غور کیا جائے تو امید ہے کہ حضرت مفتی صاحب کا جواب مختلف نوعیت کا ہوگا اور ان کے دوسرے رسالے "پراویڈنٹ فنڈ" کے حکم کی وضاحت مزید ہو جائے گی۔

اقتصادیات سے باخبر حضرات جن کو انشورنس نیز پاکستان بینکنگ سسٹم سے کماحقہ واقفیت ہے اور جن کو اسلامی احکام سے بھی بڑی حد تک تعلق ہے ضرور ان دونوں فتووں کے مختلف ہونے پر تعجب کا اظہار کریں گے کیونکہ معاملات کی حد تک دونوں کی اصل میں بڑی یگانگت ہے اور کاروباری نیز مالی لحاظ سے ایک ہی مرکز سے منسلک ہیں۔ سوالات کی نوعیت کی بنا پر نیز مفروضات مندرجہ کی روشنی میں جواب کا [illegible] کی بات نہیں۔

اس میں شک نہیں کہ پاکستان میں اسلامی احکام جاری کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے اور حکومت کو پورا احساس ہے کہ صحیح اسلامی طریقے پر سارے معاملات کے لئے قوانین مرتب کئے جائیں۔

امید ہے کہ دیگر اہل علم حضرات اور خصوصاً علماء کرام اس عظیم مہم میں حکومت سے تعاون کریں گے اور ان معروضات پر غور فرمائیں گے اور صحیح رہنمائی کر کے ممنون و مشکور بنائیں گے۔

وما توفیقی الا باللہ علیہ توکلت والیہ انیب (محمد صغیر حسن معصومی)

بقیہ :- اخبار

کے لیکچر سے ہوا۔ بعد ازاں اسلام میں تصورِ خلافت اور قیامِ خلافت پر بحث و تحیص کی گئی۔ ادارہ کے دانش وروں کے علاوہ، ایران کے جناب پروفیسر حمید عنایت اور سیلون کے جناب اے۔ ٹی۔ ایم۔ شِوَرَدین (A.T.M. SIVARDEEN) نے بھی بحث میں حصہ لیا۔

جناب پروفیسر عنایت، تہران یونیورسٹی میں قانون کی فیکلٹی کے سرکردہ ممبر ہیں۔ جناب شِوَرَدین بھی کولمبو کے مشہور و معروف قانون دان ہیں۔ ہر دو دانش ور "بین الاقوامی صورتحال اور عالمی امن" کے موضوع پر اسلام آباد یونیورسٹی میں ہونے والے مذاکرے میں بغرضِ شمولیت تشریف لائے تھے۔

ہر دو غیر ملکی معزز مہمان جب ادارہ تحقیقاتِ اسلامی میں تشریف لائے۔ تو جناب ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی صاحب ایکٹنگ ڈائرکٹر ادارہ ھذا نے ان کو ادارے کے کئی شعبہ جات دکھائے۔ اور ادارے کے قلیل المیعاد اور طویل المیعاد منصوبوں سے، جس پر ادارے میں اس وقت کام ہو رہا ہے، ان کو واقفیت بہم پہنچائی۔

(انوار صولت)

ادارۂ تحقیقات اسلامی

کی

دو نئی کتابیں

(۱) "کتاب النفس و الروح (عربی میں)"

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ ۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انچارج

یہ نادر الوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے۔ حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول عامہ سے بحث کی گئی ہے۔ دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا۔ بروکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں۔ بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا۔ اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ہذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔

صفحات — ۲۲۰ قیمت پندرہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ/۸۳۶ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابو عبید رح کی تالیف ہے۔ مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں۔

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے۔ حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے۔ حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والی مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے۔ ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدمہ کا اضافہ کیا ہے۔

حصہ اول صفحات — ۴۴۵ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات — ۴۰۸ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *October,* 1970

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے۔ یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء و اجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے۔

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفع وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ۔حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ، شیعہ امامیہ اور ظاہریہ۔ کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں۔ آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا۔

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی۔

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

(پاکستان)

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

پچھلے مہینہ کا سب سے اندوہناک حادثہ عالم عرب کے محبوب عوامی لیڈر صدر جمہوریہ عربیہ متحدہ جمال عبدالناصر مرحوم کی اچانک وفات ہے۔ مرحوم نے عربی دنیا کے مختلف مسائل حل کرنے اور عالم اسلام بالخصوص عرب دنیا اور افریقی ممالک کو استعماری طاقتوں سے نجات دلانے کے لئے جو گرانقدر جدوجہد کی وہ جریدہ عالم پر ثبت رہے گی۔ مسئلہ فلسطین کے جسم مُردہ میں جس طرح انھوں نے رُوح پھونکی عرب دنیا اُن کے اس عظیم احسان کو کبھی فراموش نہ کر سکے گی۔ دنیا میں کچھ لوگ تاریخ بنانے کے لئے آتے ہیں اور جمال عبدالناصر اسی گروہ میں سے تھے

اپنے ملک کے عوام کو خوشحالی سے ہمکنار کرنا، ان کی رگ جان سے پنجۂ استعمار کی گرفت کو ختم کر دینا یقیناً خدمت اسلام میں شامل ہے۔ مرحوم نے اپنے عہد میں جس طرح علوم عربیہ و اسلامیہ کی خدمات انجام دیں وہ المجلس الاعلیٰ للشؤون الاسلامیہ کی روز افزوں علمی سرگرمیوں سے واضح ہے۔ ان کے زمانہ میں ریڈیو پر انگریزی کے ذریعہ عربی زبان سکھانے کا عالمگیر سلسلہ جاری ہوا اور اس سلسلہ میں تمام دنیا میں عربی سیکھنے والوں کو نصاب کی کتابیں مفت فراہم کی جاتی ہیں۔

دینی شعور بیدار کرنے کے لئے ریڈیو، اخبارات، ٹیلی ویژن کے طویل پروگراموں کے علاوہ بڑی مقدار میں دینی لٹریچر چھپوا کر مفت تقسیم کیا گیا۔ اس سلسلہ میں "کتاب الشعب" کا مفید سلسلہ تمام عالم اسلامی کے لئے مثالی نمونہ ہے۔ اس پروگرام کے تحت تعمیری دینی مواد

اور مستند علماء دین کی قدیم و ضخیم تالیفات کو چھوٹے چھوٹے اجزاء میں چھاپ کر معمولی معاوضہ پر عوام تک پہنچایا جاتا ہے تاکہ دینی علوم تمام مسلمانوں میں عام ہوں اور قوم کا ہر ہر فرد اپنے اسلاف کے گرانقدر علمی کارناموں اور دینی افکار سے باخبر ہو جائے۔ جامع ازہر میں جدید حالات کے تقاضوں کے مطابق مختلف تعلیمی اصلاحات ہوئیں اور اب اسے علومِ دینیہ و علومِ جدیدہ مثلاً ڈاکٹری، انجینئرنگ، کامرس وغیرہ کی تعلیم کے لئے یونیورسٹی کا درجہ دیا گیا ہے۔

تبلیغ اسلام اور اسلامی تہذیب و ثقافت کو فروغ دینے کے سلسلہ میں مرحوم نے جو مساعی مشکورہ انجام دیں ان میں وقتاً فوقتاً عالمی اسلامی کانفرنسوں کا انعقاد، افریقہ کے مختلف ممالک کے لئے تبلیغ اسلام کے پروگرام کی نشریات، چوبیس گھنٹہ تلاوت قرآن مجید کے پروگراموں کی ریڈیو سے اشاعت قابل ذکر کارنامے ہیں۔

مرحوم کی قیادت میں جمہوریہ عربیہ متحدہ نے اقتصادی، سماجی، صنعتی، زرعی اور تعلیمی اصلاحات و ترقی کے جو مراحل طے کئے وہ یقیناً شاندار مستقبل کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ اپنے ملک میں مرحوم کی محبوبیت و مقبولیت کا صرف ۱۹۶۷ء کے واقعہ سے اندازہ لگایا جا سکتا ہے جبکہ انھوں نے اپنا استعفا پیش کیا اور پوری قوم نے نہایت شدت سے انھیں دوبارہ منصب صدارت قبول کر لینے پر مجبور کر دیا۔

اگر یہ واقعہ ہے کہ انسانوں کو ان کی موت کے بعد ان کے آثار اور تاریخی روایات سے پہچانا جاتا ہے تو جمال عبدالناصر رہتی دنیا تک باقی رہنے والے آثار و روایات چھوڑ گئے ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان پر اپنی رحمتوں کی بارش کرے ان کی کوتاہیوں کو معاف فرمائے اور ان کے جانشینوں کو ان کی جاری کردہ عظیم الشان مہم کی تکمیل کی توفیق بخشے کہ ایک عظیم قائد کو خراجِ عقیدت دینے کا یہی صحیح طریقہ ہے۔

انسانوں کو کامل انسان بنانے، انھیں دنیوی و اخروی سعادت سے ہمکنار کرنے اور ان کی اخلاقی و روحانی تربیت کے لئے اسلام نے ان پر جو فرائض متعین کئے ہیں، وُہ انسانوں کی تمام ضرورتوں کے لئے پورے ہیں۔ مسلمانوں کو ان ضابطوں کی موجودگی میں نہ

مزید ریاضتوں کی ضرورت ہے نہ جدید جماعتوں اور تنظیموں کی حاجت۔ مسلمانوں میں دینی وحدت و قوت پیدا کرنے کے لئے کتاب اللہ اور مساجد کی موجودگی میں نہ کسی دوسری کتاب کی ضرورت ہے نہ کسی دوسری عمارت کی، کیونکہ اس قسم کے تمام خود ساختہ بدل مسلمانوں میں افتراق و انتشار میں اضافہ کے سوا آج تک کوئی خدمت انجام نہ دے سکے۔

اقامت صلوٰۃ کے لئے مساجد کا نظام، محلہ وار پنج وقتہ اجتماع، حلقہ وارانہ اپنے معاملات کا انتظام، دینی تعلیمات و تربیت کا بندوبست، ایک معاملہ فہم اور نمازیوں میں سب سے زیادہ عالمِ قرآن شخص کی زیر امامت و قیادت پیش آمدہ مسائل میں دینی تعلیمات اور زمانہ کے مقتضیات کے مطابق باہمی مشوروں سے اپنی تمدنی، اجتماعی، معاشرتی، سیاسی، اقتصادی اور تعلیمی مشکلات کا حل تلاش کرنا، سر جوڑ کر اصلاحِ احوال اور اپنے دکھ درد کا علاج کرنا، اخلاقی امراض کے انسداد اور محلہ سے فقر و بے کاری، فحاشی، جہالت اور امراض کی روک تھام کے لئے مسجد کو بنیادی مرکزی حیثیت دینا، اور پوری قوت سے متحد ہو کر ہر غیر دینی قوت کا مقابلہ کرنا، مساجد کی مجلس شوریٰ کا حکومت کے منتظمین سے رابطہ اور خیر و تقویٰ میں پورا پورا تعاون، دینی تعلیم کے ذریعہ گھر، مسجد اور مدرسہ میں ہم آہنگی، خود غرضیوں اور ذاتی مفادات کو چھوڑ کر لوجہ اللہ اخوت و محبت کو مضبوط کرنے کے لئے باہمی تعارف و ائتلاف کے ذریعہ بنیان مرصوص بن جانا اور ذکر اللہ میں مشغول رہنا، یہ وہ چند برکات ہیں جو اللہ کا مقرر کردہ مساجد و صلوٰۃ کا نظام ہمیں بخشتا ہے۔

اس نظامِ صلوٰۃ کا معاشرہ کی تطہیر میں جو مقام ہے وہ "ان الصلوٰۃ تنھی عن الفحشاء والمنکر" سے عیاں ہے۔ نظام صلوٰۃ کا معاشرہ کی فلاح و بہبود اور اقتصادی سدھار سے چولی دامن کا ساتھ ہے۔ چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اکثر مواقع پر کتاب اللہ میں، "اقام الصلوٰۃ" کے ساتھ "ایتاء الزکوٰۃ" مذکور ہے۔ ضرورت مندوں کو افلاس و پریشانی سے نجات دلانا، ان کی حالت بہتر بنا کر معاشرہ کا معیار بلند کرنا، عوام کی صلاحیتوں کو زیادہ سے زیادہ بڑھنے اور پھلنے پھولنے کے مواقع فراہم کرنا "ایتاء الزکوٰۃ" میں شامل ہے۔ ایتاء الزکوٰۃ کو مستحکم بنیاد پر اٹھانے کے لئے اقامت صلوٰۃ لازمی ہے۔

اور اس کی مسجد وُہ چھوٹی اکائی ہے جہاں سے مسلمانوں کی اجتماعی اور اقتصادی اصلاح
آغاز ہوتا ہے اور اسلامی مملکت میں یہ اصلاحات حکومتِ اسلامی کی نگرانی میں
تمام پاتی ہیں۔

محلہ کے محتاجوں اور بے روزگاروں کا شمار، ان کے لئے فراہمی روزگار کا مناسب
نظام، معذوروں اور اپاہجوں کے لئے وظائف کا اجراء، گاؤں میں کسانوں اور شہر میں
مزدوروں کے مسائل کا شوریٰ سے عادلانہ حل تلاش کرکے ان کے لئے بہتر سے بہتر ین حالات
پیدا کرنا اور ان کی جملہ شکایات کا ازالہ کرنا، انھیں ہر قسم کی نفع بخش ترقیوں میں شریک کرنا
اور ان کے لئے جملہ ممکن سہولتیں فراہم کرنا "ایتاء الزکوٰۃ" کی شرائط میں شامل ہیں' اس طرح
نہ صرف ان کی حالت درست ہوگی بلکہ ملک امن و آسودگی اور فراوانی رزق کی برکات سے
مالا مال ہو جائے گا جو ادائی زکوٰۃ کا لازمی نتیجہ ہے۔ خود سوچیئے کہ آج ہمارے معاشرہ کی
ابتری و بدحالی میں نظام صلوٰۃ و زکوٰۃ کے باقی نہ رہنے سے کس قدر بھیانک اضافہ پیدا
ہو چکا ہے اور کیا مسلمان رہتے ہوئے ہم اس خلاء کو صلوٰۃ و زکوٰۃ کے سوا کسی اور نظام سے
پُر کر سکتے ہیں؟! ہمارے خیال میں اندریں حالات ایک اسلامی مملکت میں اس امر کی شدید
ترین ضرورت ہے کہ علماء دین اور ارباب حل و عقد اور اولو الامر پر مشتمل ایک کمیٹی ملک میں
نظام صلوٰۃ و نظام زکوٰۃ کو اپنے پورے تقاضوں کے ساتھ نافذ کرنے کے لئے متفقہ طور پر
کچھ تجاویز پیش کرے اور انھیں بلا تاخیر عملی جامہ پہنانے کی کوشش کی جائے تاکہ ہمارا معاشرہ
منظم و متحد ہو کر حبل اللہ کو مضبوطی سے تھام لے۔

صلوٰۃ و زکوٰۃ کی طرح ایک اور فریضہ، صیامِ ماہ رمضان ہے۔ یہ عبادت انسانوں کو
اپنے مقصد کے حصول کے لئے انتہائی یکسوئی کی تربیت اور ان کی قوت ارادہ کو بے پناہ
تقویت دے کر احساس ذمہ داری کو جلا بخشتی ہے۔ بھوک پیاس کو برداشت کرنے کے
علاوہ نہ صرف ناجائز خواہشات بلکہ بعض صورتوں میں اپنی جائز خواہشات پر بھی قابو
پانے، دوسروں کی تکلیفوں کا لذتِ خود تجربہ کرنے اور دکھ درد میں اپنے بھائیوں کا ساتھ
دینے پر آمادہ کرتی ہے، احکامِ الٰہی پر تعمیل کی راہ میں تمام مشکلات اور مشقتیں پامردی

سے برداشت کرنے اور راہِ خدا میں بے دریغ ہر قسم کی قربانی دینے کا عادی بناتی ہے۔ ہم یہ تصوّر بھی نہیں کر سکتے کہ جو قوم ماہِ رمضان میں روزے رکھتی ہو وہ کسی بڑے سے بڑے مقصد کو حاصل کرنے میں اخلاقی پستی، بے صبری یا کمزوری کا اظہار بھی کر سکتی ہے۔

ماہِ رمضان نزولِ قرآن مجید کا مبارک مہینہ ہے۔ وہ قرآن مجید جو انسانوں کے لئے مکمل دینی ضابطہ اور ان کی ہدایت کے لئے واضح تعلیمات پر مشتمل ہے۔ یہ مہینہ قرآن مجید کی یاد منانے کا مہینہ ہے۔ اس مہینہ میں مسلمانوں کو کتاب اللہ پر اپنا ایمان تازہ کرنے، اور اس کی تلاوت کا حق ادا کرنے کا عہد کرنا چاہیئے۔ اگر اس مہینہ سے کتاب اللہ کو سمجھ کر پڑھنے اور اس کے احکام پر عمل کرنے کی ابتدا کر دی جائے تو ہر سال رمضان میں اس رفتار کو تیز تر کر کے پورے معاشرہ کو اسلامی تعلیمات سے براہ راست آگاہ کیا جا سکتا ہے۔

انتخابات سر پر آگئے ہیں۔ اس موقع پر عوام، سیاسی جماعتوں اور ان کے لیڈروں کو اپنی ذمہ داریوں کا پورا پورا لحاظ رکھنا ضروری ہے۔ اس نازک مرحلہ پر اسلامی حکومت کی ذمہ داریاں بہت بڑھ جاتی ہیں۔ عوام اسلامی سیاسی تربیت کے بغیر انتخابات کی آزمائش میں حصہ لے رہے ہیں۔ ضروری تھا کہ اس وقت مختلف سیاسی جماعتیں اپنی حدود میں رہتے ہوئے عوام کے سامنے اپنے منشورات پیش کر دیتیں، اور عوام کو نشر و اشاعت کے تمام وسائل سے یہ بات ذہن نشین کرا دی جاتی کہ کسی جماعت کو اس کی شخصیتوں سے نہیں بلکہ اس کے اصولوں سے پہچاننے کی کوشش کی جائے۔ سیاسی جماعتوں کا فرض تھا کہ وہ اپنے مخالفین کے منشورات پر تنقید کرتیں اور ذاتیات پر نہ اُترتیں۔ سیاسی جماعتوں کی کثرت کے لئے اگر کوئی وجہ جواز ہے تو صرف یہی کہ ہر جماعت خود کو زیادہ سے زیادہ قوم کی فلاح و بہبود اور عوام کے مفاد کا ضامن قرار دیتی ہے۔ لیکن اگر یہی عوام کی خیر خواہی کا دَم بھرنے والی جماعتیں قوم کو اپنی خود غرضیوں کا شکار بنا کر عوام میں انتشار اور باہمی نفرت پھیلانے لگیں، ایک دوسری کی تکفیر کر کے عوام کے جذبات میں اشتعال پیدا کرنے لگیں، ایک دوسری کے خلاف جھوٹے الزامات تراشنے لگیں تو پھر امن و سلامتی برقرار رکھنا مشکل ہو جائے گا، اور تمام جماعتیں بخوبی واقف ہیں کہ اس انتشار سے سوائے دشمن کے کسی کو فائدہ نہیں پہنچے گا۔

خواجہ رشید الدین فضل اللہ ہمدانی

اسلامی علوم و فنون کی سرپرستی کے آئینے میں

ڈاکٹر محمد ریاض

خواجہ رشید الدین فضل اللہ ہمدانی (متوفی ۷۱۸ ہجری - ۱۳۱۸ عیسوی) کی کئی حیثیتیں ہیں۔ وہ حاذق طبیب، ایک بیدار مغز اور روشن ضمیر مورخ، ایک لائق وزیر اور سب سے بڑھ کر اسلامی علوم و فنون کے زبردست سرپرست تھے۔ مگر ان کے کارنامے ابھی تک پردۂ خفا میں ہیں، اس مختصر مقالے میں ہم ان کی علم پروری کا ایک خاکہ پیش کریں گے۔

رشید الدین الطبیب" (فضل اللہ بن عماد الدین ابوالخیر بن علی) جنہیں آئندہ ہم "خواجہ" لکھیں یہودی الاصل تھے۔ ان کے والد نے بڑھاپے میں اور خود خواجہ نے تیس سال کی عمر میں دینِ اقبول کیا۔ اس وقت تک انہوں نے اپنے زمانے کے متداول علوم و فنون میں تبحّر حاصل کر نا۔ "طب" میں تو وہ تخصص سے بہرہ مند تھے۔ وزارت کا عہدۂ جلیلہ سنبھالنے کے بعد بھی وہ ب" ہی کہلواتے تھے۔ انہیں اس پیشے سے طبعی مناسبت تھی۔ ان کے اکثر خطوط میں مرقوم ہے طبیب الوزیر"

خواجہ سلطان اباقا خان مغولی ایلخانی [illegible] طبیب رہے۔ سلطان غازان بن ارغون مغولی نے انہیں طبیب [illegible] رکھا تھا۔ غازان خان ایک فاضل ن تھا اور خواجہ سے مختلف موضوعات [illegible] لیا کرتا۔ آخر ۶۹۴ ہجری میں اس نے ام قبول کر لیا۔ وہ پہلا مسلمان منگولی یا ایلخانی سلطان تھا اس نے لفظ "محمود" کو اپنے نام کا و بنایا۔ سلطان محمود غازان خان (متوفی ۷۰۳ ہجری) نے ہی (۶۹۹ ہجری میں) خواجہ کو اپنا وزیر رکیا تھا۔ اگرچہ اباقا خان بھی ان کا قدر داں تھا مگر سلطان محمود غازان نے خواجہ کے مادّی و وی مراتب میں اضافہ فرمایا۔ خواجہ، سلطان محمد خدا بندہ اولجائتو (۷۰۳ - ۷۱۶ ہجری) کے عہد

ہیں بھی مقتدر اور سیاہ و سفید کے مالک تھے۔ سلطان ابو سعید خان (۷۱۶ - ۷۳۶ ہجری) کے عہد میں اقتدار کے طالبوں نے خواجہ پر طرح طرح کے اتہامات لگائے مگر سلطان کو محققاً کوئی ایسی بات نظر نہ آئی جس کی بنا پر وہ خواجہ سے بازپرس کر سکتا۔ اس پر مخالفوں نے ۷۱۸ ہجری میں اس سراپا خیر شخص پر خنجر کا وار کیا جس سے خواجہ جانبر نہ ہو سکے۔ جلال الدین محمد عتیقی نے ان کی تاریخ وفات میں فرمایا تھا ؎

رشید ملک و دیں چوں رحیل کرد بعقبیٰ   نوشت منشی تاریخ او که "طاب ثراه"

اور جیسا کہ بیان ہوگا، خواجہ نظام الملک طوسی (ابو علی حسن بن علی بن اسحاق مقتول ۴۸۵ ہجری) کے بعد ایران و عرب کو ایسا لائق وزیر غالباً نصیب نہیں ہوا۔ خواجہ کا مزار سلطانیہ نزد تبریز میں ہے

آثار و کتب

خواجہ خود عالم اور علماء و فضلاء کے قدردان تھے۔ ان کی متعدد تالیفات ہیں "جامع التواریخ رشیدی" (سن تالیف ۷۱۰ ہجری) بہت معروف اور مستند کتاب ہے۔ اس کتاب کی بنا پر خواجہ کو پہلا "عالمی مورّخ" مانا جاتا ہے۔ مانچسٹر یونیورسٹی کے ایک پروفیسر جان اینڈریو بایل[1] نے اس سلسلے میں ۲۹ اپریل ۱۹۶۹ء کو کراچی میں ایک مبسوط مقالہ بھی پڑھا تھا۔ پروفیسر بارتھولڈ[2] نے بھی وثوق سے لکھا ہے کہ قرون وسطےٰ تک کم از کم ایسی کوئی کتاب ایشیا یا یورپ میں نہیں لکھی گئی جس میں عالمی تاریخ کے بارے میں اس قدر متنوع اور ہمہ گیر معلومات فراہم کی گئی ہوں۔ یہ کتاب تین اور بقول بعض چار جلدوں پر مشتمل تھی۔

پہلی جلد کی دو فصلیں ہیں جن میں مغلوں (منگولیوں) کی مفصل تاریخ لکھی گئی ہے (اسے تاریخ غازانی بھی کہتے ہیں) دوسری جلد تاریخ عالم اور بین الاقوامی اہمیت کی حامل ہے۔ بعض جغرافیائی معلومات

---

1. JOHN ANDREW BOYLE.
2. TURKISTAN DOWN TO THE MANGOL INVASION
3. ASPECTS OF ALTAIC CIVILISATION P.46. EDITED BY DENIS SINOR, P. 200.

ہیں مگر خود تاریخی اطلاعات حیرت انگیز ہیں۔ مؤلف نے اپنے ماخذ و مراجع کا بھی ذکر کر دیا ہے۔ اس
ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ تاریخ اسلام کو مفصل تر لکھا گیا ہے۔ تیسری جلد کا معتد بہ حصہ ضائع ہو
ہ جو بچا وہ صور اقالیم اور جغرافیائی بحثوں پر حاوی ہے۔ چوتھی جلد کا غالباً واحد مخطوطہ استنبول کے سرائے
ب خانے میں موجود ہے۔ اس جلد کا نام "شعب پنجگانہ" ہے اور اس میں دنیا کے اکثر حکمراں خاندانوں
ہ نسب اور مدت حکومت درج ہے۔ یہ کتاب ابھی تماماً نہیں چھپی۔ صرف پہلی جلد اجزا کی صورت
ھپ چکی ہے، دوسری، تیسری اور چوتھی جلدیں تہران میں زیر طباعت ہیں۔ پہلی جلد بھی یکجا چھپنے
ہے۔

جامع التواریخ رشیدی" مکمل صورت میں کئی ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔ ایسی کتاب کا لکھنا کوئی
لی کام نہ تھا۔ اور اسی لئے خواجہ نے دوسرے علماء و فضلاء سے اس سلسلہ میں مدد لی ہے۔ طرز تحریر
، واضح ہے کہ اس کتاب کا ایک مصنف نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں "تاریخ اولجائتو"[۵] کے مصنف
قاسم کاشانی کا بیان دلچسپ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "جامع التواریخ رشیدی" کا بیشتر حصہ اس نے لکھا
ور یہ کہ خواجہ نے اسے معاوضہ دینے کا وعدہ کیا تھا مگر اس سے کسی قدر پھر گیا۔" اس بات کی کسی اور
ئید نہیں کی۔ ممکن ہے کہ جامع التواریخ رشیدی کا کچھ حصہ اس نے لکھا ہو۔ مگر تاریخ اولجائتو جیسی
دوم کتاب کا مصنف جامع التواریخ رشیدی کے معتد بہ حصے کا مؤلف کیسے ہو سکتا ہے؟
خواجہ کے مکتوبات کی ایک جلد کو ڈاکٹر مولوی محمد شفیع مرحوم نے ۱۹۴۷ء میں "منشات رشیدی"
م سے لاہور سے شائع کیا تھا۔ خواجہ کی ایک دوسری کتاب "الاحیاء و الآثار"[۶] کا کچھ حصہ ضائع ہو گیا
باقیماندہ ۱۹۵۵ء میں تہران سے شائع ہو گیا ہے۔ ان کی تین تالیفات مخطوطات کی صورت میں
د ہیں: مفتاح التفاسیر، الرسالۃ السلطانیہ اور السوالیہ والجوابیہ۔ پہلی کتاب قرآن مجید کی تفسیر
۔ دوسری مغلوں کے کارناموں اور تیسری شاہی مکتوبات پر مشتمل ہے (عربی)[۷]

، مغلوں کی اصل، چنگیز خان، احفاد چنگیز اور بعد کے منگولوں پر جداگانہ ابواب ہیں [۵] مخطوط بکتب خانہ
ی۔ تہران یونیورسٹی نمبر ۲۴۱ تا ۲۴۴ [۶] اس کتاب میں فن معماری، زراعت اور علم الحیوانات سے بحث ہے۔
، التوضیحات فی مبحث التصوف اور لطائف الحقائق، مسائل الاحکام خواجہ کی عربی کتب کے نام ہیں جو راقم الحروف کو ابھی مل نہیں سکیں۔

میں بھی مقتدر اور سیاہ وسفید کے مالک تھے۔ سلطان ابو سعید خان (۷۱۶-۷۳۶ ہجری) کے عہد میں اقتدار کے طالبوں نے خواجہ پر طرح طرح کے اتہامات لگائے مگر سلطان کو مخفقاً کوئی ایسی بات نظر نہ آئی جس کی بنا پر وہ خواجہ سے باز پرس کر سکتا۔ اس پر مخالفوں نے ۷۱۸ ہجری میں اس سراپا خیر شخص پر خنجر کا وار کیا جس سے خواجہ جانبر نہ ہو سکے۔ جلال الدین محمد عتیقی نے ان کی تاریخ وفات میں فرمایا تھا ؎

رشید ملک و دین چوں رحیل کرد بعقبیٰ   نوشت منشی تاریخ او کہ "طاب ثراہ"

اور جیسا کہ بیان ہو گا، خواجہ نظام الملک طوسی (ابو علی حسن بن علی بن اسحاق مقتول ۴۸۵ ہجری) کے بعد ایران وعرب کو ایسا لائق وزیر غالباً نصیب نہیں ہوا۔ خواجہ کا مزار سلطانیہ نزد تبریز میں ہے

آثار وکتب

خواجہ خود عالم اور علماء وفضلاء کے قدر دان تھے۔ ان کی متعدد تالیفات ہیں "جامع التواریخ رشیدی" (سن تالیف ۷۱۰ ہجری) بہت معروف اور مستند کتاب ہے۔ اس کتاب کی بنا پر خواجہ کو پہلا "عالمی مورّخ" مانا جاتا ہے۔ مانچسٹر یونیورسٹی کے ایک پروفیسر جان اینڈریو بایل[1] نے اس سلسلے میں ۲۹ اپریل ۱۹۶۹ء کو کراچی میں ایک مبسوط مقالہ بھی پڑھا تھا۔ پروفیسر بارتھولڈ[2] نے بھی وثوق سے لکھا ہے کہ قرون وسطےٰ تک کم از کم ایسی کوئی کتاب ایشیا یا یورپ میں نہیں لکھی گئی جس میں عالمی تاریخ کے بارے میں اس قدر متنوع اور ہمہ گیر معلومات فراہم کی گئی ہوں۔ یہ کتاب تین اور بقول بعض چار جلدوں پر مشتمل تھی۔

پہلی جلد کی دو فصلیں ہیں جن میں مغلوں (منگولیوں) کی مفصل تاریخ لکھی گئی ہے (اسے تاریخ غازانی بھی کہتے ہیں) دوسری جلد تاریخ عالم اور بین الاقوامی اہمیت کی حامل ہے۔ بعض جغرافیائی معلومات

---

1. JOHN ANDREW BOYLE.
2. TURKISTAN DOWN TO THE MANGOL INVASION
3. ASPECTS OF ALTAIC CIVILISATION P.46. EDITED BY DENIS SINOR, P. 200.

ناکافی ہیں مگر خود تاریخی اطلاعات حیرت انگیز ہیں۔ مؤلف نے اپنے ماخذ و مراجع کا بھی ذکر کر دیا ہے۔ اس جلد کی ایک اور خصوصیت یہ ہے کہ تاریخ اسلام کو مفصل تر لکھا گیا ہے۔ تیسری جلد کا معتدبہ حصہ ضائع ہو گیا اور جو بچا وہ صور اقالیم اور جغرافیائی بحثوں پر حاوی ہے۔ چوتھی جلد کا غالباً واحد مخطوطہ استنبول کے سرائے نامی کتب خانے میں موجود ہے۔ اس جلد کا نام "شعب پنجگانہ" ہے اور اس میں دنیا کے اکثر حکمراں خاندانوں کا شجرۂ نسب اور مدت حکومت درج ہے۔ یہ کتاب ابھی تماماً نہیں چھپی۔ صرف پہلی جلد اجزا[۴] کی صورت میں چھپ چکی ہے، دوسری، تیسری اور چوتھی جلدیں تہران میں زیر طباعت ہیں۔ پہلی جلد بھی یکجا چھپنے والی ہے۔

"جامع التواریخ رشیدی" مکمل صورت میں کئی ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔ ایسی کتاب کا لکھنا کوئی معمولی کام نہ تھا۔ اور اسی لئے خواجہ نے دوسرے علماء و فضلاء سے اس سلسلہ میں مدد لی ہے۔ طرز تحریر سے بھی واضح ہے کہ اس کتاب کا ایک مصنف نہیں ہو سکتا۔ اس سلسلے میں "تاریخ اولجائتو[۵]" کے مصنف ابوالقاسم کاشانی کا بیان دلچسپ ہے۔ وہ کہتا ہے کہ "جامع التواریخ رشیدی" کا بیشتر حصہ اس نے لکھا ہے اور یہ کہ خواجہ نے اسے معاوضہ دینے کا وعدہ کیا تھا مگر اس سے کسی قدر پھر گیا۔" اس بات کی کسی اور نے تائید نہیں کی۔ ممکن ہے کہ جامع التواریخ رشیدی کا کچھ حصہ اس نے لکھا ہو۔ مگر تاریخ اولجائتو جیسی درجہ دوم کتاب کا مصنف جامع التواریخ رشیدی کے معتدبہ حصے کا مؤلف کیسے ہو سکتا ہے؟

خواجہ کے مکتوبات کی ایک جلد کو ڈاکٹر مولوی محمد شفیع مرحوم نے ۱۹۴۷ء میں "منشآت رشیدی" کے نام سے لاہور سے شائع کیا تھا۔ خواجہ کی ایک دوسری کتاب "الاحیاء والآثار[۶]" کا کچھ حصہ ضائع ہو گیا اور باقیماندہ ۱۹۵۵ء میں تہران سے شائع ہو گیا ہے۔ ان کی تین تالیفات مخطوطات کی صورت میں موجود ہیں: مفتاح التفاسیر، الرسالۃ السلطانیہ اور السوالیہ والجوابیہ۔ پہلی کتاب قرآن مجید کی تفسیر ہے۔ دوسری مغلوں کے کارناموں اور تیسری شاہی مکتوبات پر مشتمل ہے (عربی[۷])

---

[۴] مغلوں کی اصل، چنگیز خان، احفاد چنگیز اور بعد کے منگولوں پر جداگانہ ابواب ہیں [۵] مخطوط: کتب خانہ مرکزی۔ تہران یونیورسٹی نمبر ۲۴۱ تا ۲۴۳ [۶] اس کتاب میں فن معماری، زراعت اور علم الحیوانات سے بحث ہے۔
[۷] التوضیحات فی مبحث التصوف اور لطائف الحقائق، مسائل الاحکام خواجہ کی عربی کتب کے نام ہیں جو راقم الحروف کو ابھی مل نہیں سکیں۔

[خو]اجہ کی علم پروری اور علماء سے رابطہ

[خو]اجہ کو علماء سے بڑا تعلق تھا۔ اسے ان کی دوستی پر فخر تھا۔ اپنے ہمکاروں میں خواجہ کے گہرے [دو]ست صرف ایک وزیر خواجہ تاج الدین علی شاہ (م ۷۲۴ ہجری) کے ساتھ تھے اور وہ بھی اس کی علم [پر]ستی کی بنا پر اس کے مقابلے میں جو خطوط علماء کے نام خواجہ کے منشآت میں ملتے ہیں۔ انہیں پڑھ [کر] تعجب ہوتا ہے کہ بایں ہمہ اقتدار وہ علماء کے کس قدر احترام گزار تھے۔ اس سلسلے میں شیخ نجم الدین [ا]بوبکر زرکوب تبریزی (م ۷۱۲ ہجری) اور خواجہ صدرالدین ترکہ اصفہانی کے نام خواجہ کے خطوط قابلِ [م]لاحظہ ہیں۔ ترکہ اصفہانی نے اپنی معروف کتاب "کنوز الاشباح فی معرفۃ الارواح" کو خواجہ کے نام معنون [کی]ا اور اس کی ایک جلد پیش کی۔ خواجہ نے مؤلف کو ازراہِ قدردانی بیس ہزار اشرفیاں، ایک گھوڑا مع [ز]ین، چند پوستینی لباس، قیمتی جواہرات نیز غلّے کے پانچسو خروار بھجوائے اور لکھا: اگرچہ میں کما حقہ آپ [کی] قدردانی نہیں کرسکا، مگر آپ بددل نہ ہوں اور اپنے علمی کاموں کو جاری رکھیں[۵]۔ اس ایک مثال سے خواجہ کی فیاضی، دریا دلی اور علم دوستی کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔

[مد]رسگاہیں اور اوقاف

خواجہ بڑی جاگیروں اور اوقاف کے مالک تھے۔ سلطان اباقاخان نے خواجہ کو تین مقامات پر جاگیریں دے رکھی تھیں۔ آذربائیجان میں مختلف پھلوں خاص کر انگور کے بہت سے باغات، اناطولیہ [میں] زرخیز زمین کے متعدد قطعات اور عراق کے جنوبی حصے میں کھجور کے کئی باغات۔ مگر وہ ان سے علمی و [د]ینی کام لیتے یا ضرورتمندوں کی خدمت کرتے تھے۔ نہ صرف یہ بلکہ وہ اپنی تنخواہ کا ایک بڑا حصہ بھی [ر]فاہی کاموں میں صرف کر دیتے تھے۔ اسلام آدمی میں یہی انقلاب لاتا ہے کہ وہ اپنی شخصی ملک کو امانت الٰہی سمجھ کر اللہ کے بتائے ہوئے مصارف میں استعمال کرتا ہے ؏

بندۂ مومن امین، حق مالک است (اقبالؒ)

سلطان محمود غازان خان نے بڑے ذوق و شوق سے اسلام قبول کیا تھا۔ خواجہ اس کے جوشِ ایمانی کو ابھارنے میں لگے رہتے اور علمی و ادبی سرپرستی کے مشورے دیتے۔ سلطان غازان نے

---

۵ روضات الجنات وجنات الجنان مؤلفہ حافظ الکربلائی جلد ۱ مطبوعہ تہران صفحہ ۵۱۱ - ۵۱۲

میں "شام غازاں" یا شنب غازاں کے نام سے ایک قطعہ زمین منتخب کیا اور اپنا مزار وہاں بنانے
عنیت کی۔ خواجہ نے مشورہ دیا کہ اس مقام کے اردگرد "اوقاف" کے طور پر کچھ عمارتیں بنائی جائیں۔
ان نے اس بات کو پسند کیا۔ وہاں ایک دارالکتب، ایک دارالقانون اور ایک رصد خانہ قائم کیا گیا
یہ ان اوقاف کے ناظم اعلیٰ تھے۔ انہوں نے دو مدارس قائم کئے، ایک میں فقہ حنفی اور دوسرے
فقہ شافعی کی تدریس ہوتی تھی۔ یہاں پر متعدد مسجدیں بھی بنائی گئیں۔

شہر تبریز کے نواح میں سلطان خدا بندہ نے ایک شہر سلطانیہ کے نام سے آباد کیا تھا۔ خواجہ نے
رہ دیا کہ یہاں ایران و عرب کے علماء کو جمع کیا جائے۔ ان علماء کے مشوروں کی روشنی میں دین و
کے امور حل کئے جائیں۔ یہ مجلس برپا ہوئی اور اس میں چار سو علماء نے شرکت کی۔ مشہور عارف
ر سید علی ہمدانیؒ (م ۷۸۶ھ) کے والد سید شہاب الدین، حاکم ہمدان نے بھی[9] اس مجلس میں شرکت
تھی۔

سلطان خدا بندہ نے شہر سلطانیہ کے اردگرد اوقاف کا جال بچھا دیا۔ جن کی سالانہ آمدنی دس
ھ اشرفی تھی۔ خواجہ نے اس آمدنی کو بڑی احتیاط اور دیانتداری سے خرچ کروایا۔ اسی آمدنی سے
اں ایک اعلیٰ درس گاہ قائم ہوئی، علامہ شمس الدین محمد آملی (م ۷۵۳ ہجری) نے اپنی تالیف "نفائس
الفنون فی عرائس العیون[10]" (فارسی) میں اس درس گاہ کی بڑی تعریف کی ہے اس مؤلف نے خواجہ
ے اوقاف کا ذکر بھی تفصیل سے کیا ہے۔

ربع رشیدی

"ربع" کاروانسرائے یا مہمان خانے کو کہتے ہیں۔ "ربع رشیدی" خواجہ کے ذاتی اوقاف کو کہا جاتا
ہے یہ مقام شہر تبریز اور مذکورہ سلطانیہ کے نزدیک تھا اور اس کے کھنڈرات اب تک باقی ہیں۔
ربع رشیدی" نامی اس محلے کا قیام، خواجہ کے بڑے کارناموں میں سے ایک ہے۔ اس کی تعمیر پر ساٹھ ہزار دینار
خرچ ہوئے تھے "نفائس الفنون ..." کے مطابق یہاں کی درس گاہ میں دس استاد، بیس معید اور سو "تحقیق
موز" طالب علم تھے۔ باطنی تربیت کی خاطر ایک خانقاہ تھی جس میں چار صوفی، بیس سالکوں کو تربیت دیتے تھے

---

۹ خلاصۃ المناقب مخطوطہ پنجاب یونیورسٹی برگ ۱۲، ۱۰ مطبوعہ تہران صفحہ ۲۹۵ - ۲۹۶

یہ صوفی " استاد " کے مرتبے پر محسوب کئے گئے تھے۔ مساجد کی خاطر آٹھ قرآن مجید کے حافظ اور اتنے ہی موذن مستقل طور پر " ربع " میں رہتے تھے۔ ان تمام افراد کی آسائش کے لئے بڑی عمدہ " قیام گاہ " موجود تھی خورد و نوش کا لوگوں کا اپنا انتظام تھا۔ استاد کو پندرہ سو دینار ماہانہ اور معید کو اس سے نصف تنخواہ ملتی تھی (معلم خانقاہ بھی استاد کے مساوی مانا جاتا تھا) باقی افراد کو ایک سو بیس دینار ماہانہ کا وظیفہ ملتا تھا۔ اس زمانے کی ارزانی کے پیش نظر، یہ سب لوگ مرفہ الحالی اور فکرِ معاش سے بے نیاز تھے۔

" ربع رشیدی " کا وقف نامہ خواجہ نے مرتب کیا تھا اور یہ ان کے ورثا کے پاس اب تک محفوظ ہے اس دستاویز کی رو سے ربع رشیدی کے کتب خانے میں ساٹھ ہزار کتابیں تھیں اور باقاعدہ دارالمطالعہ قائم تھا۔ یہاں چوبیس کارواں سرا، پندرہ سو دوکانیں اور تیس ہزار گھر تھے۔ وہاں ایک ٹکسال (دارالضرب) تھی رنگ سازی اور کاغذ بنانے کے کارخانے تھے دو بڑی مساجد تھیں۔ کارواں سرا اس طرح بنائے گئے تھے کہ سردی یا گرمی دونوں صورتوں میں مسافروں کو سہولت حاصل ہو۔ ہسپتال، بیت الخلا اور مطبخ (یعنی روٹی پکانے کی جگہ۔ اس زمانے سے اب تک ایران اور عراق عجم میں روٹی پکی پکائی ملتی ہے اور گھروں میں اس کا اہتمام نہیں کیا جاتا) نیز بیت الخیرات موجود تھے۔ بیت الخیرات سے بے نواؤں کی مدد کی جاتی تھی۔

ہسپتال یا دارالشفا میں دو طرح کے طبیب ہوتے تھے۔ ایک وہ تھے جو شب و روز ۸۔ ۸ گھنٹے کام کرتے تھے۔ اس طرح تین شفٹوں میں چوبیس گھنٹے یہ اطبا وہاں موجود رہتے تھے کچھ ایسے طبیب بھی تھے جو چند گھنٹے کے لئے ملازم رکھے جاتے تھے۔ ان میں سے بیشتر تدریس کرتے تھے (طبی نظامِ تدریس کا ذکر آ رہا ہے) ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ خواجہ نے دوسرے ممالک سے بھی اطبا منگوائے۔ ان کی تنخواہیں ایسے ہی تھیں جیسے کہ آج کل غیر ملکیوں کو دیتے ہیں۔ یعنی تقریباً دوگنی۔ ان اطبا کو رہائش کی بھی خصوصی سہولتیں میسر تھیں۔ ایسے اطبا مصر اور یمن سے مدعو کئے گئے تھے۔ خواجہ نے دیگر فنون پر بھی خاص توجہ مبذول کر رکھی تھی مثلاً فنِ خطاطی۔ خطاطوں سے خواجہ کی دلچسپی اس وجہ سے بھی تھی کہ وہ اپنی کتابوں کے مخطوطات ملک کے گوشہ گوشہ میں پھیلاتے تھے۔ ایک اور اہتمام یہ کرتے کہ اپنی فارسی کتابوں کو عربی میں اور عربی کتب کو فارسی میں ترجمہ کرواتے۔ دیگر فنون میں نقاشی، زرگری اور معماری ان کی خاص توجہ کا مرکز تھے اور ان تمام فنون کے ماہر ربع رشیدی میں موجود تھے۔

ع رشیدی میں باغبانی کا خاص اہتمام تھا اور کاشت کاری کی خاطر تربیت دی جاتی تھی
قے میں جو باغات تھے ان پر ۱۲۰۰ غلام اتنی ہی کنیزیں (ان ہی غلاموں کی بیویاں) مامور تار
بانی کو ترقی دینے کے لئے باقاعدہ تربیتی کورس مقرر تھے۔ زراعت کا معیار بلند کرنے کے لئے
نگوانے، اسے تقسیم کروانے، سبزیاں اور بہتر میووں کی پیداوار کی کوشش جاری تھی اور
سدی ہجری یا چودھویں صدی عیسوی میں ایسی کوشش کرنا جو زرعی تحقیق سے متعلق ہو کوئی معمولی بات

طبّ اور اطباء پر خاص توجہ رکھنا خواجہ کا معمول تھا۔ طب کا تربیتی کورس پانچ سال کا تھا۔
نظری اور عملی امتحان لئے جاتے۔ ادویہ سازی کے لئے جڑی بوٹی کی خاطر ماہرین فن کا انتخاب
اور خواجہ خود اس کام کی نگرانی کرتے کہ آیا زیر تربیت طلباء جڑی بوٹیوں کے درست
اور ادویہ بنانے پر قادر ہیں یا نہیں؟ اس ضمن میں ذہین طلباء کو نقد انعامات دیئے جاتے
اس پر مستزاد تھے۔ خواجہ نے دوسرے ممالک کے ساٹھ ہزار طلباء کو وظائف دے رکھے تھے
ت بھی کم حیرت انگیز نہیں ہے۔ اوپر ربع رشیدی کے شفاخانوں کا ذکر ہوگیا۔ ربع رشیدی میں
متعین اطبا کو شخصی کاروبار چلانے کی اجازت نہ تھی البتہ اگر ضرورت پڑنے پر ان سے ۸ گھنٹے
دہ کام لیا جائے، تو زائد معاوضہ دیا جاتا تھا۔ شفاخانوں کے دو شعبے تھے۔ ایک بے نواؤں کی
ہیں پیر اور جمعرات کو مفت دوا دی جاتی تھی۔ اسی دن ربع رشیدی میں کام کرنے والے سرکاری
بھی مفت دوا ملتی تھی۔ باقی دنوں میں عندالضرورت وہ دوسرے شعبے سے دوا لینے کے مجاز
ں دوسرے شعبے میں علاج معالجے کی خاطر صاحبانِ استطاعت سے حق الخدمت لیا جاتا اور
اثاثۂ اوقاف" میں جمع کرادیا جاتا تھا۔

خواجہ کی دوسرے ممالک کے اطباء و علماء سے خط و کتابت تھی۔ وہ نت نئی دواؤں کے اثرات
ضر۔ دوسرے ممالک کے کئی حاذق اطباء کو خواجہ نے نقد انعامات اور تحائف بھیجے ہیں۔ ایسے
میں قرطبہ کے چھ اور تیونس نیز طرابلس کے چار چار حاذق طبیب شامل ہیں جنہیں "منشآتِ
ی" کی رُو سے ہدایا بھیجے گئے تھے۔

متنوّع اوقاف

خواجہ کے اوقاف ربع رشیدی تک محدود نہ تھے۔ انہوں نے اپنے مولد ہمدان اور پھر بصرہ میں بڑے بڑے اوقاف کا اعلان فرمایا۔ اوقاف کا کام مقامی اعیان و اکابر کے سپرد تھا۔ خواجہ کی تقلید میں متعدد امراء نے اپنی جائدادیں وقف کردیں یا خواجہ کے اوقاف میں دل کھول کے رقمیں دیں۔ آنجہانی پروفیسر اے۔ جی براؤن (م۔ ۱۹۲۶ء) نے ۱۹۲۱ء میں طب العرب (طب الاسلامی) کے موضوع پر جو لکچر دیئے تھے، ان میں چوتھے لکچر میں خواجہ کی طبّ دوستی اور حذاقت کی تشہیر کی کوششوں کے بارے میں خوب روشنی ڈالی ہے [۱۱]۔

خواجہ قابلِ اعتماد اطبّا۔ کو اوقاف سونپ دیتے تھے۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ لوگ اپنی صوابدید سے کام لے کر بے نواؤں کی مدد کریں اور ایسی سہولتوں میں اضافہ کر سکیں جس سے لوگوں کے تمام حالات میں بہتری ہو۔ ایسے اطبار میں ایک معروف نام محمود بن الیاس کا ہے۔ خواجہ نے شیراز کا ایک موقوفہ ہسپتال اس دلسوز حکیم کے سپرد کر دیا۔ محمود بن الیاس نے اوقاف کے صحیح استعمال سے اس ہسپتال کو وسعت دی اور شیراز کی کافی آبادی کا یہاں پر مفت علاج ہوتا رہا۔ یزد میں ایسا ہی ایک ہسپتال ایک یزدی طبیب کے سپرد کیا گیا تھا۔

مدرسہ ہائے سیّار

"سیّار مدرسہ" کی اصطلاح خواجہ نے استعمال کی ہے۔ "تاریخِ وصّاف" [۱۲] کے مطابق، سلطان خدابندہ ایسے مدارس سے خوب استفادہ کرواتا تھا۔ اس کی کیفیت یہ تھی کہ جب سلطان کو کہیں جانا ہوتا تو علماء کی ایک جماعت کو ساتھ رکھتا۔ ان کا انتخاب عموماً خواجہ کرتا تھا۔ جہاں پڑاؤ پڑتا، سلطان کے حکم سے مقامی علماء کو بلوایا جاتا اور ان علماء سے جو سلطان کی معیت میں ہوتے ان کا تبادلۂ فکر و نظر کروایا جاتا۔ یہ کوئی مناظرہ نہ تھا

---

[۱۱] ان تقاریر کا اردو ترجمہ، دوسری بار حکیم نیّر واسطی صاحب کے حواشی کے ساتھ، ادارہ ثقافت اسلامیہ لاہور نے حال ہی میں شائع کیا ہے [۱۲] مطبوعہ تہران صفحہ ۵۰۴ - ۵۴۳۔ کتاب کا نام تجزیۃ الامصار و تزجیۃ الاعصار ہے اور مؤلف شہاب الدین عبداللہ شیرازی (م ۷۱۸ھ) ہیں۔ مؤلف کے لقب "وصاف الحضرۃ" کی مناسبت سے کتاب کا نام "تاریخ وصّاف" پڑ گیا ہے۔

ون کی ترقی کی کوششوں کی ایک کڑی تھی۔ خواجہ نے اس کام کو "المدرسۃ السیارہ" کا نام دے
س کام سے بڑا فائدہ ہوا۔ علما و فضلا ایک دوسرے سے متعارف۔ اختلافات کی جگہ دوستی اور ہم آہنگی
ایک علمی و دینی فضا پیدا ہوگئی۔ کبھی کبھی علما کے اجتماعات دارالحکومت سلطانیہ میں منعقد کروائے جاتے
بحث و تمحیص میں سلطان مع وزرا، اور خواجہ کے شریک ہوتا تھا۔ اس جدت کا سہرا بھی خواجہ کے
تھا۔ [13]

اولاد کی علم دوستی

جہ کو خدائے لم یزل نے بڑی باسعادت اولاد عنایت فرمائی تھی۔ ان سے چودہ بیٹوں میں آٹھ بڑے
عہدوں پر فائز تھے۔ ان سعادت مندوں نے اپنے باپ کی پیروی کی اور اپنے اختیارات سے اپنی
ستفادہ نہیں کیا۔ تمام معاصر مورخ ان کی نکوکاری، دریا دلی، فیاضی اور علوم و فنون کی سرپرستی
ے میں متفق ہیں۔ ان میں حاکم ایشیائے کوچک سلطان خواجہ جلال الدین، خواجہ سعد الدین، حاکم
خواجہ غیاث الدین امیرِ دربار خاص طور پر معروف ہیں خواجہ غیاث الدین نے تبریز کے نواح میں علما
کی خاطر ایک بستی بنوائی تھی جسے آج تک "غیاث" (البتہ عوامی لہجہ میں 'قیاس' کہا جاتا ہے)[14]
یدی" کے کچھ فاصلے پہ اس بستی کے کھنڈرات دیکھے جا سکتے ہیں۔ [15]

خواجہ کی دیگر جدتوں میں کتب خانے میں کام کرنے کی خاطر تربیت دلانا، استادوں کی تربیت، ریفریشر کورسوں کی
تجدید تربیت، پورے وقت یا جز وقت پر ملازموں کا تعین وغیرہ شامل ہے [13] روضات الجنات
الجنات جلد ۱ ص ۲۵۷ [15] اگر نقشے پر نظر ڈالیں تو یہ مقام تبریز کے مشرق میں اور
سلسلۂ جبال کے درمیان واقع نظر آتا ہے۔

یورپ پر اسلامی تمدن وثقافت کے اثرات

محمود احمد غازی

"اسلام ایک ابرِ کرم تھا اور سطحِ خاک کے ایک ایک چپہ پر برسا لیکن فیض بقدرِ استعداد پہنچا، جس خاک میں جس قدر زیادہ قابلیت تھی اسی قدر زیادہ فیض یاب ہوئی۔ عرب، ایران، افغانستان، ہند، ترکستان، تاتار، مصر، شام، روم، اندلس، یونان، صقلیہ، سب اس کے حلقہ میں آئے لیکن قبولِ اثر میں سب یکساں نہ تھے۔ فرقِ مراتب تھا اور فرقِ مراتب کی حیثیتیں بھی مختلف تھیں"[1] ہر قوم اور ہر مقام نے اسلام سے اثر قبول کیا، بعض نے کم بعض نے زیادہ، کئی ممالک اس حد تک اسلام کے زیرِ اثر آئے کہ اپنی اصلیت بھول کر پوری طرح اسلامی رنگ میں رنگ گئے جیسے عراق، شام، مصر، ترکی وغیرہ، بعض دوسرے علاقوں نے اس حد تک تو اثر قبول نہیں کیا تاہم انھوں نے اسلام اور اس کی تہذیب کے صرف وہ پہلو جو ان کے مخصوص مزاج، عادات واطوار اور تہذیب وتمدن کے لئے قابلِ قبول ہو سکتے تھے، قبول کر لئے۔

زیرِ نظر مضمون میں ہم ان اثرات، رجحانات اور میلانات کا ایک مختصر سا جائزہ لینا چاہتے ہیں جو یورپ نے اپنی تمدنی اور ثقافتی زندگی میں اسلام اور مسلمانوں سے اخذ کئے۔

[1] [illegible] کا زمانہ جسے اہل یورپ اپنی تاریخ کا [illegible] [illegible] ایک حقیقہ [illegible] ثقافتی عظمت وسطوت [illegible] وہ آرام وراحت کے [illegible] وہ امن وامان کے [illegible]

ضبط یا تنظیم سے بے بہرہ تھے۔ یورپی نشأت ثانیہ سے قبل یورپ میں کوئی ایسا بادشاہ نہ گزرا تھا، جو
انصاف اور قیامِ امن میں اپنی ذمہ داریوں اور اپنے فرائض منصبی سے واقف ہو۔ وہاں کے باشندے
کے ہر شعبے میں وحشت و بدویت سے زیادہ قریب تھے۔ یورپ بھر میں جہالت عام تھی۔ اوہام و
ت لوگوں کے دلوں اور ذہنوں پر چھائے ہوئے تھے۔ بیماریاں اور وبائیں عام تھیں لیکن ان کے علاج
مقاماتِ مقدسہ کی زیارت کے سوا کوئی چارہ نہ تھا۔ علم طب، ناکارہ سمجھ کر ترک کر دیا گیا تھا۔ کسی جگہ وبا
پڑتی تو صحت و صفائی، علاج و معالجہ اور دیکھ بھال اور تیمارداری کی طرف توجہ دینے کے بجائے وہ
پادر رہبان اور علماء و مشائخ کی ہدایات کے مطابق عجیب و غریب اور لایعنی رسوم ادا کرتے، تعلیم و
ر تہذیب و تمدن سے متعلق یہ اثرات صرف نچلے طبقے ہی پر حاوی نہ تھے بلکہ اونچے طبقے ہی پر حاوی
بلکہ اونچے طبقے کے امراء، جاگیردار، حکام، پادریوں اور نوابوں کی بھی کم و بیش یہی کیفیت تھی۔ بڑے
قائد اور رہنما ان پڑھ تھے۔ انگریزوں کا بادشاہ شاہ جان جس نے انگلستان کی دستوری تاریخ کا
ترین منشور اعظم MAGNA CARTA جاری کیا بالکل ان پڑھ تھا اور اپنے دستخط بھی نہ
تھا چنانچہ اس نے منشور اعظم بھی اپنی مہر لگا کر جاری کیا تھا۔ یورپ کے بادشاہوں، امراء اور دوسرے
وں کا مقصدِ زندگی محض کھانا پینا، شراب نوشی، جنگ جوئی، شکار اور جنس پرستی تھا۔ وہ لوگ فطرتاً نہایت
تندخو اور درشت مزاج ہوتے تھے۔ ظلم، تعدّی، سرکشی اور بربریت میں حد سے بڑھ جاتے تھے۔
جنگوں میں یورپ کی متحدہ افواج کا سپہ سالارِ اعلیٰ رچرڈ جو یورپی تاریخ و ادب میں شیر دل
LION-HEAR کے لقب سے یاد کیا جاتا ہے اور یورپ میں شجاعت کی مثال سمجھا جاتا ہے نہایت
درخونخواری کی حد تک ظالم تھا۔ اس نے دو ہزار پانچ سو بے گناہ مسلمانوں کو صرف مسلمان ہونے کے
میں قتل کر ڈالا۔ یورپ کے فاتحین اپنی مفتوحہ اقوام کے نہ صرف مردوں بلکہ عورتوں تک کی آنکھیں
لیتے تھے ناکیں کاٹ لیتے تھے۔ اس قسم کی سنگدلی اور بربریت یورپ میں کم و بیش پندرھویں
شمسی تک قائم رہی۔[2]

انگلستان کی سرزمین میں ساتویں صدی سے دسویں صدی تک متمدن زندگی کے بالکل ابتدائی آثار
ناپید تھے، یہ سرزمین بالکل مجہول الحال اور بے مایہ علاقہ تھا جس کا دوسرے ملکوں سے کوئی تعلق،
ربط اور میل جول نہ تھا۔ انگلستانی باشندے نشیبی زمینوں میں پتھروں اور کھمبیوں کے مکانات بناتے

اوراوپر سے مٹی تھوپ دیتے، بیشتر یہ مکانات تنگ وتاریک اور غیر ہوادار ہوتے تھے۔ قبیلہ کا سردار اپنے جملہ متعلقین کے ساتھ جھونپڑیوں میں زندگی بسر کرتا تھا۔

تقریباً پندرھویں صدی شمسی تک تہذیب وتمدن کے اعتبار سے یورپ کی کم وبیش یہی حالت رہی پندرھویں صدی میں طباعت کی ایجاد کے بعد ہی یورپ نے جہالت کے گڑھے سے نکلنا شروع کیا۔ قزوینی نے لکھا ہے کہ بعض مسلمان تاجر عنبر کی تلاش میں شلسویگ (موجودہ ڈنمارک میں ایک مقام) تک گئے تھے۔ وہاں کے باشندوں کے بارے میں ان کا بیان ہے کہ وہ بالکل وحشی ہیں، ننگے رہتے ہیں اور چمڑے کے ٹکڑوں سے ستر پوشی کر لیتے ہیں۔ مشہور فرانسیسی مؤرخ موسیو گستاؤلی بان نے اپنی کتاب تمدن عرب (ترجمہ مولوی سید علی بلگرامی) میں یورپ کی تمدنی پستی اور مسلمانوں کی برتری کا اعتراف کیا ہے۔ وہ کہتا ہے۔ "اگر ہم یورپ کی نویں صدی عیسوی کی حالت کو جب کہ مسلمانوں کا تمدن اندلس میں اعلیٰ درجہ کی ترقی پر تھا دیکھیں تو ہمیں معلوم ہوگا کہ ہمارے علمی مراکز بڑے بڑے بے ڈھنگے قیدخانے تھے جہاں ہمارے امراء اپنی نیم وحشی حالت میں رہتے تھے اور اس پر فخر کرتے تھے کہ انہیں لکھنا پڑھنا نہیں آتا۔ عیسائیوں میں سب سے زیادہ باعلم وہ بیچارے جاہل راہب تھے جو اپنے وقت کو خانقاہوں کے کتب خانوں سے یونان وروم کی پرانی تصانیف کو نکال کر ان کو چھیلنے اور ان چرمی ورقوں پر اپنی مہمل مذہبی تصانیف لکھنے میں صرف کرتے تھے۔"

یورپ کے اس تاریک دور میں مسلمانوں کی تمدنی حالت

ساتویں اور آٹھویں صدی شمسی سے لے کر چودھویں صدی شمسی تک کی ہفت صد سالہ مدت اسلامی تہذیب وتمدن کی توسیع وترقی کا دور ہے۔ اس مدت میں مسلمانوں نے بہت سی اقوام کو فتح کیا اور ان پر اس شدت سے اپنا تمدنی اثر ڈالا جس کی مثال تاریخ عالم میں نہیں مل سکتی۔ مسلمانوں نے مصر، شام، ایران، شمالی افریقہ اور اندلس وغیرہ کے مفتوحین سے باہمی شادیاں کیں۔ یہ ایک ایسا افتخار اور اعزاز تھا جو ان مما[illegible] کے باشندوں کو اپنے سابقہ فاتحین کے ہاتھوں کبھی نصیب نہیں ہوا تھا، اسلام نے ان لوگوں کو نہ صرف سیاسی آزادی سے بہرہ ور کیا بلکہ انہیں ذہنی وفکری آزادی سے بھی مالا مال کر دیا۔ اسلام نے و[illegible] عنهم اصرهم والاغلال التی کانت علیهم کی انقلاب آفرین تعلیم کے ذریعے انسانی ذہن [illegible] پادریوں، مذہبی اجارہ داروں اور پجاریوں کی گرفت سے آزاد کر دیا۔ ان مفتوحہ ممالک کے پشتہا [illegible] عام باشندے [illegible] انسانی زندگی [illegible] حقیقی صورت میں بسر کرنے کا کبھی موقع نہ ملا تھا۔ [illegible]

بخشی ہوئی آزادی نے حیرت انگیز اثر کیا۔ دین، سائنس، ادب اور دیگر علوم وفنون میں آج تک ان کے کارنامے تاریخ کے صفحات کی زینت ہیں۔

اس زمانے کی اسلامی یونیورسٹیاں اپنے جامع نصاب تعلیم، غیر متعصبانہ طرز عمل، اور ہمہ گیر اشاعت علوم کے باعث دنیائے علوم وفنون کی مسلمہ مراجع تھیں۔ جرمن پروفیسر جوزف ہیل نے اپنی کتاب DIE CULTUR DER URABER میں ان جامعات کے بارے میں لکھا ہے" ان یونیورسٹیوں میں دینی تعلیم کو سب سے بڑا مرتبہ حاصل تھا، کیونکہ اسی دین نے پہلے پہل کسب علوم کی راہیں کھولی تھیں۔ معارف قرآن، علوم حدیث اور علوم فقہ کو ان درس گاہوں میں امتیازی درجہ حاصل تھا..... اسلامی یونیورسٹیوں نے دوسرے دنیوی علوم کو حقارت سے نہ دیکھا اور نہ انہیں ناقابل التفات قرار دے کر رد کیا، بلکہ ان علوم کو اپنی مقدس درس گاہوں یعنی مسجدوں میں جو دینیات کے لئے مخصوص تھیں جگہ دی ..." [۳۲]

ان اسلامی جامعات کے اساتذہ اپنے متعلقہ علوم وفنون میں ماہر اور تقریباً دیگر مروجہ علوم وفنون سے باخبر ہوتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ اس دور کے بہت سے مسلمان علماء امام غزالی، رازی، ابن سینا، فارابی، ابن خلدون، محی الدین ابن عربی، ابن حزم، ابن تیمیہ، ابن رشد، عمر خیام وغیرہ اپنے زمانے کے تقریباً تمام مروجہ علوم کے ماہر تھے، چنانچہ آج ہمیں فلسفہ، تاریخ، سیاسیات، عمرانیات، معاشیات، ریاضی، طب، فلکیات، مابعد الطبیعہ، تصوف، تفسیر، حدیث، فقہ، قانون اور دوسرے بہت سے علوم میں ان علماء کی مستقل تصانیف اور نظریات و آراء ملتی ہیں۔ یہ انہی مسلمان معلمین کے علمی ذوق کا فیض ہے کہ آج مغرب گہوارۂ علم وفن بن گیا ہے۔ جس وقت عیسائی دنیا علوم قدیمہ کو حضرت عیسیٰؑ کے نام پر تباہ کر رہی تھی مسلمان تلاش علم میں مصروف تھے اور نت نئے علمی وفنی انکشافات کر رہے تھے، عیسائیوں نے کتب خانۂ اسکندریہ کو جلا ڈالا اور نہ جانے کتنے علماء اور فلاسفہ کو محض علم وفکر کی پاداش میں موت کے گھاٹ اتار دیا۔ پادریوں نے یونانی اور رومی علوم کے ذخائر علانیہ نذر آتش کر ڈالے تھے۔ اس کے برعکس مسلمانوں نے علوم کیمیا، طبیعیات، جغرافیہ، طب، فلکیات، تاریخ، سیاسیات، فلسفہ وغیرہ کی ترقی اور ان علوم میں اپنی کوششوں سے جو بیش بہا اضافے کئے ان سے انکار نہیں کیا جاسکتا۔

مسلمانوں نے اپنے دورِ عروج میں آرٹ کو ترقی کی جن اعلیٰ منازل تک پہنچایا اس کے نمونے آج فن شناسوں سے داد تحسین وصول کر رہے ہیں، دنیا آج تک اس سے بہتر تو کیا اس کی نظیر بھی پیش

کرنے سے قاصر ہے۔ اسلامی فنِ تعمیر پر بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ قرطبہ کی مساجد، الحمراء کے محلات، تاج محل، شاہی مسجد، قیروان کے گنبد، بیت المقدس، جامع دمشق اور ان جیسی بے شمار عمارتیں اسلامی طرزِ تعمیر کے جیتے جاگتے نمونے ہیں۔ محمد مارماڈیوک پکتھال اپنے خطبات مدراس ULTURAL SIDE OF ISLAM میں لکھتے ہیں: "مساجد، محلات، قلعے، مکاتب، شفاخانے، تفریح گاہیں اور باغ کس چیز کی کمی ہے اور سچ تو یہ ہے کہ اسلامی فنِ تعمیر نے شیدایانِ حُسن و جمال کے لئے ایک ہمہ گیر لازوال جنت مہیا کر دی۔ اپنے عروج کے دنوں میں مسلمان حسن و جمال کے دلدادہ تھے۔ نقشہ کی خوبی ڈیزائن کی عمدگی اور رنگوں کی کشش سبھی کچھ ان کے پیشِ نظر تھا۔ بت پرستوں کی طرح صورتیں بنانے کے بجائے انھوں نے حسنِ فطرت پر زیادہ توجہ دی ...... سادگی و پرکاری، رنگینی و پختگی، نزاکت و رعنائی اور حسن و شوکت یہی اسلامی فنِ تعمیر کی امتیازی صفات ہیں۔ اس تیرہ خاکدان کو عرب خلفاء ترک سلاطین اور مغل شاہنشاہوں سے بڑھ کر فنِ تعمیر کے مربّی، باغات کے شیدائی اور مناظر کے دلدادہ کبھی نصیب نہیں ہوئے۔

اسلامی تہذیب کی عظمت کا ایک پہلو یہ بھی رہا کہ اس نے بڑی بڑی تہذیبوں کو بلا کسی جبر و اکراہ کے نہایت سرعت سے اپنے رنگ میں رنگ لیا۔ مصر کو لیجئے جو بظاہر ایک مستقل اور قدیم تہذیب کا مالک تھا لیکن حضرت عمرو ابن العاص رضی اللہ عنہ کی فتح مصر کے ایک سو سال کے اندر اندر یہی ملک اپنی زبان لباس اور تقریباً سات ہزار سالہ قدیم تہذیب کو بھلا کر ایک نئے مذہب، نئی زبان اور نئی تہذیب میں منتقل ہو گیا۔ یہی حال دوسرے ممالک کا ہے۔ عربوں نے جو ثقافتی اثر مصر پر ڈالا وہی افریقہ، شام، ایران، عراق ہندوستان، ترکستان وغیرہ سے آگے بھی جا پہنچا جہاں وہ محض گزرے تھے یا تجارت کے لئے پہنچے تھے، جیسے انڈونیشیا، جزائر فلپین، چین وغیرہ۔ اسلامی تہذیب و تمدن کا یہ رخ بھی بڑا عجیب و غریب ہے کہ جب اس کے اوّلین حاملین یعنی عرب مسلمان کمزور پڑ گئے تو خود ان کے مفتوحین ایرانیوں، مغلوں اور ترکوں نے اس تہذیب و تمدن کی حفاظت کا بیڑا اٹھالیا اور دنیا میں اس کی اشاعت و سرپرستی کرنے لگے

یورپ میں اسلامی تہذیب پہنچانے والے مراکز

اسلامی تہذیب و تمدن کو یورپ تک پہنچانے والے مراکز تین تھے۔ (۱) اسلامی اندلس (۲) شام اور (۳) اطالیہ و صقلیہ۔ اس میں بڑا حصہ اندلس والوں کا ہے۔ مسلمانوں نے اندلس میں جو مادی و ثقافتی

تیاں کیں اس کا لازمی نتیجہ اندلس کی خوشحالی اور سماجی اطمینان کی صورت میں ظاہر ہوا۔ بعد میں اگرچہ اہل یورپ
ہ اندلس پر قبضہ کر کے مسلمانوں کو اسپین سے نکال دیا لیکن وہ ان کے تہذیب و تمدن کے آثار کو نکال نہ دے
سکے۔ چنانچہ اندلس کی تہذیب و ثقافت نے جو اسلامی تہذیب و ثقافت کی روح سے سرشار تھی یورپ کی زندگی
ے ہر گوشہ کو متاثر کرنا شروع کیا۔ اس اثر اندازی کی ایک وجہ تو خود اسلامی تہذیب میں ہمہ گیریت اور
فاقیت کا رجحان تھا، دوسرے عیسائیوں اور مسلمانوں کے مشترکہ معاملات، کاروبار اور معاشرت بھی بڑی
مد تک اس اثر اندازی کا ایک سبب بنے، خصوصاً وہ عیسائی جو مسلمانوں کے غلام یا ان کے خادم تھے، آزاد
وکر یا ملازمت ترک کر کے واپس جاتے تو ان کے نام مسلمانوں جیسے ہو جاتے، ان کا رہن سہن، اٹھنا بیٹھنا
ر گفتگو کا طریقہ بالکل مسلمانوں کا سا ہوتا۔ مسلمانوں اور عیسائیوں کا آزادانہ ایک دوسرے سے ملنا جلنا ہوتا
سپین کے مسلمان تاجر خشکی اور سمندر دونوں راستوں سے مختلف یورپی ملکوں میں تجارت کرتے تھے۔ مسلمانوں
ا بر آمد کردہ مال عیسائی دنیا کے تمام بڑے بڑے شہروں وینس، روم اور ایتھنز وغیرہ میں بڑے شوق
سے خریدا جاتا۔ روزمرہ کے اس لین دین اور میل جول کے ذریعے مسلمان تاجر اور سوداگر اپنے عیسائی
زیداروں کو عرب طور طریق اور اسلامی طرز معاشرت سے آگاہ کرتے رہتے۔ مسلمانوں اور عیسائیوں کے
رمیان آپس میں شادیوں کے ذریعے بھی انتقال ثقافت ہوتا رہتا۔ اندلس کے نہ صرف نچلے طبقے میں بلکہ
سوسائٹی کے اعلیٰ طبقے کے مسلمانوں، عیسائیوں اور یہودیوں کے ہاں بھی آپس میں شادیاں ہوتی تھیں۔

علمی میدان میں مسلمانوں کے تفوق نے بھی اس تاثیر میں قوت پیدا کی۔ قرطبہ، غرناطہ، طلیطلہ
و راشبیلیہ کی اسلامی جامعات یورپ کے ازمنہ متوسط میں دنیا کے اہم ترین و مشہور ترین مراکز
تعلیم میں شمار ہوتی تھیں جن میں افریقہ، ایشیا اور یورپ کے مختلف ملکوں کے طلبہ تعلیم حاصل کرتے
تھے۔ دسویں صدی شمسی میں یہ کیفیت تھی کہ یورپ کے کسی شخص کو جو اعلیٰ تعلیم کا خواہش مند ہو تکمیل
کے لئے اندلس کے بغیر چارہ نہ تھا۔ گیارھویں صدی کے اواخر اور بارھویں صدی کے اوائل میں یورپ
والوں میں علمی امنگیں بیدار ہونا شروع ہوئیں اور یورپ کے بعض ترقی پسندوں کے دل میں جہالت کی
تاریکیوں سے نکلنے کی آرزو پیدا ہوئی۔ چنانچہ انھوں نے اپنے زمانے کی مہذب ترین دنیا کے مسلمہ
استادوں (یعنی مسلمانوں) سے رجوع کیا۔ رئیس الاساقفہ ریمانڈ کی سرپرستی میں ایک دار الترجمہ
قائم ہوا۔ اور عربی تصانیف کا مختلف یورپی زبانوں میں ترجمہ شروع ہوا، جن مسلمان مصنفین نے

یورپ پر سب سے زیادہ گہرا علمی اثر چھوڑا وہ ابوبکر زکریا الرازی، ابن سینا، الفارابی، ابن رشد الحفیہ
امام غزالی، ابن خلدون، ابن الہیثم، جابر بن حیان، ابن مسکویہ اور ابن باجہ وغیرہ تھے۔ اس زمانہ
میں مشرقی اسلامی ممالک اور اسلامی اندلس کے سوا دنیا بھر میں کوئی مقام ایسا نہ تھا جہاں علوم و فنون کو
حاصل کرنا ممکن ہو اور علمی اور فنی تحقیقات سے دلچسپی رکھنے والوں کی سہولت کے لئے کتب خانوں رصد گاہوں
تجربہ گاہوں وغیرہ کا انتظام موجود ہو۔

اسلامی ثقافت کے اثرات کو یورپ منتقل کرنے کا دوسرا راستہ ملک شام تھا، جہاں سے مسلمانوں
کے تجارتی قافلوں اور صلیبی جنگوں کے ذریعے یورپ نے مسلمانوں سے بہت کچھ حاصل کیا، صلیبی جنگیں
مسلسل دو صدیوں تک جاری رہیں۔ اس دوران اسلامی اور یورپی افواج کو ایک دوسرے کے بالمقابل رہنے
کی وجہ سے باہمی مفاہمت کے قریبی مواقع ملے۔ یورپ والوں کو اسلامی اخلاق اور مسلمانوں کے سیاسی
اور فوجی امور سے واقفیت حاصل ہوئی۔ سلطان صلاح الدین اور رچرڈ کی جنگوں میں ایسے بہت سے
واقعات ملتے ہیں جن سے اندازہ ہوتا ہے کہ کس طرح یورپ نے مسلمانوں سے اخلاق فاضلہ کی تعلیم
حاصل کی۔ اہل یورپ نے مشرق میں آکر ایک زبردست اور پرشکوہ تہذیب کا مشاہدہ کیا جس نے انہیں
مبہوت کر دیا۔ انھوں نے عربوں کی سیاسی، معاشی اور معاشرتی برتری سے متاثر ہو کر اپنے علاقوں
میں واپسی پر وہاں نئے جذبات سے اصلاحات کی جدوجہد شروع کر دی۔

صلیبی جنگوں نے مسیحیوں کو بردباری اور رواداری کے اسباق سکھائے۔ سلطان صلاح الدین
ایوبی نے اہل یورپ کے ساتھ جس فیاضی کا برتاؤ کیا وہ اسلامی تاریخ کا درخشاں باب ہے۔ دوسری
طرف عیسائیوں کے تعصب اور عدم رواداری کا اندازہ اس سے ہو سکتا ہے کہ جب انھوں نے پہلی
مرتبہ بیت المقدس پر قبضہ کیا تو مسجد اقصیٰ میں پناہ گزین ستر ہزار سے زائد امن پسند اور غیر جنگجو مسلمانوں
کو بلا وجہ موت کے گھاٹ اتار دیا۔ ڈاکٹر تھامس آرنلڈ نے اعتراف کیا ہے کہ بیت المقدس میں مسلمانوں
کا خون اس طرح بہہ رہا تھا کہ جب عیسائی فوجیں شہر میں گشت کے لئے نکلیں تو ان کے گھوڑوں کے
گھٹنوں گھٹنوں مسلمانوں کا خون دریا کی طرح موج زن تھا۔

صلیبی جنگوں کے ذریعے اسلامی تہذیب و تمدن کے جو اثرات یورپ پہنچے وہ زیادہ تر مادی
نوعیت کے تھے معنوی اور علمی پہلو ان میں بہت کم تھا۔ وجہ ظاہر ہے کہ صلیبی جنگوں میں لڑ

کے لئے جو سپاہی یورپ سے آتے اور اسلامی اثرات کو اپنے ساتھ واپس یورپ لے جاتے تھے وہ نہ تو علمی و ثقافتی صلاحیتوں کے مالک تھے، نہ ان کی طبیعتیں اس طرف مائل تھیں صلیبی جنگوں کے علاوہ شام، اور ترکی سے گزر کر یورپ جانے والے مسلمان تاجروں اور سوداگروں نے بھی اس سلسلے میں بڑی خدمات انجام دیں، یہ لوگ یورپ کے دُور دراز ملکوں میں اسلامی ممالک کی مصنوعات لے کر جاتے اور نہ صرف اسلامی ملکوں کی خارجی تجارت اور درآمد و برآمد کی ترقی میں معاون ہوتے بلکہ وہاں اسلامی تہذیب و تمدن کو بھی متعارف کراتے، بحیرۂ بالٹک کی ریاستوں ڈنمارک، سوئیڈن اور ناروے کے مختلف مقامات سے عربی ملکوں اور عربی مصنوعات کی برآمد اور دریافت سے عرب تاجروں کے کاروبار کی وسعت کا بخوبی اندازہ ہوتا ہے۔

اسلامی ثقافت کے اثرات کو یورپ منتقل کرنے کا نمبر ۳ راستہ صقلیہ اور جنوبی اطالیہ تھے یہاں سے مسلمان تاجروں، علماء، طلباء اور دوسرے علوم و فنون کے ماہرین یورپ کے مختلف ملکوں میں آتے جاتے رہتے تھے، اسی طرح دوسرے قریبی یورپی ملکوں سے بھی لوگوں کی صقلیہ آمدورفت قائم تھی، جس کی وجہ سے اسلامی تہذیب کی کرنیں یورپ کے تاریک علاقوں پر پڑ رہی تھیں۔ خود صقلیہ بھی اسلامی تہذیب و تمدن کا بہت بڑا مرکز تھا جہاں سے اسلامی تہذیب آگے بڑھ رہی تھی۔ علامہ اقبالؒ نے صقلیہ کے مرثیہ میں بھی اس طرف اشارہ فرمایا ہے:-

رولے اب دل کھول کر اے دیدۂ خونابہ بار + وہ نظر آتا ہے تہذیب حجازی کا مزار
تھا یہاں ہنگامہ ان صحرا نشینوں کا کبھی + بحر بازی گاہ تھا جن کے سفینوں کا کبھی
زلزلے جن سے شاہنشاہوں کے درباروں میں تھے + بجلیوں کے آشیانے جن کی تلواروں میں تھے
غلغلوں سے جس کے لذت گیر اب تک گوش ہے + کیا وہ تکبیر اب ہمیشہ کے لئے خاموش ہے؟

ان تین مراکز کے ذریعے اسلامی ثقافت کے اثرات تقریباً سات سو سال تک آہستہ آہستہ یورپ منتقل ہوتے رہے، یورپ کی تمدنی و ثقافتی زندگی کا کوئی پہلو ایسا نہ رہا جو اسلامی تہذیب و تمدن اور اسلامی ثقافت سے متاثر نہ ہوا ہو۔ ہم یہاں چند ایسے پہلوؤں کا تذکرہ کرتے ہیں جن پر اسلامی اثرات نسبتاً زیادہ گہرے، واضح اور نمایاں ہیں۔

یورپی زبانوں پر عربی کے اثرات | یوں تو مغربی اور جنوبی یورپ کی بیشتر زبانوں

پر عربی زبانوں کے گہرے اثرات پائے جاتے ہیں لیکن سب سے زیادہ اثر ہسپانوی، پرتگالی اور اطالوی زبانوں نے قبول کیا، ہسپانوی زبان میں اب تک بکثرت الفاظ پائے جاتے ہیں۔ شہروں، دریاؤں اور اندلس کے بہت سے مقامات کے نام اور بیشتر علمی اصطلاحات عربی ہی ہیں، روزمرہ کی زندگی سے تعلق رکھنے والے بے شمار ہسپانوی الفاظ عربی الاصل ہیں۔ بیشتر بحاری سے متعلق ہسپانوی اصطلاحات عربی ہیں پروفیسر جے۔ بی ٹرینڈ نے اپنے مقالے "ہسپانیہ اور پرتگال" (مندرجہ میراث اسلام مرتبہ سر تھامس آرنلڈ و الفریڈ گیام) میں بہت سے ایسے الفاظ مثال کے طور پر پیش کئے ہیں جو عربی سے مشتق ہیں۔ ان میں سے چند الفاظ یہ ہیں:- ۱- TAHONA یعنی نان بائی کی دکان، اصل عربی لفظ طاحونۃ ہے۔ ۲- LA ACCEQIA یعنی نہر، اصل عربی لفظ الساقیۃ ہے۔ ۳- ALCOBA یعنی گنبد، اصل عربی لفظ القبہ ہے۔ ۴- AL MOHDA تکیہ، اصل عربی لفظ المخدّہ ۵- FULANO وہ آدمی، فلاں شخص، ماخوذ از فلان- ۶- ALCALDE میئر، صدر بلدیہ اصل عربی لفظ القاضی۔ ۷- ADUANA یعنی کسٹم ہاؤس، ماخوذ از الدیوان۔ ۸- ARROBA ایک پیمانہ، ماخوذ از الربع- ۹- JARABE مشروب، ماخوذ از شراب، پہلے اس لفظ کو JARABE کے بجائے XARABE لکھا جاتا تھا اور X کی آواز اسپین میں سترھویں صدی تک ش کی ہوتی تھی۔ ۱۰- HASTA تا آنکہ، ماخوذ از حتیٰ، یہ فہرست اور بھی طویل ہو سکتی ہے۔ ان کے علاوہ بے شمار الفاظ ہسپانوی زبان میں ایسے موجود ہیں جن کے شروع میں عربی حرف تعریف (ARTICLE) ال موجود ہے جو ان الفاظ کے عربی الاصل ہونے کا واضح ثبوت ہے۔ بہت سے ہسپانوی ناموں کے شروع میں بنی کا لفظ پایا جاتا ہے جو خالص عربی ہے، یہ بات بڑی حیرت انگیز ہے کہ ہسپانوی زبان بولنے والے لوگ اب تک عربی کا فقرہ انشاء اللہ اس کی بگڑی ہوئی شکل میں اکثر بولتے ہیں۔ کہا جاتا ہے کہ ہسپانوی زبان کے اندازاً ایک چوتھائی الفاظ عربی سے ماخوذ ہیں۔ یہی حال پرتگالی زبان کا ہے جس میں عربی کے تقریباً تین ہزار الفاظ موجود ہیں اور ان میں سے بیشتر عربی حرف تعریف ال سے شروع ہوتے ہیں۔ مشہور مستشرق انخلمان نے اس موضوع پر ایک مستقل لغت لکھا ہے جس میں ہسپانوی اور پرتگالی زبانوں کے وہ تمام مفردات جمع کر دیئے ہیں جو عربی سے مشتق ہیں۔ پرتگالی اور ہسپانوی زبانوں کے واسطے سے عربی کے اثرات فرانسیسی، اطالوی، جرمن اور انگریزی زبانوں تک

پہنچے. اس کے علاوہ جہاں جہاں بھی ہسپانیہ اور پرتگال کے لوگ جاکر آباد ہوئے انھوں نے وہاں کی زبانوں میں عربی اثرات منتقل کئے. چنانچہ آج کل بھی برازیل، ارجن ٹائن اور دوسرے جنوبی امریکائی ملکوں میں جو زبانیں بولی جاتی ہیں وہ اپنی تعبیر، مترادفات اور ضرب الامثال وغیرہ میں دوسری زبانوں کے مقابلے میں عربی سے نسبتاً زیادہ قریب ہیں. عربی زبان کا اثر ونفوذ محض لاطینی زبانوں تک محدود نہیں رہا بلکہ قدیم گالی، ہالینڈی، اسکینڈی نیوی، روسی، پولینڈی اور دوسری زبانوں میں بھی بہت سے عربی الفاظ ملتے ہیں۔

یورپ پر عربی شاعری اور فنون لطیفہ کا اثر

عربوں نے مغرب واندلس میں جو شعری روح پھونک دی تھی اس سے ان تمام لوگوں کے دلوں میں شعروشاعری کے لئے فریفتگی پیدا ہوگئی جو عربی میں مہارت رکھتے تھے اور عربی میں شعر کہہ سکتے تھے. اس وقت تک بہت سی یورپی اقوام نے شعروشاعری میں ترقی نہیں کی تھی. عربوں کے عروج کے زمانہ تک یورپ میں کوئی ایسا شاعر پیدا نہیں ہوا تھا جو اپنی شاعری کے ذریعے اپنی قوم کو سربلند کرتا اور اس کے بلند کارناموں کو نظم کرکے انہیں دوام بخشتا، ان کی شاعری کا تمام سرمایہ کچھ گانے اور چند گیت تھے اور وہ بھی بالکل عامیانہ اور سطحی، یہ عرب ہی تھے جنھوں نے اقوام یورپ کو بالعموم اور لاطینی اقوام کو بالخصوص شعر کے معنی بتائے اور ان کو سمجھایا کہ حقیقی شاعری کیا ہوتی ہے. یورپ نے عربی شاعری کی وہ تمام اصناف قبول کرلیں جو ان کے مذاق کے مطابق اور ان کی عام تمدنی روح سے ہم آہنگ تھیں، شاعری کے علاوہ دوسری اصناف ادب مثلاً رزم وبزم، عشق ومحبت، حسن وجمال اور شہسواروں کی داستانوں کو بھی انھوں نے اپنایا۔ اہل اسپین کے تاریخی قصائد، ہسپانوی عربوں کی ایجاد کردہ صنف شاعری "موالیہ" سے ماخوذ یا ترجمہ ہیں، جن میں ان کے تیوہاروں، سانڈوں کی لڑائیوں اور شہسواروں کے رقص کا ذکر ہوتا تھا. اسپین کے اصل باشندوں نے ان میں سے کوئی چیز بھی پندرھویں صدی سے قبل پیدا نہیں کی، عربوں کی اس خوش ذوقی نے ان کو یورپ بھر میں مشہور کردیا تھا۔

اسپین میں اشراف وسلاطین نے بھی شاعری شروع کردی تھی۔ سلاطین اسپین میں عبدالرحمٰن اوّل، ابوعبداللہ اور معتمد بحیثیت شاعر مشہور ومعروف ہیں. عبدالرحمٰن اوّل کی نظم جو اس نے اندلس میں پہلے کھجور کے درخت لگاتے وقت اور معتمد کی نظم "قیدخانے کی فریاد" کا علامہ اقبال نے آزاد منظوم

ترجمہ بھی کیا ہے جو بال جبریل میں بالترتیب صفحہ ۱۴۷-۱۴۸ پر موجود ہے۔ اشراف و سلاطین کی تقلید میں نصرانی پادریوں تک نے عربی تہذیب اپنالی تھی، ان میں عربی ادب کا ذوق عام تھا اور وہ فصیح عربی میں شعر کہنے لگے تھے۔ پاپائے روم سلفرڈ دوم عربی میں عربی وزن اور قافیے کے مطابق قصائد کہا کرتا تھا۔ سسلی کے بادشاہ فریڈرک ثانی نے عربی میں بہت سے قطعات کہے تھے، اس نے اپنے دربار میں بہت سے مسلمان علماء و فضلاء جمع کئے تھے وہ ان کے ذریعے اپنے ملک میں بھی عربی زبان و ادب اور عربی علوم کو وہی فروغ دینا چاہتا تھا جو ان علوم کو دمشق، بغداد، قرطبہ اور اشبیلیہ میں حاصل تھا۔ یورپی ادب پر اسلامی اور مشرقی ادبیات کے اثرات کا سب سے بہتر نمونہ ڈانٹے کی طربیہ ایزدی DIVINE COMEDY، گوئٹے کے دیوان مغربی وغیرہ میں مل سکتا ہے۔ مسلمانوں میں مروجہ روایات معراج، ابوالعلاء المعرّی کی کتاب الغفران اور شیخ محی الدین ابن عربی کی فتوحات مکیہ وغیرہ کا مطالعہ کرنے کے بعد اگر ڈیوائن کامیڈی پر نظر ڈالی جائے تو صاف نظر آتا ہے کہ طربیۂ ایزدی کا مصنف اپنے افکار و خیالات کہاں سے حاصل کرتا ہے۔ یہی حال یورپی ادب کے کم و بیش تمام قدیم شاہکاروں کا ہے۔ اس کے علاوہ نہ صرف ادبیات میں بلکہ دوسرے علوم و فنون میں اہل یورپ نے مسلمانوں سے بے حد و حساب استفادہ کیا ہے۔ پندرھویں صدی عیسوی تک کسی ایسے غیر مسلم یورپی مصنف کا حوالہ دینا ممکن نہ تھا جس نے عربوں کے سامنے زانوئے تلمذ تہ نہ کیا ہو۔ اس دور کے جلیل القدر یورپی علماء راجر بیکن، سینٹ تھامس ایکوئناس، ریمان لی، البرٹ دی گریٹ اور الفانس دہم وغیرہ سب کے سب یا تو مسلمانوں کے شاگرد تھے یا ان کی تصانیف کے نقال تھے۔ راجر بیکن نے فارابی سے، البرٹ اعظم نے ابن سینا سے اور سینٹ تھامس ایکوئناس نے امام غزالی اور ابن رشد الحفید سے جس قدر استفادہ کیا ہے وہ ان لوگوں کی نظر سے مخفی نہیں جنہوں نے مسلم اور یورپی فلسفوں کا گہرا مطالعہ کیا ہے۔

یورپی طرز تعمیر پر عربوں کا اثر

تمدنی زندگی کے دوسرے پہلوؤں کی طرح اس پہلو سے بھی یورپ نے مسلمانوں سے کچھ کم اثر قبول نہیں کیا۔ یورپی طرز تعمیر پر عربی طرز تعمیر کے گہرے اثرات کا اعتراف مشہور فرانسیسی مصنف موسیو لیبان نے بھی کیا ہے، وہ کہتا ہے "عربوں کا اثر یورپ کے فنون و حرفت پر اور علی الخصوص طرز تعمیر پر بیّن اور بلا شبہ ہے۔" فن تعمیر میں مسلمانوں کی برتری کی مثال وہ عالی شان عمارات ہیں جو قرطبہ، دہلی، قاہرہ

اور استنبول وغیرہ میں موجود ہیں۔ اس طرز تعمیر نے یورپی طرز تعمیر پر اس قدر گہرا اثر ڈالا ہے کہ قاہرہ کی مساجد کے میناروں اور اٹلی کے گرجاؤں کی عمارتوں کا موازنہ حیرت میں مبتلا کر دیتا ہے، نہ صرف اٹلی بلکہ تمام یورپ کی اکثر قدیم عمارتوں کو اگر دیکھا جائے تو عربی طرز تعمیر کے اثرات نمایاں طور پر نظر آتے ہیں۔ موسیو گستاؤلیبان اپنی کتاب "تمدن عرب" (صفحہ ۵۱۹) میں کہتا ہے "یورپ کا گاتھک GOTHIC طرز تعمیر اگرچہ آج اس شکل میں آ گیا ہے کہ اس میں اور عربی طرز تعمیر میں کوئی واضح مشابہت باقی نہیں رہی لیکن ہم اس سے انکار نہیں کر سکتے کہ یورپ نے عربوں سے بہت کچھ تعمیر کی باریکیاں حاصل کی ہیں"۔

مسلمان اپنی مساجد اور دوسری عمارات کو خوشخط قرآنی آیات اور عربی ابیات و عبارات سے آراستہ کیا کرتے تھے۔ عیسائیوں نے بھی ان کو دیکھ کر کلیساؤں کو اس طرح مزیّن کرنا شروع کر دیا۔ چنانچہ بہت سے پرانے عیسائی گرجاؤں میں عربی تحریرات کندہ پائی جاتی ہیں۔ نویں صدی شمسی تک کوفی حروف یا ان کے مشتقات یعنی قرمطی یا مستطیل کوفی حروف کتبوں میں مستعمل رہے ہیں۔ ان کتبات میں اکثر قرآنی آیات کندہ ہیں۔ بہت سے کتبات پر بسم اللہ الرحمن الرحیم اور لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ بھی تحریر ہے۔ عربی حروف اس قدر خوب صورت سمجھے جاتے تھے کہ ازمنۂ متوسط میں عیسائیوں تک نے اپنی مقدس عمارات میں ان نمونوں کو حیوان کے ہاتھ لگے، محض آرائش سمجھ کر نقل کر دیا ہے۔ چنانچہ کلیسائے سینٹ پیٹر کے اس دروازے پر جہاں پوپ یوژین چہارم کا مجسمہ نصب ہے وہاں حضرت عیسیٰ علیہ السلام کی شبیہ کے گرد عربی حروف کا ہالہ بنا ہوا ہے۔ مزید برآں سینٹ پیٹر اور سینٹ پال کے کپڑوں پر بھی ایک ایک سطر عربی عبارت کی منقوش ہے۔ [۵]

یورپ کے اخلاق پر عربوں کا اثر

اہل یورپ کے اخلاق و عادات پر مسلمانوں کے اثرات کا صحیح صحیح اندازہ اس وقت ہو سکتا ہے جب مسلمانوں کی آمد سے قبل ان کے اخلاق و عادات کو سامنے رکھ کر مسلمانوں سے میل جول اور ربط و ضبط کے بعد ان کی اخلاقی حالت کا جائزہ لیا جائے۔ قریب قریب تمام ہی منصف مزاج یورپی مصنفین نے اعتراف کیا ہے کہ جدید یورپ نے تحمل، رواداری، بردباری، احترام نسواں،

بہادرانہ اخلاق اور دوسری خوبیاں مسلمانوں سے سیکھی ہیں۔ موسیو لیبان نے لکھا ہے: "مسلمانوں ہی سے ملنے جلنے کی بدولت یورپ کے عیسائیوں نے اپنی وحشیانہ معاشرت چھوڑ کر بہادرانہ اخلاق اپنا جس میں عورتوں، بوڑھوں اور بچوں کا پاس، قسم کی پابندی وغیرہ شامل ہے۔ جنگ صلیبی کے بیان میں ہم دکھا چکے ہیں کہ ان امور میں یورپ کے عیسائی مشرق کے مسلمانوں سے کس قدر پیچھے تھے ایک اور بہت بڑے مذہبی مصنف موسیو بارتھےلیمی سینٹ ہلیر نے اپنی کتاب متعلقہ قرآن میں لکھا ہے: "عربوں کی معاشرت اور ان کی تقلید نے ہمارے ازمنۂ متوسطہ کے امراء کی ذلیل عادتوں کو درست کیا اور یہ سردار بلا اس کے کہ ان کی بہادری میں فرق آتا ایسے اخلاق سیکھ گئے جو انسان میں اعلیٰ درجہ کی قدر و قیمت رکھتے ہیں۔ یہ امر نہایت مشکوک ہے کہ صرف عیسوی مذہب وہ کتنا ہی نیک کیوں نہ ہو ان میں یہ اخلاق پیدا کر سکتا تھا۔" لیبان اور بارتھےلیمی کے علاوہ یورپی علماء میں سے اوروں نے بھی یورپی اخلاق پر اسلامی اثرات کا اعتراف کیا ہے۔ والفضل ما شهدت به الاعداء۔

ان چند پہلوؤں کے علاوہ تمدنی و ثقافتی زندگی کے اور بھی بہت سے شعبے ایسے ہیں جن میں اہل یورپ پر عربی اثرات کی چھاپ بہت گہری اور نمایاں ہے مثال کے طور پر کتابوں کی جلد سازی اور آرائش کے فن میں مسلمان پہلے بھی سب سے آگے تھے اور اب بھی سب سے آگے ہیں۔ مسلمانوں ہی سے اہل یورپ نے آرائش کتب کا فن سیکھا۔ اسی طرح آرائش خط میں بھی مسلمان ہمیشہ سے سب سے آگے رہے۔ مسلمانوں کے مختلف خطوط کا اثر یورپی خطوط پر گوتھک رسم الخط اور عربی خطوط خصوصاً خط کوفی کا موازنہ کرنے سے ملتا ہے۔

آج تقریباً دنیا کے ہر ملک میں بڑے بڑے باغات اور سیرگاہوں میں کتب خانے اور مطالعہ گاہیں قائم کرنے کا رواج ہے، اس کی طرح بھی سب سے پہلے مسلمانوں ہی نے اندلس، بغداد وغیرہ میں ڈالی تھی۔

یورپی تہذیب و تمدن کے یہ چند گوشے ہیں جنہوں نے اسلامی اثرات سے گہرا استفادہ کیا۔ قوموں کی تہذیبی و تمدنی تاریخ میں ہمیشہ ایسا ہوتا چلا آیا ہے، جب سے یہ دنیا قائم ہے ایک دوسری قوم سے کچھ نہ کچھ سیکھتی اور اسے کچھ نہ کچھ سکھاتی رہی ہے۔ خود مسلمانوں نے یونانی ایرانی تہذیبوں سے بہت کچھ اخذ کیا۔ تہذیب و تمدن کوئی جامد قدر نہیں کہ ہمیشہ ایک حالت

ہے، ہر تہذیب اپنے بنیادی عقائد کو محفوظ رکھتے ہوئے دوسری تمام تہذیبوں سے اپنے مذاق کے مطابق
ستفادہ اور اخذ و قبول کرتی رہتی ہے، لہٰذا یہ ہر دم متغیر بھی ہے اور غیر متغیر بھی، اثر انداز بھی
ہے اور اثر پذیر بھی۔ مثال کے طور پر آج ہمارے سامنے جدید یورپی تہذیب و تمدن اپنی خیرہ کن چمک
تک کے ساتھ جلوہ ساماں ہے۔ اس سلسلہ میں ہمارے ہاں مختلف قسم کا ردّ عمل پایا جاتا ہے۔ کچھ لوگ
س سے متعدی مریض کی طرح دُور رہنا چاہتے ہیں۔ کچھ اس میں اس طرح گم ہو جانا چاہتے ہیں کہ
بقول امیر خسرو ؎

من تن شدم تو جان شدی من جان شدم تو تن شدی

تا کس نہ گوید بعد ازیں من دیگرم تو دیگری

بعض لوگ ایسے بھی ہیں جو ابھی تک کچھ فیصلہ نہیں کر سکے کہ کیا کریں مذبذبین بین ذلک، لا الی
ھؤلاء ولا الی ھؤلاء، لیکن صحیح رویہ جو ہم کو ایک مسلمان کی حیثیت سے اختیار کرنا چاہیئے وہ یہ ہے
کہ ہم ہر چیز کو اپنے اصولوں پر جانچ لیں اور "خذ ما صفا و دع ما کدر" کے اسلامی اصول پر عمل کرتے
ہوئے ہر صحیح کو قبول کر لیں اور سقیم کو رد کر دیں اس لئے کہ الحکمۃ ضالۃ المؤمن انی وجدھا فھو
احق بھا۔

حواشی و حوالہ جات

[۱] مولانا شبلی نعمانی، شعر العجم، جلد اوّل صفحہ اوّل۔

[۲] یورپ کی تمدنی حالت کے متعلق یہ اور اس کے بعد والے تینوں پیرے مختلف کتابوں سے ملخصاً ماخوذ
ہیں۔ کتابوں کے نام یہ ہیں:- الاسلام والحضارۃ الاسلامیۃ از محمد کرد علی۔ تاریخ یورپ از
اے۔ جے۔ گرانٹ، A BRIEF SURVEY OF MEDIAEVAL EUROPE از کارل
اسٹیفنسن۔ بالخصوص اس کتاب کے آخری چار ابواب۔ تمدن عرب از موسیو گستاؤ لی بان، جا بجا۔

[۳] یہ اقتباس پکتھال صاحب کی کتاب ISLAMIC CULTURE سے ماخوذ ہے۔

[۴] علامہ اقبال، بانگِ درا، حصّہ دوم، صفحہ ۱۴۱۔ [۵] محمود بریلوی۔ فیضانِ اسلام۔

[۶] لیبان اور بارتھ کے یہ اقتباسات اور لیبان کے دوسرے تمام اقتباسات لیبان کی کتاب تمدن عرب
مترجمہ مولوی سید علی بلگرامی سے ماخوذ ہیں۔

اصلاحِ تعلیم کی تحریک میں شبلیؒ کا کردار

محمّد نذیر کاکاخیل

"کسی چیز کی خرابی کا اثر عموماً ابتداء میں ظاہر نہیں ہوتا بلکہ یہ اثر پہلے پیدا ہوتا ہے پھر آہستہ آہستہ بڑھتا ہے یہاں تک کہ بالآخر علانیہ ظاہر ہوجاتا ہے۔ موجودہ نصاب کی خرابی کا اثر پہلے ہی شروع ہوگیا تھا جس کی بدیہی دلیل یہ ہے کہ جس دن سے یہ نصاب جاری ہوا عین اس وقت سے علم تنزل شروع ہوگیا جس کا سلسلہ آج تک جاری ہے۔" [1] یہ ہیں وہ تاثرات جو مولانا شبلیؒ نے "ندوۃ اور نصابِ تعلیم" کے عنوان سے اپنے ایک مقالے میں قلمبند کیے۔ ندوۃ کے قائم کرنے کی سب سے بڑی ضرورت بقول شبلیؒ "نصابِ تعلیم کی اصلاح تھی"۔

اب سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ غیر منقسم ہندوستان میں نہ تو دینی مدارس کی کمی تھی اور نہ ہی بنگالی مدارس اور "علی گڑھ تحریک" کی موجودگی میں کسی مزید جدید ادارے کی ضرورت تھی کیونکہ ایک طرف اگر خالص دینی تعلیم دی جاتی تھی تو دوسری طرف دینی تعلیم کے ساتھ ساتھ طلباء کو جدید تعلیم کے زیور سے بھی آراستہ کیا جاتا تھا۔ قدیم مدارس کی مخالفت اور ان کی اصلاح کی ضرورت کو محسوس ہوئے سیّد سلیمان ندویؒ کی اس رائے سے اتفاق کیا جاسکتا ہے کہ "مولانا سے پہلے ہمارے علماء پر یہ اتنی چھا گئی تھی کہ ان کی نظر درسی کتب اور ان کے شروح و حواشی تک محدود ہوکر رہ گئی تھی۔ کتابوں کے علاوہ کسی نئی کتاب کا دیکھنا اور علم و فن کی کتاب سے استفادہ، قلمی کتابوں کی تلاش اور کتب کے مطالعہ کا شوق عموماً ناپید تھا۔" [2] اب سوال پیدا ہوتا ہے کہ "علی گڑھ تحریک" —

---

[1] مقالاتِ شبلی، جلد اول، اعظم گڑھ ۱۳۴۹ھ / ۱۹۳۰ء، ص ۱۲۶ و ما بعد

[2] سید سلیمان ندوی، حیاتِ شبلیؒ، اعظم گڑھ ۱۳۶۲ھ ۱۹۴۳ء، ص ۳۶

ـفت کیوں تھی جبکہ آغاز میں انھوں نے "علی گڑھ تحریک" کا ساتھ دیا تھا۔ اس کا جواب معلوم کرنے ـ لئے ضروری ہے کہ ہم مختصراً اس ماحول کا جائزہ لیں جس میں شبلی مرحوم نے پرورش پائی اور جہاں کے افکار پروان چڑھے۔

شبلی نعمانیؒ نے مروّجہ نظام کے تحت تعلیم حاصل کی۔ مختلف اندازِ فکر کے لوگوں سے انہیں ـطہ پڑا۔ دائرۂ احباب واساتذہ بڑا وسیع تھا یہی وجہ تھی کہ ان کا ذہن محدود نہیں تھا اور وہ قوت ـی سے برے بھلے میں تمیز کے قائل ہو کر آغاز ہی میں فکری تنگ نظری کو خیرباد کہہ چکے تھے۔ چنانچہ جب ـوں نے سرسیّد کی علمی تحریک کا دور سے مطالعہ کیا تو انہیں اس میں بہت سے ایسے افکا نظر آئے جو ان کے ـپے تھے اور انہیں اس تحریک میں گویا اپنے افکار کو عملی جامہ پہنانے کی ایک کرن دکھائی دی۔ علی گڑھ پہنچ شبلیؒ اپنے اس خواب کی پوری تعبیر تو نہ دیکھ سکے البتہ انہیں وہاں یورپ کے افکار وعلمی تحقیقات سے روشناسی کا موقع ضرور مل گیا۔ سب سے بڑھ کر جو فائدہ پہنچا وہ پروفیسر آرنلڈ (ARNOLD) جیسے انگریز عالم کی رفاقت تھی۔ پروفیسر آرنلڈ نے شبلیؒ کو جدید تحقیق کے رموز بتا دیئے اور شبلیؒ نے نہیں اپنے لئے رہنما اصول بنا لیا اور خود مولانا سے پروفیسر موصوف نے عربی میں استفادہ کیا[۳]۔ علی گڑھ تحریک کا دوسرا اثر ان پر یہ ہوا کہ انگریزی تعلیم کی ضرورت ان پر عیاں ہوگئی اور لوگوں کو اس پر آمادہ ـرنے کے لئے کمربستہ ہوگئے۔ یہ تو تھا علی گڑھ میں ان کا مثبت پہلو یعنی انھوں نے جدید علوم اور انگریزی زبان کی افادیت کو قبول کر لیا لیکن ساتھ ساتھ "علی گڑھ تحریک" کی کمزوریوں کا بھی قریب سے جائزہ لینے کا موقع مل گیا۔ اور جوں جوں وقت گزرتا رہا شبلی پر اس کی خامیاں آشکارا ہوتی ـہیں۔ چنانچہ اپنے ایک عزیز کو لکھتے ہیں:-

"یہاں آکر میرے تمام خیالات مضبوط ہوگئے، معلوم ہوا کہ انگریزی خواں فرقہ نہایت مہمل فرقہ ہے، مذہب کو جانے دو، خیالات کی وسعت، سچی آزادی، بلندہمتی ترقی کا جوش برائے نام نہیں، یہاں ان چیزوں کا ذکر تک نہیں آتا بس خالی کوٹ پتلون کی نمائش گاہ ہے۔ ہمارے شہر کے نوخیز لڑکے مجھ کو بی۔اے کی نسبت یہ خیال دلاتے تھے

---

[۳] حیاتِ شبلیؒ۔ ص ۔۴۰۔۱۳۹

کہ وہ مذہبی باتوں کو تمام تر ضعیف ثابت کر دیں گے۔ لاحول ولاقوۃ ...... وہ غریب تو زمین کی حرکت بھی نہیں سمجھ سکتے ...... (سرسیّد) فرماتے ہیں کہ انگریزی ان کے دماغوں میں کچھ تبدیلی نہیں پیدا کرتی۔" [۴]

شبلیؒ کی اس شکایت سے اندازہ ہوتا ہے کہ ہندوستانی مسلمانوں کے لئے جدید طرز تعلیم کا خاکہ ان کے ذہن میں تھا وہ علی گڑھ میں چند نامعلوم دشواریوں کی بنا پر پورا ہوتا دکھائی نہ دیا۔ جن امیدوں سے علی گڑھ گئے تھے اتنی ہی نامرادیاں لے کر واپس لوٹے اور بعد میں علی گڑھ تحریک کی مخالفت کرنے لگے۔ شبلیؒ کے اس طرز عمل پر تبصرہ کرتے ہوئے شیخ محمد اکرام صاحب لکھتے ہیں:

"علی گڑھ کے پست علمی معیار سے مولانا شبلی کو جو شکایتیں تھیں ان سے ہم متفق لیکن انصاف کا تقاضا ہے کہ اس امر کا بھی اظہار کر دیا جائے کہ شبلی نے اس کے متعلق جو عمل اختیار کیا تھا اس سے اس کمی کی اصلاح ہرگز نہ ہوسکتی تھی۔ علی گڑھ کی اس کوتاہی کو کرنے کا عملی طریقہ تو یہ تھا کہ شبلی اپنے قیام کے دوران اس کا سدّباب کرتے یا علی گڑھ سے آجانے کے بعد جب نواب محسن الملک انہیں بار بار بلاتے تھے اس وقت وہاں جاکر چند موزوں کی علمی تربیت کرتے۔ شبلی سے یہ نہ ہوا صرف یہی نہیں بلکہ علی گڑھ کے متعلق ان کی شکایتیں پڑھنے سے یہ احساس ہوتا ہے کہ ان شکایتوں سے علی گڑھ کی اصلاح اس قدر مقصود نہ تھی جس قدر علی گڑھ کے مقابلے میں اپنے "ندوۃ" کی فوقیت دکھانا۔" [۵]

اکرام صاحب کی رائے اپنی جگہ درست لیکن جو کام شبلی علی گڑھ سے باہر کر سکتے تھے علی گڑھ کے اندر کبھی بھی سرانجام نہیں دے سکتے تھے چنانچہ آگے چل کر شبلی کے افکار نہ صرف علی گڑھ کے باہر کے لوگوں نے قبول کر لئے بلکہ بقول اکرام صاحب "(علی گڑھ) کے بعض با اثر طلباء نے وہی خیالات اخذ کر لئے جو شبلی، ابوالکلام آزاد، سیّد سلیمان ندوی اور ان کے دوسرے رفقا کے تھے اور سرسید کے خیالات کی عین ضد تھے" [۶] ظاہر ہے یہ تبدیلی محض اس وجہ سے آئی کہ

---

[۴] مکاتیب شبلی (حصہ اوّل) مرتبہ سیّد سلیمان ندوی۔ اعظم گڑھ۔ بار دوم ۱۹۲۸ء۔ ص ۵۱۔

[۵] شیخ محمد اکرام۔ موج کوثر۔ فیروز سنز (لاہور، پشاور، کراچی) بار دوم ۱۹۵۸ء ص ۵۵-۲۵۴۔ [۶]

کالج کو جس بلند مقصد کے حصول کے لئے ذریعہ بنایا گیا تھا وہ مقصد پورا نہ ہو سکا چنانچہ اسی مقصد کے حصول کے لئے شبلی کو علی گڑھ چھوڑ کر ندوہ کی بنیاد رکھنا پڑی۔

اتنا معلوم ہونے کے بعد کہ شبلی کو کیوں ایک الگ ادارے کی ضرورت محسوس ہوئی، اب ہم ان کی تعلیمی آراء سے بحث کریں گے، اور یہ دیکھیں گے کہ "ندوۃ" میں انھوں نے اپنے خیالات و آراء کو کس حد تک عملی جامہ پہنایا۔

جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں، شبلی جدید علوم اور انگریزی زبان کے دلدادہ تھے اور ان کا حصول مسلمانوں کے لئے لازم سمجھتے تھے کیونکہ بقول ان کے "تعلیم میں جب تک یورپ کی کسی زبان کی تعلیم لازمی نہ قرار دی جائے اور زمانہ موجودہ کے علوم و فنون نہ پڑھائے جائیں اس وقت تک مذاق حال کے موافق کیونکر اربابِ قلم پیدا ہو سکتے ہیں"[ے] شبلی کی طرح سر سیّد احمد خاں بھی جدید علوم[+] کے حصول کے لئے رستہ ہموار کر رہے تھے لیکن دونوں کے طریقۂ کار اور مقصد میں بڑا فرق تھا۔ سر سیّد کا خیال یہ تھا کہ مسلمان مذہب کے سوا ہر چیز میں انگریز بن جائیں جبکہ شبلی کا مقصد یہ تھا کہ صحیح اسلامی عقائد و اخلاق کی حفاظت اور بقاء کے ساتھ ساتھ نئے زمانہ کی صرف مفید باتوں کو قبول کیا جائے[ٹ] بالفاظ دیگر ایک، ترقی کی خاطر یورپ کی ہر قسم کی نقالی پر آمادہ تھے جبکہ دوسرے صرف مفید چیزوں کو اپنانا چاہتے تھے۔ شبلی کو ایک طرف اگر جدید تعلیم یافتہ طبقے کی مذہبی معلومات اور جدید علوم کے مرکز کے کردار پر افسوس تھا تو دوسری طرف انہیں قدیم مدارس کی خستہ حالی کا بھی فکر دامن گیر تھا چنانچہ اس وقت جبکہ آپ علی گڑھ ہی میں تھے، قدیم تعلیم پر تبصرہ کرتے ہوئے اپنے "سفرنامہ روم و مصر و شام" میں رقمطراز ہیں:-

"آجکل . . . . تعلیم قدیم کی ابتری پر عموماً رنج اور افسوس کیا جاتا ہے لیکن میرا افسوس دوسری قسم کا افسوس تھا۔ ہمارے ملک کے نئے تعلیم یافتہ پرانی تعلیم پر رنج اور افسوس ظاہر کرتے ہیں وہ

ے مقالاتِ شبلی (جلد ہشتم) ص ۴۸

(+) سر سیّد کے تعلیمی نظریات کے لئے ملاحظہ کیجئے ماہنامہ "فکر و نظر" بابت جنوری ۱۹۷۰ء

ٹ حیاتِ شبلی صہ ۲۹

درحقیقت سچ نہیں بلکہ استہزا اور شماتت ہے۔ میں اگرچہ نئی تعلیم کو پسند کرتا ہوں اور دل سے پسند کرتا ہوں تاہم پرانی تعلیم کا سخت حامی ہوں اور میرا خیال ہے کہ مسلمانوں کی قومیت قائم رہنے کے لئے پرانی تعلیم ضروری اور سخت ضروری ہے۔ اس کے ساتھ جب یہ دیکھتا ہوں کہ یہ تعلیم جس طریقہ سے جاری ہے وہ بالکل بے سود اور بے معنی ہے۔"[۹]

سر سیّد احمد خان کے آراء کے بالکل برخلاف شبلی نعمانی کا یہ خیال تھا کہ جدید تعلیم کا حصول اور انگریزی زبان کا سیکھنا اگرچہ لازم ہے لیکن یہ علوم اس انداز سے نہ ہوں کہ مسلمانوں کو اپنے علوم اور اپنے مذہب سے بے راہ رو کر دے۔ جہاں تک انگریزی زبان کا تعلق ہے تو اس کے سیکھنے میں کوئی حرج نہیں ہے۔ اس کا علم اس حد تک ہو کہ ایک عالم انگریزی زبان جان کر یورپ میں اسلام کی نشر و اشاعت کر سکے اور یہ کہ مستشرقین جو آئے دن کم علمی کی بنا پر یا دانستہ طور پر اسلام کے شعائر کو غلط انداز میں پیش کرتے رہتے ہیں، ان کا رد لکھ کر اسلام اور اسلامی تعلیمات میں دلچسپی لینے والوں کے سامنے حقائق پیش کر سکیں۔ انگریزی تعلیم کی اس سے زیادہ ان کے ہاں کوئی اہمیت نہیں تھی۔ کیونکہ بقول شبلی" انگریزی تعلیم یافتہ لوگوں سے . . . . مذہبی خدمات یعنی امامت، وعظ اور افتاء کا کام لینا نہیں ہے۔"[۱۰] لیکن اگر انگریزی زبان اور جدید علوم ایک مسلمان عالم کو اس قابل نہ بنا سکیں کہ وہ کسی جدید زبان میں مذہب اسلام کی تعلیم و تلقین کر سکے تو ایسے سب علوم و فنون بے کار ہیں۔ شبلی ایک طرف اگر علوم جدیدہ کی مقصدیت پر زور دیتے ہیں اور رائج الوقت تعلیم میں، جو اس وقت مشرق کے بعض ممالک میں پروان چڑھ رہی تھی، خامیوں کی طرف اشارہ کرتے رہے، تو دوسری طرف انھوں نے قدیم پیشوایانِ دین کو بھی تنبیہ کر دی کہ وہ جدید علوم اور یورپی زبانوں کی بلاوجہ مخالفت ترک کر دیں۔ جدید علوم کی مفید چیزوں کو اپنانے میں کوئی قباحت نہیں لیکن اگر ہمارے پیشوایانِ دین ان ضرورتوں کو رفع نہ کریں گے اور اب بھی یہ فتویٰ جاری رکھیں گے کہ ان (علوم و) زبانوں کا سیکھنا ناجائز ہے تو ان کو منصب مقتدائی چھوڑ دینا چاہیئے اور علیحدہ ہونا چاہیئے۔"[۱۱]

---

[۹] شبلی نعمانی۔ سفرنامہ روم و مصر و شام (اعظم گڑھ جولائی ۱۸۹۴ء) ص ۷۰

[۱۰] مقالاتِ شبلی (جلد اوّل) ص ۱۴۰ و بعد۔ [۱۱] ملاحظہ ہو شبلی کی وہ تقریر جو انھوں نے اجلاس لکھنؤ ۱۹۱۲ء میں کی تھی۔ روداد ندوۃ العلماء (اجلاس لکھنؤ ۱۹۱۲ء) ص ۱۰۲-۳

شبلی کے ہاں جدید علوم اور یورپ کی زبانوں کی اہمیت تو اپنی جگہ تھی لیکن مشرقی علوم اور مشرقی زبانوں کی اہمیت دوسری ساری چیزوں پر فوقیت رکھتی تھی۔ ترقی کی خاطر اگر مشرقی علوم اور عربی تعلیم قربان گاہ کی بھینٹ چڑھا دیا گیا" تو پھر مسلمان' مسلمان رہیں گے کہاں؟ جن کی ترقی کے لئے یہ جدوجہد ہو رہی ہے۔"[12] آپ مولوی بشیر الدین صاحب کی اس رائے سے بالکل متفق نہیں تھے کہ "مجدد اعظم (سرسیّد) .... انگریزی علوم و فنون کی تعلیم کو مسلمانوں کی تمام دینی اور دنیاوی ترقی کا وسیلہ سمجھتے تھے"۔ اور لکھتے ہیں کہ "کیا اس کا مطلب یہ ہے کہ انگریزی علوم و فنون میں ملکہ حاصل کرنا اور مذہبی علوم اور عربی زبان سے بے بہرہ ہونا تمام دینی اور دنیاوی ترقی کا وسیلہ ہے۔ اگر یہی مطلب ہے تو یہ سرسید پر بہتان ہے۔ سرسیّد کی ہرگز یہ رائے نہیں تھی لیکن اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ انگریزی تعلیم کے ساتھ عربی اور مذہبی تعلیم میں کامل ہونا تمام دنیوی اور دینی ترقی کا وسیلہ ہے تو بالکل درست ہے۔"[13]

علی گڑھ سے مایوسی کے بعد مولانا شبلی نے "ندوۃ" کی تحریک کا آغاز بھی اس خیال سے کیا تھا کہ قدیم و جدید کا ایسا سنگم بنے جہاں دونوں دریاؤں کے دھارے آ کر ملیں۔ اور جہاں نہ صرف "دیوبند" کی کمی پوری ہو بلکہ علی گڑھ کے نصاب میں مذہبی تعلیم کی جو کمی ہے وہ بھی پوری ہو۔[14] شبلی کے نزدیک نصاب تعلیم مرتب کرتے وقت یہ اصول پیش نظر رکھنے ضروری ہیں ورنہ پورا ڈھانچہ ہی گر کر تباہ ہونے کا اندیشہ ہے۔ وہ رہنما اصول یہ ہیں[15]: (۱) تعلیم سے مقصود یہ ہے کہ نفس فن حاصل کیا جائے (۲) فن کے حصول کا عمدہ طریقہ یہ ہے کہ اس فن کے مسائل کو منفرداً اور بہ استقلال حاصل کیا جائے تاکہ اس

---

[12] حیاتِ شبلی ص ۲۹۲ و بعد

[13] مقالاتِ شبلی (جلد ہشتم) مقالہ "البشیر اور ندوۃ العلماء" ص ۱۱۳ و بعد۔

[14] اس بات کی طرف اشارہ ان کے مضمون "ندوۃ العلماء کیا کر رہا ہے" میں موجود ہے جہاں انھوں نے لکھا ہے کہ ندوۃ العلماء کے یہ فرائض ہیں (۱) علماء میں ایثار نفس پیدا کرنا (۲) انگریزی دان علماء پیدا کرنا۔ (۳) مذاق حال کے موافق علماء کے گروہ میں مقررین اور ارباب قلم کا پیدا کرنا اور (۴) ایسے علماء کا پیدا کرنا جو غیر ممالک میں اسلام کی اشاعت کر سکیں۔ (تفصیلات کیلئے دیکھیے مقالاتِ شبلی (جلد ہشتم) صہ ۶۷)

[15] مقالاتِ شبلی (جلد اوّل) ص ۱۲۶ و بعد۔

فن کی طرف کافی توجہ ہو سکے۔ بجائے اس کے اگر چند فنون کے مسائل کو مخلوط کر کے حاصل کیا جائے گا تو کسی فن کی اچھی طرح تکمیل نہ ہو گی (۳) متعدد علوم و فنون کی تحصیل میں الاقدم فالاقدم کا خیال ضروری ہے یعنی یہ کہ جو فنون مقصود بالذات ہیں ان کے حاصل کرنے میں زیادہ وقت صرف کیا جائے جو مقصود بالعرض ہیں ان میں کم، اسی طرح علوم مقصود بالذات میں بھی بلحاظ اہمیت کے فرق مراتب کرنا چاہیئے یعنی جو علوم زیادہ مہتم بالشان اور ضروری ہیں وہ زیادہ توجہ کے قابل ہیں۔ (۴) ہر علم کی تحصیل میں سب سے مقدم یہ پیش نظر رکھنا چاہیئے کہ اس فن کی جو غایت ہے وہ حاصل ہو۔

جن رہنما اصولوں کو شبلی نے بتایا ہے ان کی روشنی میں وہ جب ہندوستان میں مروجہ نصاب تعلیم کو دیکھتے ہیں تو اس میں "اکثر کتابیں ایسی ہیں جن میں نفس مسائل کے علاوہ نہایت کثرت سے لفظی مباحث ہوتے ہیں جن کا مدار کسی کتاب کے خاص الفاظ پر ہوتا ہے یعنی اگر اصل مسئلہ کو دوسرے الفاظ میں بیان کیا جائے تو وہ تمام مباحث بیکار ہو جاتے ہیں، جن میں متعدد فن مخلوط ہیں اس خلط مبحث کی وجہ سے طالب علم کا ذہن پریشان ہوتا ہے یہاں تک کہ اس کو یہ فیصلہ کرنا مشکل ہوتا ہے کہ وہ کونسا فن حاصل کر رہا ہے۔ بہت بڑی غلطی یہ ہے کہ جو علوم مقصود بالعرض ہیں ان کو مقصود بالذات بنا لیا گیا ہے اور زمانۂ تحصیل کا بڑا حصہ انہیں کے حاصل کرنے میں صرف کر دیا جاتا ہے۔"

جیسا کہ ہم پہلے لکھ چکے ہیں، ندوۃ کے قائم کرنے کی سب سے بڑی ضرورت نصاب تعلیم کی اصلاح اور قدیم تعلیم کے ساتھ ساتھ جدید علوم اور انگریزی زبان کا اجراء تھا۔ انگریزی زبان کے اجراء میں تو انہیں شروع شروع میں بڑی مخالفت کا سامنا کرنا پڑا لیکن آخر کار ان کو کامیابی حاصل ہو گئی اور انگریزی زبان "ندوۃ" میں رائج کر دی گئی۔ اب شبلی کے سامنے مسئلہ یہ تھا کہ انگریزی زبان کے ساتھ کس قدر مذہبی تعلیم ضروری ہے؟ چونکہ اس طبقہ سے امامت، وعظ و افتاء کا کام تو لینا نہیں تھا بلکہ اس طبقہ کے لوگوں کو اسلام کے ضروری مسائل سمجھانا اور تاریخ اسلام سے ضروری واقفیت پیدا کرنا تھا لہذا شبلی کے نزدیک یہ ضروری سمجھا گیا کہ ایسے لوگوں کے لئے ایک مختصر اور جامع سلسلہ کتب دینیہ مرتب کیا جائے جس میں سکول سے کالج تک سلسلہ وار کتابیں ہوں جو تین قسم کی ہوں یعنی فقہ، عقائد، تاریخ اسلام فقہ و تاریخ کے لئے تو انھوں نے مصر میں چھپی ہوئی کتابوں کے ترجمہ پر اکتفا کیا البتہ عقائد کے بارے میں انہیں یہ شکایت تھی کہ مصر کی کتابیں [illegible] ناکافی اور ناقابل

سمجھا۔ اور ہندوستانی کتابوں کو اس لئے مجوزنہ کرسکے کہ ابھی ان پر "تمام لوگوں کا اتفاق نہیں ہوسکتا۔" بہتر یہی سمجھا گیا کہ اسکولوں میں صرف فقہ اور تاریخ اسلام نیز سادہ عقائد کی تعلیم ہو اور کالج کی کلاسوں میں امام غزالی اور ابن رشد اور شاہ ولی اللہ صاحب کی چیدہ تصنیفات خود عربی زبان ہی میں پڑھائی جائیں۔ لیکن ایک بات جس پر شبلی بہت زور دیتے رہے وہ یہ تھی کہ کالجوں میں صرف کتابی تعلیم سے مذہبی اثر پیدا نہیں ہوسکتا بلکہ اس بات کی ضرورت ہے کہ طلباء کے چاروں طرف مذہبی عظمت کی تصویر نظر آئے۔

شبلی اگرچہ تعلیم میں اصلاح کی ضرورت پر زور دیتے تھے لیکن وہ ان مصلحین میں سے تھے جو آہستہ آہستہ اصلاح اور اس کے اچھے نتائج کے حق میں تھے۔ لیکن ان علماء کو جو کسی قسم کی اصلاح کی ضرورت خیال نہیں کرتے تھے، اصلاح پر مجبور نہیں کرتے تھے۔ یہاں ان کا استدلال یہ تھا کہ اگر ایک طرف مسلمانوں کو انگریزی زبان اور انگریزی علوم سکھا کر مغرب کے غیر مسلموں کے حملوں کی مدافعت اور اسلام کے پرچار کے لئے تیار کیا جائے تو دوسری طرف انگریزی نہ پڑھنے والوں کے کام بھی بہت بڑے ہیں :-

"مذہبی کاموں کا دائرہ بہت وسیع ہے مثلاً دیہات کے جاہل مسلمانوں میں احکامِ اسلام کا پھیلانا اتنا بڑا وسیع کام ہے جس کے لئے سینکڑوں ہزاروں مولویوں اور واعظوں کی ضرورت ہے۔ اسی طرح مساجد کی امامت اور فتویٰ وغیرہ بہت سے کام ہیں جو محض خالص قدیم تعلیم یافتہ حضرات انجام دے سکتے ہیں اس لئے تقسیمِ عمل کی رُو سے یہ کام اس گروہ کے ہاتھ میں دے دینے چاہئیں اور ہر طرح پر ان کی تائید و اعانت و احترام کرنا چاہیئے۔" [۱۶]

ظاہر ہے کہ شبلیؒ اسلام کی سربلندی اور باہمی اخوت کے رشتوں کو مضبوط کرنے کے لئے دونوں گروہوں میں کوئی تفریق نہیں کرتے تھے خیال اگر تھا تو صرف اتنا کہ قدیم طرز پر تعلیم پانے والے لوگوں کی اس طرح تربیت ہو جس سے تعصب، سخت دلی اور تنگ خیالی

---

[۱۶] مقالاتِ شبلی (جلد اوّل) ص ۱۴۳

پیدا نہ ہو اور جدید تعلیم یافتہ اور قدیم تعلیم یافتہ ایک ہی محفل میں بیٹھ کر ایک دوسرے کو اپنا حریف نہ سمجھیں۔

پورے ہندوستان کے نصابِ تعلیم کو ایک سطح پر لانے کے لئے اور علماء کے باہمی نزاع وتفریق کو ختم کرنے کے لئے شبلی نے ندوۃ العلماء کے تیسرے جلسے (منعقدہ ۱۴ اپریل ۱۸۹۴ء) سے دیگر تجاویز کے علاوہ یہ تجویز بھی پاس کرائی کہ مدارس اسلامیہ کے مہتمم یا ان کے نمائندے ہر سال ندوۃ العلماء میں شریک ہوں اور یہ کہ مدارس اسلامیہ کو آپس میں مربوط کرنے کے لئے دیوبند، مدرسہ فیض عام کانپور، مدرسہ احمدیہ وغیرہ کو دارالعلوم کی حیثیت دی جائے اور دوسرے چھوٹے مدارس کو ان کی شاخیں قرار دے کر انہیں دارالعلوم کی نگرانی میں دیا جائے۔[۱۷]

شبلی نے "ندوۃ" سے جو امیدیں وابستہ کی تھیں اور وہ اس سے جو کام لینا چاہتے تھے، انہیں شاید اس میں کامیابی ہو جاتی لیکن ان کی زندگی نے وفا نہ کی۔ دوسری طرف ان کے جانشین ان کی اصلاحی روح کو آگے بڑھانے میں وہ توازن واہتمام باقی نہ رکھ سکے جو ان کی خصوصیت تھی۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ندوۃ جو علی گڑھ کی خامیوں کی اصلاح کے ساتھ قدیم وجدید کا حسین امتزاج پیدا کرنا چاہتا تھا، اپنے راستہ سے ہٹ کر محض قدامت کا علمبردار بن کر رہ گیا۔

<><><>

---

[۱۷] حیاتِ شبلی ص ۸-۳۰۷

نواعتزال کے بعض پہلو

دیطلف خالد ——————— ترجمہ شیخ نذیر حسین

معتزلہ گروہ بندیوں کے قائل نہ تھے اس لئے نئے معتزلیوں سے مسلم تجدد پسندوں کی بڑی امیدیں وابستہ تھیں۔ معتزلہ نے اپنے تصور منزلہ بین المنزلتین سے مختلف فرقوں کے متضاد نظریات میں توافق پیدا کرنا چاہا تھا۔ اس لئے اعتدال پسندوں کو معتزلہ کے مسلک میں بڑی کشش دکھائی دیتی ہے۔ مرجئہ کے نزدیک گناہ کبیرہ کا مرتکب گناہ گار تھا لیکن دائرہ اسلام سے خارج نہ تھا اس کے برعکس خوارج ایسے مسلمان کو کافر سمجھتے تھے۔ اس بارے میں معتزلیوں نے درمیانی راہ اختیار کی جس سے دو متضاد نظریوں میں ہم آہنگی پیدا ہو سکی تھی۔ آنحضرت صلعم کی حدیث ہے "خیر الامور اوسطھا" (معاملات میں بہترین وہ ہیں جو اعتدال پر مبنی ہیں)۔ اس سے بھی عوام کی ہمدردیاں حاصل ہو سکتی تھیں۔

اس مثال کو پیش نظر رکھتے ہوئے معتزلہ نے بڑی کامیابی سے ایسا مسلک پیش کیا جو اگرچہ شیعہ اور خوارج میں مفاہمت کی بنیاد تو نہ بن سکتا تھا لیکن اسلام کے یہ دو الگ تھلگ رہنے والے فرقے ایک پلیٹ فارم پر جمع ہو سکتے تھے۔ تجدد پسندوں کا اس طرف رجحان رہا ہے کہ شیعہ سنی کے قدیم تنازعہ کو ہمیشہ کے لئے ختم کر دیا جائے۔ اس نزاع کی بڑی وجہ سیاسی تھی، فکری اور کلامی نہ تھی۔ جس میں ماضی کی دو شخصیتیں برسرپیکار نظر آتی ہیں۔ اس لئے بہ نسبت عیسائیوں کے اسلام کے ان دو بڑے فرقوں میں مفاہمت بظاہر آسان نظر آتی ہے۔[91] بعض اوقات یہ کہا جاتا ہے کہ سید جمال الدین افغانی شیعہ تھے لیکن مسلم نشاۃ ثانیہ کے اس علمبردار کی روش سے صاف عیاں ہے کہ وہ ہر قسم کے گروہی تعصب سے پاک تھے۔ سرسید احمد خان پیدائشی لحاظ سے سنی تھے، جب کہ

سید امیر علی شیعہ تھے۔ قدیم عراقی معتزلہ کی طرح ان دونوں بزرگوں کے دائرہ عمل کی بنیاد ایک ہی
مشہور فرانسیسی مستشرق لوئی گاغدے ان کے متعلق کہتا ہے:

"اگر چاہو تو تیسری جماعت کہہ لو، یا مصالحت کی جماعت کہہ لو۔ بہرصورت ایک سیا
جماعت۔ معتزلہ خواہ وہ اہلِ مذہب ہوں یا اہلِ عقل، وہ لقب جو انہوں نے خود ع
سیاست سے اخذ کیا ان کی بہترین تعریف کرتا ہے۔" [۹۲]

ڈاکٹر احمد امین نے 'فجر الاسلام' میں شیعوں کے بعض عقائد کو ہدف تنقید بنایا تھا۔ یہ تنق
کے لئے تقریباً جان گسل ثابت ہوئی۔ ۱۹۳۱ء میں وہ مصری وفد کے سربراہ بن کر عراق گئے تھے
اُن کو ایک شیعہ مجتہد کی تقریر سننے کی دعوت دی گئی۔ اُس نے اس تقریب سے فائدہ اُٹھا
احمد امین پر سخت حملے کئے۔ اس پر مصری وفد کو پچھلے دروازہ سے بحفاظت تمام جلسہ گاہ۔
لے جایا گیا۔ ایک منصف مزاج مصنف کے لئے یہ واقعہ نہایت ہی تکلیف دہ تھا۔ [۹۳] حالا
احمد امین نے اپنے تاریخی مطالعات میں صاف طور پر کہہ دیا تھا کہ اُنھوں نے شیعہ اور سنی
(کے افکار کو، نقد و تبصرہ کی کسوٹی پر پرکھا ہے پھر بھی اُنہوں نے زوردار الفاظ میں اپنی غیر ج
کا اظہار[۹۴] اور سب سے انصاف کیا ہے۔ اُن کے زمانے کی رُوح کا بھی یہی تقاضا تھا جس کو سرَ
مصری صحافی اور "حیاتِ محمدؐ" کے مشہور مصنف محمد حسین ہیکل نے اسلام کے "مصالحتی افکار"
سے شہرت دی[۹۵]۔ ان کا یہ رویہ امام غزالی[۹۶] اور سب سے زیادہ شاہ ولی اللہ کی یاد تازہ کرتا
شاہ ولی اللہ اس کو تطبیق کے نام سے یاد کرتے ہیں اور اپنے الفاظ میں بار بار اس کو دہرا
ہیں[۹۷]۔ غرضیکہ ہم گھوم پھر کر دوبارہ اعتزال تک پہنچ جاتے ہیں۔

امام معصوم کے عقیدے کو چھوڑ کر شیعوں کے بڑے بڑے رجحانات عملی طور پر معتز
سے ملتے ہیں۔ شیعہ علماء خود اپنے کو العدلیہ کے نام سے موسوم کرتے ہیں جو معتزلیوں کا ا
نام تھا۔ بہت سے شیعہ عالم حضرت علی اور دوسرے ائمہ اہلِ بیت کو اعتزال کا بانی مبانی
دیتے ہیں اور معتزلیوں کی آراء کا ذکر کرتے ہوئے انھیں کسی نہ کسی امام سے منسوب کر دیتے ہیں
شیعوں کی نسبت زیدی فرقہ معتزلیوں کے خیالات کو زیادہ مانتا ہے کیونکہ اُن کے بانی حضر
نے، جو حضرت امام حسینؓ کے پوتے تھے، اعتزال کے بانی، واصل بن عطا، سے تعلیم حاصل

جب کہ معتزلیوں کا بغدادی مکتبِ فکر اپنے آخری ایام میں اپنی انفرادی شخصیت کو زیدیوں کے افکار میں کھو چکا تھا۔ ۹۸

زیدی جار اللہ کے الفاظ کے مطابق یہ معتزلی روح تھی جس نے سنّی علاقوں سے نکالے جانے کے بعد شیعوں کی سرزمین میں پناہ لی تھی، جہاں وہ باقی فرقوں سے الگ تھلگ رہ کر اپنے دن کاٹ رہی تھی۔ ۹۹ مستشرقین کا خیال ہے کہ اگر زیدیوں کا علمی سرمایہ مکمل طور پر ہاتھ آجائے تو اعتزال کے بارے میں بہت کچھ نئی معلومات حاصل ہو سکتی ہیں۔ زیدیوں کے ایک امام احمد بن یحییٰ المرتضیٰ کی طبقات المعتزلہ ۱۹۶۱ء میں چھپ کر شائع ہو چکی ہے لیکن یہ ماننا پڑے گا کہ وہ بھی معتزلہ کی مصالحانہ قوت کی زیادہ قدر و قیمت نہیں لگا سکتے۔ وہ ناخوش معلوم ہوتے ہیں کیونکہ ان کو خوارج اور روافض میں معتزلی افکار کی جھلک نظر آتی ہے۔ ۱۰۰ شیعی عقائد کی کتب کے مطالعہ سے معلوم ہوتا ہے کہ معتزلہ کی تحریروں کے دو حصے ہیں، پہلے میں توحید باری تعالیٰ اور دوسرے میں عدل پر بحث ہوتی ہے۔ ساتھ ہی وہ یہ بھی ثابت کرتے ہیں کہ امام منتظر اس گروہ کے ساتھ ہوں گے جو توحید کا علم بردار ہوگا اور یہی عدل معتزلہ کا سب سے بڑا لقب ہے۔

اس پس منظر میں یہ یاد رہے کہ معتزلہ کا بغدادی مکتبِ فکر تفضیلی تھا جو حضرت علیؓ کو حضرت ابو بکرؓ پر ترجیح دیتا تھا اور مامون کے زمانے میں جو خود بھی علوی تھا، یہی گروہ برسرِ اقتدار تھا۔ خلقِ قرآن کے عقیدے کے ساتھ یہ لوگ آنحضرت صلعم کے بعد حضرت علیؓ کو افضل الناس مانتے تھے۔ منٹگمری واٹ کا یہ کہنا معنی رکھتا ہے کہ معتزلہ نے خوارج کی تعلیمات میں سے بہترین اصول یعنی عقیدہ عدل کو اپنا لیا تھا۔ ۱۰۱ یہ عقیدہ کسی خاص فرقے کی میراث نہ تھا اور نہ یہ خوارج کا تنہا کارنامہ تھا جس سے اسلامی فکر کے ذخیرے میں بیش بہا اضافہ ہوا تھا لیکن جہاں تک خوارج اور معتزلہ کے افکار کے توافق و تعامل کا تعلق ہے، منٹگمری کا بیان اس سلسلے کی درمیانی اور اہم کڑیوں کو اجاگر کرتا ہے۔

"موجودہ افکار کی تعبیر اللہ تعالیٰ کے عادل ہونے کی بنا پر کی جاتی ہے۔ ایسی تعبیر کرنے والے خوارج کے اخلاف ہیں — اور یہاں عقلیت پسندی صاف طور پر نظر آنے لگتی ہے۔" ۱۰۲

اعتزال کے عقلی رجحانات نے، جو شیعہ علمِ کلام میں نظر آتے ہیں، فکری آزادی کو جنم دیا ہے۔

یہی وجہ ہے کہ بہت سے فاضل شیعہ حضرات تجدد کی حرکت میں پیش پیش نظر آتے ہیں۔ اس حیرت انگیز علمی حرکت کے مشہور نمائندے سید امیر علی ہیں جب کہ آخری عباسی دور کی نمائندگی قاضی عبدالجبار کرتے تھے جو بہت بڑے عالم اور "شرح الاصول الخمسہ عند المعتزلہ" کے مصنف ہیں۔ یہی ترقی پسند جماعت عقلیتِ معتزلہ کی امین تھی۔ خوارج اپنی اس انقلابی روح کی وجہ سے جو ہر طرح کے مفاد پرستانہ نظام کے مخالف تھی حرکت پسند تھے۔ اس لئے ان میں بہت سے متکلمین پیدا ہوئے جو قدامت پسندوں کے مسلمہ اصولوں سے منحرف تھے۔ یہ لوگ قانون سازی میں صرف قرآن پاک کے احکام کو درجہ استناد دیتے اور دوسرے مصادر کو نظرانداز کر دیتے تھے۔ بعض خارجی علماء تو قرآن پاک میں کمی بیشی کے بھی قائل تھے اور سورۂ یوسف کو اس میں شمار نہ کرتے تھے۔ بعض خارجی علماء نے اُن تقویٰ شعار معتزلہ کی روایات کو برقرار رکھا جو احادیث کو بھی نقد و نظر کی کسوٹی پر پرکھتے تھے اور جو قرآن پاک کی بعض آیات کے بارے میں ناقدانہ خیال رکھتے تھے۔ معتزلہ کہا کرتے تھے کہ جن آیات میں آنحضرت صلعم اور اُن کے مخالفین کے ذاتی معاملات کے بارے میں مناقشات مذکور ہیں، اُن کا قرآن پاک سے کوئی تعلق نہیں۔[۱۰۱] آج بھی خوارج کا اعتدال پسند اباضی فرقہ خلقِ قرآن کا قائل ہے۔ قدیم خوارج تو خدا کی تجسیم کے قائل تھے لیکن اُن کے موجودہ اخلاف بہشت میں خدائے تعالیٰ کو مادی آنکھوں سے دیکھنے کے منکر ہیں۔[۱۰۲]

اسلام میں جمہوریت پسندی کی وجہ سے یہ لوگ اہلِ بیت کے لئے استقراطی تصوّر کے شدت سے مخالف اور شیعہ کی طرح امام کو معصوم ماننے کے بھی منکر تھے۔ یہ گروہ سرے سے امام کی اہمیت و ضرورت کا منکر ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ بدامنی کے زمانے میں امام مقرر کر لینا چاہیئے۔ سنیوں کا نظریہ ہے کہ امام نصب کرنا عوام کے لئے فرض ہے اس کے برعکس شیعوں (امامیوں

---

[۱] قاضی القضاۃ عبدالجبار معتزلی (۳۵۹ تا ۴۱۵ھ) اپنے زمانے کے مشہور اصولی متکلم اور مفسر تھے۔ معتزلہ کے سربرآوردہ علماء میں ان کا شمار ہے۔ رے میں قاضی تھے اور وہیں وفات پائی۔ ان کی جلیل القدر تصنیف کتاب المغنی کی سولہ جلدیں ڈاکٹر طٰہٰ حسین کے اہتمام سے شائع ہو چکی ہیں۔ یہ کتاب معتزلی افکار کی انسائیکلو پیڈیا ہے۔ (مترجم)

سماعیلیوں کا عقیدہ ہے کہ امام کا تقرر خدا کے لئے فرض ہے۔ ان دونوں فرقوں کے فکر و نظر کا
روایات ہیں۔ معتزلہ نے مصالحت کی غرض سے بیچ کی راہ نکالی ہے۔ اُن کا موقف یہ تھا کہ امام
ب کرنا انسانوں کا فرض تھا لیکن اس ضرورت کی بنیاد دلیل اور برہان تھی، بعض کہتے تھے کہ امام کے
ب کی بنیاد جزوی طور پر دلیل اور جزوی طور پر روایت کے اقتضاء کے تحت تھی۔ آخر الذکر
ے کی تائید کرنے والے زیدی تھے۔ خارجیوں کا ایک زندہ فرقہ اباضیہ بھی اس عقیدے کو
ہے جس کی وجہ سے بہت سے معتزلی جن کی تعداد تیس ہزار کے قریب تھی، ہجرت کر کے تاہرت
گئے تھے جو مغرب اقصیٰ میں اباضیوں کا مستقر خلافت ہے۔ ۱۰۵

باقی رہا خلافت کے جائز جانشین کا مسئلہ تو احمد امین کے خیال میں اس کا اُمت کے مستقبل
کوئی واسطہ نہیں۔ ۱۰۶ لیکن عملی طور پر اس کو آج بھی حل کرنے کی ضرورت ہے۔ بعض مسلم
ں کی مخلوط آبادیوں میں خلفائے ثلاثہ کی قدح کے سبب شیعہ سُنی فسادات ہوتے رہتے
۔ صدیوں سے شیعوں کی عادت رہی ہے کہ وہ خلفائے راشدین کو ناشائستہ الفاظ سے
کرتے ہیں جس کی وجہ سے اسلام کے ان دو فرقوں میں مصالحت ناممکن سی نظر آتی ہے معتزلہ
اس نزاع کو مٹانے کے لئے قابلِ تقلید کوششوں سے کام لیا ہے۔ اُن کے خیالات کی جھلک
بھی زیدی شیعوں کی تعلیمات میں دکھائی دیتی ہے۔ وہ شیعوں کی طرح حضرت ابوبکرؓ
حضرت عمرؓ کو غاصب نہیں سمجھتے۔ واصل بن عطا کے ساتھ دوسرے معتزلی حضرت ابوبکرؓ
خلیفہ برحق مانتے تھے۔ اُنہوں نے کبھی بھی اس امر کو موضوعِ بحث نہیں بنایا کہ حضرت ابوبکرؓ،
رت عمرؓ اور حضرت علیؓ میں سے خلافت کا سب سے زیادہ مستحق کون تھا لیکن وہ حضرت علیؓ کو
رت عثمانؓ سے زیادہ خلافت کا حق دار سمجھتے تھے۔ ۱۰۷ سید امیر علی نے کئی مواقع پر حضرت ابوبکرؓ
حضرت عمرؓ کے متعلق مداحانہ کلمات لکھے ہیں، ایک جگہ رقم طراز ہیں:

"حضرت عثمان میں نہ تو حضرت ابو بکر کی فراست تھی اور نہ حضرت عمر کی فکری و اخلاقی
جرأت۔ وہ اپنے تلطف اور نرم مزاجی کی وجہ سے اپنے خاندان کے افراد کے زیر اثر
آ گئے تھے" ۱۰۸

معتزلہ نے حضرت علیؓ کی شخصیت کا جو ترقی پسندانہ جائزہ لیا ہے، اُس کا ذکر آ چکا ہے۔

بقول ڈاکٹر احمد امین اس سے اُن کا مقصد قومی یک جہتی کو برقرار رکھنا تھا۔ دوسرے وہ بھی حضرت علیؓ کے بدیں وجہ مداح تھے کہ حضرت علیؓ کی شخصیت حضرت رسول کریم صلعم سے مربوط و وابستہ نظر آتی ہے۔ حضرت علی کے نہ صرف شیعہ بلکہ سنّی تک مدّاح ہیں اور ان کا احترام کرتے ہیں لیکن معتزلی نقطہ نظر سے دونوں فریقوں کے درمیان مصالحت کے لئے ضروری تھا کہ ایک طرف تو شیعہ حضرت ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کی خلافت کو برحق اور جائز مان لیں اور دوسری طرف سنّی حضرت علیؓ کو سابقہ خلفاء کا ہمسر و مساوی قرار دیں۔ اقبالؒ نے "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامیہ" میں کسی حد تک نئے معتزلیوں سے جداگانہ خیالات کا اظہار کیا ہے لیکن انہوں نے دونوں فریقوں میں اتحاد قائم کرنے کے لئے معتزلی روایت کا سہارا لیا ہے۔

"اقبال نہ صرف آنحضرت صلعم کے شیدائی تھے بلکہ اہلِ بیت اور خاص کر خلیفۂ چہارم حضرت علیؓ کے بھی پُرجوش مداح تھے۔ اسلامی روایات میں حضرت علیؓ کی شخصیت نہایت اہم اور غم انگیز بن گئی ہے لیکن وہ تاریخ کے پسِ منظر میں سیاسی معاملات میں زیادہ چابکدست نظر نہیں آتے۔ حضرت علیؓ کے مختلف القاب، حیدر، مرتضیٰ، شیرِ خدا، کرّار کا ذکر اسرارِ خودی کے مختلف ابواب میں ملتا ہے۔ اقبالؔ کی شاعری میں حضرت علیؓ کا نام انسانی شخصیت کی تقویت کی رمز اور علامت بن گیا ہے۔ حیدرِ کرّار کافروں سے خیبر میں جہاد کرتے ہیں۔ اس طرح اُن کی شخصیت انسانِ کامل کا عمدہ نمونہ دکھائی دیتی ہے۔" [۱۱۱]

لیکن اس کے ساتھ ہی اقبالؔ عقیدہ مہدی کے منکر ہیں۔ حقیقت میں وہ مسیحِ موعود کے انتظار کو مسلم ثقافت کی رُوح کے منافی سمجھتے ہیں۔ حالانکہ یہ عقیدہ شیعی عقائد کا سب سے بڑا سہارا ہے۔ اشپینگلر [۱] (SPENGLER) نے "زوالِ مغرب" میں اسلام کے بارے میں جو کچھ لکھا ہے،

---

[۱] اُسولد اشپینگلر (۱۸۸۰ء تا ۱۹۳۶ء) فلسفہ تاریخ کا مشہور جرمن عالم تھا۔ اُس نے اپنی قابلِ قدر تصنیف "زوالِ مغرب" میں مغربی تہذیب کے انحطاط کی پیشین گوئی کی ہے۔ (مترجم)

اُس کا رد کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

" اسلام میں ختمِ نبوت کی تہذیبی قدر و قیمت اشپینگلر پر واضح نہ ہو سکی۔ اس میں کوئی شک نہیں کہ اُمید اور توقع مجوسی تہذیب و ثقافت کی ایک مستقل روش ہے یعنی زرتشت کے نازائیدہ بیٹوں کا مسلسل انتظار، خواہ کوئی مسیح ہو یا انجیل چہارم کا فارقلیط ..... ابن خلدون اپنے تاریخی نظریئے سے کام لیتے ہوئے اس کی حقیقی رُوح کو خوب سمجھ گیا تھا اور یہی وجہ ہے کہ اس نے اسی نوع کے ایک اسلامی عقیدہ (ظہورِ مسیح و مہدی) کی تنقید سے جس نے مسلمانوں میں گویا مجوسی خیالات کے زیرِ اثر سر اُٹھایا تھا ہمیشہ کے لئے ثابت کر دیا کہ اور نہیں تو کم از کم ان نتائج ہی کے اعتبار سے جو بلحاظ نفسیات اس سے مترتب ہوتے ہیں اسلام میں اس کی کوئی جگہ نہیں ہے۔" [۱۱۱]

اقبال کی اس فکر کو مد نظر رکھتے ہوئے ان کی پیروی میں احمد امین نے عقیدہ مہدی کے خلاف ہدی والمہدویہ" کے نام سے ایک رسالہ لکھا ہے لیکن محض خلفائے راشدین کی تفضیلی ترتیب کی سے امامت یا خلافت کا مسئلہ حل نہیں ہو جاتا۔ حضرت عمرؓ یا حضرت علیؓ کو ترتیبِ نو کے ذریعہ لیت بخشنا اِس عقدے کا صرف ایک رُخ ہے جب کہ نظامِ حکومت کے بارے میں پھر بھی اختلاف اتا ہے جس پر معتزلہ کا بھی اتفاق نہ تھا۔ اِس بنا پر نئے معتزلیوں نے مغربی جمہوریت کے افکار کو د جان سے قبول کر لیا ہے۔ خلیفہ کے انتخاب کے بارے میں وہ خوارج کے ہم نوا ہیں۔ احمد امین وارج کے موقف سے متفق نظر آتے ہیں اور شیعوں کے عقیدے پر تنقید کرتے ہوئے " ولو کان احبشیا " سے استدلال کرتے ہیں: " خلافت کا حق دار صالح ترین فرد ہے اگرچہ وہ حبشی غلام ہو۔" کے نزدیک اہلِ بیت کے ایک فرد اور بڑھئی یا حجام کے لڑکے میں کوئی فرق نہیں۔ [۱۱۲] وہ بعض معتزلیو ذالہ دیتے ہیں جو خوارج کے زیرِ اثر خلیفہ کے لئے قریشی ہونا ضروری نہیں خیال کرتے تھے۔ [۱۱۳] رجی افکار کی نشاۃ ثانیہ کے اظہار کے لئے ہم نے اس چھوٹے سے مکتبِ فکر کا ربط اعتزال ، ثابت کرنے کے لئے خاص خیال رکھا ہے۔ معتزلیوں کی عقلیت پسندی کی بدولت بہت ، اختلافات مٹ گئے اور متحارب فریقین بہت سے مسائل میں متحد الرائے ہو گئے لیکن پھر بھی یعہ اور خوارج میں متعدد ناقابلِ حل مسائل رہ گئے ہیں جن کی وجہ سے معتزلیوں کی مصالحانہ

تو ہیں محدود دائرے میں کارفرما نظر آتی ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ معتزلہ نے دلائل و براہین سے کام لے کر تاریخی رقابتوں سے وابستہ فرقہ وارانہ اختلافات ختم کرنے میں قابل تعریف کردار ادا کیا ہے لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ جب معتزلی عقلیت تصوف کی اقلیم میں داخل ہوتی ہے جہاں دلائل و براہین کو پسِ پشت ڈال دیا جاتا ہے تو یہ مفاہمت میں الجھن پیدا کر دیتی ہے اس طرح معتزلہ کا یہ امتیازی خاصہ یعنی مصالحتی قوت ایک قسم کی رکاوٹ بن جاتی ہے۔ ایک طرف دلیل و برہان پہ زور دے کر اس کی فرضیت ثابت کرنا لیکن دوسری طرف اس کو محدود و معطل کر دینا کوئی صحیح طریقہ نہیں ہوگا۔ یہ پہلو مزید بحث و تحیص کا محتاج ہے۔

ہم اس باب کو اسی دعا پر ختم کرتے ہیں جو نہ صرف عام مسلمانوں کی آرزوؤں کی مظہر ہے بلکہ متجددین بھی اس پر خصوصی زور دیتے ہیں اور احمد امین اپنی آخری تصنیف "ظہر الاسلام" جلد چہارم (جو اُن کی وفات کے بعد ۱۹۵۵ء میں شائع ہوئی) کا دیباچہ بھی اسی دعا پر ختم کرتے ہیں:

"اللہ تعالیٰ مسلمانوں میں دوبارہ اتفاق اور یک جہتی پیدا کرے اور ان کے مختلف مکاتبِ فکر کو یک جان کر دے"[۱۱۴]

حواشی و حوالہ جات

۹۰۔ CARDET OP. CIT 50.　۹۱۔ احمد امین: حیاتی ص ۲۶۴-۲۶۵

۹۲۔ کاندے: حوالہ مذکور۔ ص ۴۶۔

۹۳۔ احمد امین: حیاتی ص ۲۶۵-۲۶۴۔ احمد امین نے سنت کے بارے میں جو کچھ [illegible] ۱۹۶۰ء [illegible] الاسلامی طبع قاہرہ [illegible]

[illegible]

[illegible] لکھتے ہیں [illegible]

[illegible]

HANSEN [illegible]

- JÖRG KRAEMER DAS PROBLEM DER ISLAMISCHEN KULTUR GESCHICHTE

. عبیداللہ سندھی کا فلسفہ۔ ص ۳۶۔ ۹۸۔ نیبرگ۔ مقالہ معتزلہ (انسائیکلو پیڈیا آف اسلام)۔

۔ حوالہ سابق ص ۲۶۴۔ ۱۰۰۔ سوسانا۔ مقدمہ طبقات المعتزلہ۔ طبع بیروت، ۱۹۶۱ء

- FREE WILL AND PREDESTINATION IN EARLY ISLAM، ص ۴۲۔ لندن سنہ ۱۹۴۸ء

ا۔ حوالہ سابق۔ ص ۴۸۔

ا- GOLDZIHER, LE DOGME ET LA LOI DEL' ISLAM, P. 162.

ا۔ احمد امین، ضحی الاسلام جلد سوم، ص ۲۲۷۔ (۱۰۵)۔ نیبرگ حوالہ سابق، احمد امین ضحی الاسلام جلد سوم ص ۹۷۔

ا۔ ظہر الاسلام، جلد چہارم ص ۴۸۔ حضرت فاطمہ، حضرت علی و حضرت ابوبکر و عمر اللہ کے جوار رحمت میں پہنچ چکے ہیں اب تیرہ سو سال کے بعد بھی ان کے اختلافات کو اچھالنا ایک تعجب خیز امر ہے۔ یہ اختلافات دین میں داخل ہوکر کئی مذاہب کو جنم دے چکے ہیں۔ ان تنازعات اور مناقشات کا زمانہ حال تک وجود کچھ عجیب سا لگتا ہے۔

۱۰۷۔ نیبرگ۔ حوالہ سابق۔

ا۔ امیر علی۔ سپرٹ آف اسلام، ص ۴۲۲۔ ۱۰۹۔ احمد امین، ضحی الاسلام، جلد سوم ص ۲۹۵۔

ا- ANNEMARIE SCHIMMEL GABRIEL'S WING, P 166,

ا۔ تشکیل جدید الہیات اسلامیہ، ص ۱۴۴۔

ا۔ ضحی الاسلام، جلد سوم ص ۲۹۹۔ ۱۱۳۔ حوالہ سابق، ص ۷۸۔

ا۔ احمد امین۔ ظہر الاسلام، جلد چہارم ص ۲۴۔ ضحی الاسلام جلد ثالث، ص ۳۵۵۔

میرے شیعہ دوستوں کو تعجب ہوتا ہے کہ میں اُن کی آراء اور مزعومات کی تغلیط کرتا ہوں، اور پھر الفت اور اتفاق کی بھی دعوت دیتا ہوں۔ میں خلوص سے اعتراف کرتا ہوں کہ میں نے جو کچھ کہا ہے وہ سچ اور درست جان کر کہا ہے۔ میں نے کوشش کی ہے کہ میں کسی طرح بھی اپنی عادات اور معتقدات سے متاثر نہ ہوسکوں۔ میں نے کسی سنّی کی رائے کی سنّی ہونے کی وجہ سے تائید نہیں کی اور نہ کسی یا معتزلی کے فکر پر اُس کے شیعہ یا معتزلی ہونے کی وجہ سے نقد و جرح کی ہے۔

[illegible]رام میری تائید کریں گے کہ میں بسا اوقات سُنیوں کے افکار پر معتزلہ اور شیعوں کی آراء کو ترجیح دیتا [illegible] کسی خاص مذہب کی نفرت و حمایت کرتا تو ہر موقع پر اُس کی تائید کرتا رہتا۔ لیکن میں صرف [illegible] اور حق کو پیش نظر رکھتا ہوں۔

قسط ۳

محمد عبد الحق - فیلو ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی

پچھلے صفحات میں وجود اور ماہیت کے بارے میں گفتگو کی گئی ہے اب وجود اور ماہیت کے اقسام
ن کئے جائیں گے. بلا شک وجود ایک حقیقت واحد ہے اور وجود و وحدت لازم و ملزوم اور باہم
اثل (IDENTICAL) ہیں. لیکن وجود مختلف مراتب و درجات (GRADATIONS) پر مشتمل
.. اسی نقطۂ نظر سے وجود کے تصوّر (CONCEPT) کو چند قسموں میں منقسم کیا جاتا ہے. مثلاً
ہ (جہات) ثلاثہ. علت و معلول وغیرہ.

وجوہ ثلاثہ

وجود کا جو مفہوم ہمارے ذہن میں آتا ہے بلحاظ وجود و عدم وہ تین اقسام سے خارج نہیں ہے
عقل کسی وجود کے تصوّر پر انتہائی غور و فکر کے بعد اس نتیجہ پر پہنچ جائے کہ اس کا وجود ذاتی اور
وری ہے اور اس کا معدوم ہونا ناممکن و محال ہے، نیز اس کا وجود اس کی ذات کے علاوہ کسی
جی علت و سبب کی وجہ سے نہیں ہے تو ایسے وجود کو واجب الوجود (NECESSARY BEING)
ا جاتا ہے. جیسا کہ وجودِ خداوند واجب الوجود ہے [1]. اور اگر کسی وجود کا تصوّر کسی خارجی علت
حتاج ہو کیونکہ وہ خود بخود نہیں ہو سکتا. اور اس کے ہونے کے لئے کسی سبب کی ضرورت ہو. یا
الفاظ دیگر نہ اس کا وجود ضروری ہو نہ عدم، بلکہ جس طرح اس کا وجود ممکن ہو اسی طرح اس کا
دم بھی ممکن ہو. تو ایسے وجود کو ممکن الوجود (POSSIBLE BEING) کہا جاتا ہے، جیسے

---

۱ جواد مصلح . فلسفہ عالی . جلد اوّل . ص ۲۵

ت یا موجودات سے[۲] اور[۳] اگر اس مفہوم کا وجود محال و ممتنع ہو اور اس کا عدم واجب
ہو۔ تو اس کو ممتنع الوجود (IMPOSSIBLE BEING) کہا جاتا ہے۔ جیسا کہ باری تعالیٰ
اور اجتماع ضدین۔

پر گزر چکا ہے کہ ہر ممکن الوجود اوّلاً وجود اور ماہیت سے مرکب ہے۔ لہٰذا اس صفت امکان
(POSSIB) کو وجود اور ماہیت دونوں سے منسوب کیا جائے گا۔ پس امکان ماہیت کا یہ مطلب
، ایک معین ممکن الوجود کے ساتھ بطور عرض وابستہ ہے اور امکانِ وجود سے یہ مراد ہوگی کہ
یا واجب الوجود پر موقوف ہے[۳] چونکہ مُلّا صدرا کے نزدیک جملہ موجودات کے حقائق
، تعالیٰ کی نسبت سے تجلی و شئون کی حیثیت رکھتی ہے اور صرف ایک ربط و تعلق کے ہے[۴]
دِ خداوند وجودِ موجودات کا مقوّم ہے اور ہر ممکن الوجود کی ہُوِیّت و ذات (IPSEITY)
ہے۔

بریں ہر ممکن الوجود اولاً وجود و ماہیت سے مرکب ہے اور جوں جوں یہ وجودِ مطلق سے
اجاتا ہے اس ترکیب میں بھی اضافہ ہوتا چلا جاتا ہے۔ اسی لئے حکماء اسلام نے کہا ہے۔
ن زوج ترکیبی '۔ دیکھئے ایک انسان اولاً وجود و ماہیت سے مرکب ہے۔ ثانیاً مادہ و صورت
(MATTER & F) سے مرکب ہے اور مادہ مختلف عناصر طبیعی سے مرکب ہے۔ خود انسانی
بھی ایک خاص صورت نوعیہ ہے۔ نیز وہ زمان و مکان سے مقید ہے۔ پس ممکن الوجود ہر
سے ممکن ہے۔ اور واجب الوجود ہر حیثیت سے واجب الوجود ہے۔ کوئی شائبہ امکان ان
ہو سکتا۔ لہٰذا اللہ تعالیٰ کی تمام صفات مثلاً علم، قدرت، ارادہ، حیات وغیرہ واجب
ہیں۔ اس لئے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی کوئی صفت امکانی حیثیت اختیار کرلے تو ذاتِ الٰہی وجوب
کان سے مرکب ہو جائے گی۔ لیکن ذاتِ الٰہی میں کسی قسم کی ترکیب محال و غیر ممکن ہے۔ بنا بریں
الیٰ کی ہر صفت واجب اور بالفعل (ACTUAL) ہے۔ اور اس میں کوئی امکان

واد مصلح - فلسفہ عالی - جلد اوّل - ص ۲۶ ‏ ‏ ‏ ‏ [۳] ایضاً
ملّا صدرا - اسفار - جلد اوّل - ص ۸۶

(POSSIBIL اور بالقوۃ (POTENTIALITY) نہیں ہے۔ اسی طرح ذات باری میں کوئی حالت
(WAITING STATE) نہیں ہے۔ سب بالفعل (ACTUAL) اور ثبات (IMMUTABLE) ہے۔

و معلول

اسی طرح علت و معلول (CAUSE & EFFECT) بھی وجود کے اقسام (CATEGORIES
OF BE میں سے ہیں۔ ملّا صدرا کے نزدیک علت ہمیشہ معلول سے اقوی و اولیٰ نیز بحیثیت
مقدّم ہے۔ پس اس نقطۂ نظر سے اللہ کی ذات علۃ العلل یا علت اولیٰ ہے۔ اور علت کی تاثیر
ول کہاجاتا ہے اور معلول ہمیشہ علت سے ضعیف اور بحیثیت ذات مؤخر ہوتا ہے۔ نیز ہمیشہ
ہی کی ذات کا اثر و پرتو ہوتا ہے۔ بنابریں معلول بالذات یا معلول حقیقی (DIRECT EFFECT)
ہی ہوگا، ماہیت نہیں ہو سکتا۔ یعنی ماہیت براہ راست مخلوق ہونے کی صلاحیت نہیں رکھتی۔
ماہیت معلول بالعرض (ACCIDENTAL EFFECT) چونکہ ذات الٰہی وجود مطلق ہے
علول بالذات یا حقیقی وجود ہی ہوگا لیکن وہ وجود مقید و مستعار ہے۔ اسی لئے ملّا صدرا نے
ل اول کو 'وجود منبسط' یا 'الفیض الاقدس' کے نام سے تعبیر کیا ہے [۵] پس عقل یہی تقاضا
ہے کہ معلول کی حقیقت کا علم اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب علت کی حقیقت کا علم حاصل
ئے۔ بنابریں وجودِ ممکنات کی حقیقت کا علم اسی وقت حاصل ہو سکتا ہے جب وجودِ باری تعالیٰ
قیقت کا علم حاصل ہوجائے۔ اور چونکہ حقیقت وجودِ الٰہی ہماری سمجھ اور ادراک سے بالاتر
اس لئے حقیقت وجودِ ممکنات کا علم بھی ہمارے ادراک سے خارج ہے۔ لہٰذا ہمارے ادراک و
س کی رسائی فقط ماہیت تک ہی ہے۔ وما اوتیتم من العلم الا قلیلا۔ [۶]

اقسام ماہیت

جیسا کہ اوپر گزر چکا ہے کہ ارسطو کے نزدیک معقولات عشر (TEN CATEGORIES) ماہیت

---

۵ سید حسین نصر۔ A HISTORY OF MUSLIM PHILOSOPHY۔ جلد دوم
ص ۹۴۷۔ ملّا صدرا۔ المشاعر۔ ص ۴۱
۶ جواد مصلح۔ فلسفہ عالی۔ جلد اوّل ص ۲۶

ء اقسام ہیں۔ ماہیت کی تمام اقسام جو ہمارے عقل و فکر کے احاطہ میں سما سکتی ہیں۔ ان معقولات
عشر سے خارج نہیں ہیں۔ دوسری عبارت میں یوں سمجھئے کہ اگر بالفرض موجوداتِ ممکن جو اولاً وجود و ماہیت
سے مرکب ہیں۔ تصور میں ان سے وجود کو جدا کر لیا جائے تو صرف ماہیت رہ جائے گی اور اس ماہیتِ
ممکن کو اگر تقسیم کیا جائے تو کوئی قسم معقولات عشر سے تجاوز نہیں کرے گی۔ اور ان معقولات عشر میں
سے ایک جوہر (SUBSTANCE) ہے اور بقیہ نو اعراض (ACCIDENTS) ہیں۔ پس جوہر وہ
ہے جو جسم کی طرح خود بخود قائم ہے اور اپنے قیام کے لئے کسی دوسری چیز کا محتاج نہیں یعنی وہ کسی
دوسری چیز میں نہیں پایا جاتا۔ الجوهر هو المهية اذا وجد فی الخارج وجد لافی موضوعٍ۔ یعنی جوہر وہ
ماہیت ہے کہ جب وہ خارج و اعیان میں پایا جاتا ہے تو وہ کسی موضوع یا محل میں پایا نہیں جاتا گویا
وہ قائم بالذات جسم ہے۔ اور عرض وہ ماہیت ہے جس کے قائم ہونے کے لئے کسی دوسرے موضوع
یا محل کی ضرورت ہو۔ مثلاً رنگ و شکل، حرارت و برودت وغیرہ کسی جسم (BODY) میں پائی جاتی ہیں
اور قائم بالذات نہیں ہوتیں۔ "والعرض هو المهية اذا وجد فی الخارج وجد فی موضوع"
یعنی عرض کی حالت طفیلی کی سی ہے [1]

جوہر کی پانچ اقسام ہیں جسم (BODY)، ہیولی (HYLE)، صورت (FORM)، نفس (SOUL)، عقل (INTELLECT)۔

اس مختصر سے مقالہ میں اتنی گنجائش نہیں کہ ہم ان سب کی تعریف سے بحث کریں۔

اسی طرح عَرَض کی نو اقسام ہیں۔ کَمّ (QUANTITY)۔ کَیفَ (QUALITY)۔ اضافت (RELATION)۔ اَینَ (WHERE)۔ مَتیٰ (WHEN)۔ وضع (SITUATION)۔ مِلک یا جدہ یا لہ (POSSESSION)۔ فِعل (ACTION)۔ اِنفِعال (PASSION)۔ یہاں ہم عرض کی جملہ اقسام پر بحث نہیں کریں گے، البتہ صرف "کم" (QUANTITY) کے بارے میں کچھ بتائیں گے تاکہ آئندہ بحث کو سمجھنے کے لئے راہ صاف ہو جائے۔

---

[1] محمد خوانساری۔ منطق صوری۔ ص ۱۲۳-۱۲۶ - سید جعفر سجادی۔ مصطلحات فلسفی صدرالدین شیرازی۔ ص ۷۵-۷۶

"کم" ایک ایسا عَرَض ہے جو بالذات مساوی اور لامساوی دونوں کو قبول کرتا ہے۔ یعنی وہ بالذات قابل تقسیم ہے۔ جیسا کہ عدد (NUMBER) یا خط (LINE) مثلاً یہ کہا جاسکتا ہے ۵ برابر ہے ۲ + ۲ کا یا ۵ نابرابر ہے ۷ کا۔ اسی طرح کہا جاسکتا ہے کہ ۹ کو تین مساوی حصوں یا نامساوی حصوں (۵ + ۴) میں تقسیم کیا جاسکتا ہے اور پھر کم کی دو قسمیں ہیں (۱) کم متصل (۲) کم منفصل۔

کم متصل کے اجزاء میں ایک حد مشترک پائی جاتی ہے۔ حد مشترک سے مراد ایک حصہ کی انتہا اور دوسرے حصہ کی ابتدا ہے۔ مثلاً خط ا ــــــ ج ــــــ ب جب ا۔ب خط میں "ج" کو ایک نقطہ فرض کریں تو یہ نقطہ یعنی ج ، ا ج کا انتہا ہے اور ج۔ ب خط کا ابتدا ہے۔ یعنی یہ نقطہ فی الواقع ہر دو حصہ میں مشترک ہے یعنی ہر دو میں محسوب ہوتا ہے۔ اب اس کم متصل کی پھر دو قسمیں ہیں۔ (کم منفصل کے بارے میں بحث کرنے کی یہاں گنجائش نہیں ہے) (۱) کم متصل قارّ الذات (۲) کم متصل غیر قارّ الذات۔ کم متصل قارالذات سے مراد وہ کم ہے جس کے تمام اجزاء ایک وقت میں باہم موجود ہوتے ہیں۔ مثلاً ایک خط کے تمام اجزاء باہم موجود ہوتے ہیں۔ اگر ایک خط کو چند اجزاء میں تقسیم کیا جائے تو ایک ہی وقت میں تمام اجزاءِ خط موجود ہوں گے۔ اور کم متصل غیر قارالذات وہ ہے جس کے اجزا باہم بالفعل (ACTUALLY) موجود نہیں ہوتے بلکہ ہر جزء کا وجود میں آنا ہی جزءِ سابق کے معدوم ہونے کا باعث بن جاتا ہے اور یہی زمان کا مفہوم ہے۔ زمان کے ہر جزء کو "آن" (INSTANT) کہا جاتا ہے۔ اپنی ہر آن میں اس کے 'آنات' سابق اور 'آنات' لاحق دونوں معدوم ہوتے ہیں۔ پس زمان ہمیشہ ایک آن موجود ہوتا ہے۔ اسی طرح کم متصل قارالذات میں مکان کا مفہوم پایا جاتا ہے[۵] آگے چل کر ہم زمان، مکان، حرکت وغیرہ کی تعریف کریں گے۔ یہاں صرف اتنا بتانا مقصود ہے کہ ارسطو کے ان معقولات عشر کی طبقہ بندی سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وجود کے سوا جوہر، عرض، زمان، مکان، حرکت، کیف وغیرہ سب ماہیت کی اقسام ہیں اور عرضی (ACCIDENTAL) حیثیت رکھتے ہیں۔

---

[۵] محمد خوانساری، منطق صوری۔ جلد اول۔ ص ۱۳۶-۱۴۰

قر یہ کہ ہم ماہیت کے مرحلہ میں اس دنیائے مادی و حسی و کثرت سے وابستہ ہیں اور ہمارے
ے مرحلہ میں ہم دنیائے وحدتِ وجودی (ONTOLOGICAL UNITY) اور
ی سے متعلق ہیں۔ لیکن حقیقت میں ہمیں صرف مادی و محسوس کا شعور ہوتا ہے اور جو
ت غیر مادی یا ماوراء الطبیعہ (METAPHYSICAL) ہے اس کا ہمیں کوئی شعور
ہوتا۔ ہم صرف کثرت ہی کو دیکھ سکتے ہیں لیکن کثرت کے پردے میں جو وحدت مخفی ہے،
ہیں دیکھتے۔ اسی طرح ہم اپنے ماہیات کو دیکھتے ہیں لیکن اپنے وجود کی حقیقت کا انکشاف
ر سکتے۔ اس کا اصلی سبب تو یہی ہے کہ ہم اپنی حالت کامل (PERFECT STATE)
ہبوط (FALL) کر چکے ہیں۔ ہبوط (FALL) سے پہلے آدم و حواء انسانِ کامل
یعنی انسانِ حقیقی کا نمونۂ کامل تھے۔ (PERFECT MODEL OF HUMAN
BEIN) اسی لئے انہیں فرشتہ کا مرتبہ حاصل تھا اور بہشتی زندگی گزار رہے تھے۔
یہ احساس و شعور نہ تھا کہ وہ ایک دوسرے کے ضد و مخالف ہیں۔ کیونکہ ان پر شعورِ
ت وجودی (ONTOLOGICAL CONSCIOUSNESS) غالب تھا اور اپنی انانیت
EG) کا احساس نہ تھا۔ اسی طرح انہیں ظاہری و جسمانی عریانی کا احساس نہ تھا۔ کیونکہ وہ
یت روحانی و باطنی مابعد الطبیعہ (METAPHYSICALLY) زندہ تھے اسی طرح
یں موت کا بھی کوئی احساس و علم نہ تھا۔ وہ انسان غیر زمانی و غیر مکانی (TIMELESS
NON-SPATI &) تھے۔ یعنی زمان و مکان کی قید سے آزاد تھے۔ کیونکہ وہ عالم
ری و ثبات (ETERNAL & IM... BLE WORLD) سے تعلق رکھتے
لیکن ان کے ہبوط کے بعد انھیں اچانک ساس ہوا کہ وہ ایک دوسرے کے مخالف و ضد ہیں
وہ حالت و احساسِ وحدتِ وجودی کو کھو بیٹھے تھے۔ اسی وقت سے انھوں نے "من" و "تو"
حساس کو ایجاد کیا۔ اسی وجہ سے دنیا میں تضاد و مخالفت اور دشمنی شروع ہوئی۔ جیسا کہ قرآن
للہ تعالیٰ فرماتے ہیں۔ وقلنا اهبطوا بعضكم لبعض عدو ولكم في الارض مستقر ومتاع
حين [1] اسی واقعہ کے بعد آدم و حواء کو شرم کا احساس ہوا۔ جیسا کہ قرآن میں ہے

[1] قرآن - البقرہ ۳۶

ماذاقا الشجرة وبدت لهما سواتهما وطفقا یخصفان علیهما من ورق الجنة [10]

صدرا کہتے ہیں کہ اس واقعہ کے بعد آدم وحوا کی زندگی میں ایک عظیم الشان تغیر وتبدیلی واقع ہوئی یعنی

ہیں معلوم ہوا کہ ان کی زندگی موت کے روبرو ہے۔ ان کی عقل (INTELLECT) ناقص ہو گئی۔

کا ذہنی اور روحانی توازن اضطراب و پریشانی میں بدل گیا [11] تمام چیزیں ان کے سامنے اچانک مادی

ہم، ناقابل ادراک، مخالف وحریف اور مہلک وخطرناک بن گئیں۔ پہلے وہ مختلف عناصر طبیعی پر

ب تھے۔ اب عناصر طبیعی ان پر غالب آگئے۔ انھیں اپنے جسم میں گرمی کا احساس ہونے لگا جو آگ

اثر کی نشانی ہے۔ ان کا جسم پھول گیا جس کے معنی ہوا سے اثر پذیری تھے۔ ان کا جسم سخت اور بھاری

نے لگا یہ خاکی علامت تھی۔ ان کو پسینہ آنے لگا۔ یہ پانی کے اثر کی نشانی تھی [12] ایک طرف ان کے جسم

ختلف بیماریوں کی آماجگاہ بن گئے اور دوسری طرف ان کا ذہن شیطانی وساوس کا شکار بن گیا [13]

رجب انھوں نے شعورِ وحدت وجودی کو گم کر دیا تو ان کے سامنے ظاہری کثرت کا پردہ حائل

گیا۔ الغرض یہ ہبوط ایک تحول یا تغیر تھا غیر مادی کا مادی کی طرف۔ مالبعد الطبیعہ کا طبیعہ کی طرف۔

بود کا ماہیت کی طرف۔ باطن کا ظاہر کی طرف۔ وحدت کا کثرت کی طرف۔ توازن کا اضطراب کی طرف۔

ہشتی حالت کا دنیاوی حالتِ کشمکش کی طرف۔ مختصر یہ کہ ہبوط سے مراد ہے براہِ راست اللہ سے تعلق

مو دینا۔ مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا تو مخلوقات سے براہِ راست تعلق ہے لیکن مخلوقات کا اللہ

ے براہ راست تعلق نہیں رہا۔ چنانچہ اللہ تعالیٰ نے رسولوں کے ذریعہ ہدایت بھیج کر مخلوقات

نجات پانے کا سلسلہ جاری رکھا۔ ارشاد باری تعالیٰ ہے: قلنا اھبطوا منھا جمیعاً فاما

اتینکم منی ھدی فمن تبع ھدای فلا خوف علیھم ولا ھم یحزنون [14]

اب دیکھیے اس ہبوط کی وجہ سے ہم بہت سے اعراض (ACCIDENTS) کے شکار بن

ئے۔ کیونکہ یہ ہبوط ایک انتقال (TRANSITION) ہے۔ عالم سرمدی وثبات (ETERNAL

& IMMUTABLE WORL) سے عالم کون وفساد GENERATION &

CORRUPTIO) کی طرف یعنی اس دنیائے طبیعی ومادی کی طرف۔ تو انسان اس دنیا کی کیفیت و

---

[10] قرآن۔ اعراف۔ ۲۱ [11] ملا صدرا۔ اکسیر العارفین۔ رسائل۔ ص ۳۲۲

[12] ایضاً [13] ایضاً۔ ص ۳۱۰ [14] قرآن۔ بقرہ۔ ۳۸

سیات کا شکار بن گیا۔ یہی وجہ ہے کہ ہم خود کو زمان و مکان (TIME & SPACE) سے
تے ہیں اور اس کے نتیجتاً ہم حرکت (MOTION) کا شکار ہو گئے۔ حرکت کی تعریف "خروج
ن القوۃ الی الفعل تدریجاً۔" (BECOMING ACTUAL OF THAT WHICH
IS POTEN یعنی حالت استعداد (POTENTIALITY) سے بتدریج حالت
(ACTUALITY) کی طرف جانا۔ اسی نقطۂ نظر سے ہماری زندگی میں مختلف حرکات پائی
ں۔ جن کے مظاہر ایک جگہ سے دوسری جگہ جانا۔ حالتِ طفلی سے بلوغ کی طرف پہنچنا۔
نقصان سے کمال کی طرف جانے کی کوشش کرنا۔ حرکت کی اس توجیہ کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ
، نقص وضعف کا نام ہے۔ ایک بچہ میں باکمال عالم بننے کی استعداد ہے اور وہ دس سال کی
ہد کے بعد ایک بڑا عالم بن کر کمال کو پہنچتا ہے، گویا شروع میں وہ حالت نقص
(IMPERFECT STA) میں تھا اور دس سال کوشش کر کے وہ کمال (PERFECTION)
نچا۔ پس تمام عالم طبیعت اور اس کے موجودات انسان، افلاک، چاند، سورج اور
ت وغیرہ سب اپنی جگہ اپنے مخصوص انداز میں حرکت کر رہے ہیں بالفاظ دیگر سب اپنی
، نقص سے کمال کی طرف جانے کے لئے حرکت میں ہیں اور حقیقتِ کمال (PERFECTION)
۔ اللہ ہے۔ لہذا یہ تمام اشیاء اللہ کی طرف حرکت کر رہی ہیں۔ قرآن میں ہے "والیہ ترجع
ر۔ والیہ المصیر"۔ اسی وجہ سے حرکت کا اطلاق اللہ پر جائز نہیں ہے۔
مسئلہ حرکت سے ہی مسئلہ زمان و مکان وابستہ ہے۔ ملا صدرا کے نزدیک زمان کی تعریف یہ
'الزمان مقدار الحرکۃ (TIME IS THE QUANTITY OF MOTION)
زمان حرکت کا میزان ہے اور متحرکات کا مقیاس ہے[15] ملا صدرا کے نزدیک مکان کی تعریف یہ
"ھو السطح الباطن من الجسم الحاوی لہ بحیث لم یکن جزء منہ خارجاً عن ذلک
(THE SURFACE WHICH SURROUNDS THE BODY)[16]"
مکان اسی عالم کے اندر ہے اور وہ جسم حاوی کے سطح باطن کا نام ہے۔ اب دیکھئے یہ زمان

ن۔ رسائل۔ ص ٣٠٣
مطلحات فلسفی صدر الدین شیرازی۔ ص ٢٢٠ - ٢٢١

مکان ۔ حرکت سب ہی اعراض ہیں ۔ نقص و ضعف کی علامت ہبوط سے پہلے جب آدم و حواء
انسانیت کے درجۂ کمال پر تھے تو ان سب اعراض سے منزہ و برتر تھے اور ہبوط کے بعد ان سب
کے شکار بن گئے ۔ ہمیں یہ طاقت نہیں کہ زمان کی قید سے نکل کر زندہ رہیں ۔ ہم مجبور ہیں کہ رات و
دن اور مہینہ و سال کے اندر سے گزریں ۔ ہم اپنے ماضی کو نہیں لوٹا سکتے ۔ نہ ہم اپنے مستقبل کو
اپنی مرضی کے مطابق خوشگوار بنا سکتے ہیں ۔ ایک بڑی طاقت ہمیں زندگی کے درمیان کھینچے
لئے جا رہی ہے ۔ اب اگر غور کریں تو نظر آتا ہے کہ زمان ، حرکت ، تغیر ، تحول ، انقضاء ، اضمحلال
و زوال کے سوا کچھ نہیں ہے [۱۷] زمان اور موت کے مفہوم میں ترادف پایا جاتا ہے ۔ ہماری روزمرہ
کی گفتگو میں ہم کسی کے مرنے پر کہتے ہیں کہ اس کا وقت آ گیا یا اس کا وقت ختم ہو گیا ۔

اسی طرح مکان کا دوسرا نام دوری اور غیبت ہے [۱۸] اس سے بھی ہمارے نقص کا پتہ چلتا ہے
ہم ایک وقت میں دو جگہوں پر نہیں ہو سکتے ۔ اگر ہم اسلام آباد میں ہیں تو لاہور سے غائب ہیں
اور اس دوری کو طے کرنے کے لئے ہمیں پھر حرکت کا سہارا لینا پڑتا ہے ۔ دیکھئے زمان و مکان
و حرکت تینوں ایک دوسرے کے لئے لازم و ملزوم ہیں ۔ پھر مکان میں بُعد (DIMENSION)
کا مسئلہ پیدا ہوتا ۔ بُعد تین ہیں ۔ آگے پیچھے ، اوپر نیچے اور دایاں بایاں ۔ ان تین ابعاد اور زمان و
مکان کے بغیر ہم کسی چیز کا تصوّر ہی نہیں کر سکتے ۔ لیکن سب سے پہلا انسانِ کامل ان سب اعراض
سے منزہ و برتر تھا ۔ مُلّا صدرا کہتے ہیں آخرت میں اصحاب یمین کا فقط ایک ہی بُعد ہو گا ۔ یعنی
ان کا صرف طرفِ یمین ہو گا ۔ طرف شمال نہیں ہو گا ۔ اسی طرح اصحاب شمال کا طرف یمین نہیں
ہو گا [۱۹] اگرچہ یہ ہماری سمجھ سے باہر ہے تاہم اس کا مطلب یہ ہے کہ موت اور قیامت کے
بعد ہم دوبارہ پھر اپنی حالت وحدتِ وجودی میں پلٹ جائیں گے اور تمام ماہیات و اعراض
معدوم ہو جائیں گی ۔

(مسلسل)

---

[۱۷] مُلّا صدرا ۔ اکسیر العارفین ۔ الرسائل ۔ ص ۳۰۱

[۱۸] ایضاً

[۱۹] مُلّا صدرا ۔ المظاہر الٰہیہ ۔ ص ۸۴ ۔ ۸۵

(قسط ۲)

جدید مصلحین کی فکری خصوصیات

مظہر الدین صدیقی ☆ ترجمہ : نعیمہ نور، ایم۔اے، ایم۔ایس سی

یہ صاف ظاہر ہے کہ سندھی بلحاظ متنازعہ دو وفاداریوں میں الجھے ہوئے ہیں۔ ایک طرف وہ ایک بین الاقوامی بلکہ خالص انسانی مذہب چاہتے ہیں جس میں تمام انسان برابر کے شریک ہوں دوسری طرف وہ اسلام کی برتری کو دوسرے مذاہب پر قربان کرنے کے لئے تیار نہیں ہیں۔ اسی طرح بحیثیت ایک ہندوستانی قوم پرست وہ مشترکہ فلسفۂ زندگی کی بنیاد پر ہندوؤں اور مسلمانوں کو ساتھ ساتھ کام کرتے دیکھنا چاہتے ہیں لیکن دوسری طرف وہ یہ پسند نہیں کرتے کہ مسلمان اپنی اجتماعی شخصیت کو ختم کر دیں۔ سندھی وحدت الوجود کے اس لئے حمایتی ہیں کہ اس میں انسانیت کے اتحاد پر زور دیا گیا ہے اور اسے اقوام اور انسانیت کی مذہبی تفریق سے کوئی سروکار نہیں۔ وہ اس وسیع الخیال نظریے کے حامل ہیں جس میں صوفیوں کو خاص حیثیت حاصل ہے لیکن جو صرف آپس کے شخصی تعلقات کے لئے موزوں ہے اور فرقوں اور قوموں کے لئے استعمال کرنا مشکل ہے۔ وہ عالمگیر مذہب پسند کرتے ہیں لیکن یہ بھول جاتے ہیں کہ عالمگیریت بذاتِ خود کوئی قدر نہیں ہے گو یہ تمام اقدار کا منبع ہے قدر حد بندی اور تخصیص سے اخذ کی جاتی ہے پس جب کبھی ایک گروہ یا فرقہ عالمگیر اقدار کی بنیاد پر یا تمام انسانیت کی بھلائی کی خاطر منظم کیا جاتا ہے تو یہ اپنی ایک خاص یا نمایاں ہستی قائم کر لیتا ہے۔ اس گروہ میں شامل لوگ دوسروں سے مختلف خیال کئے جاتے ہیں۔ عالمی نکتہ نظر کے حامل گروہ کے لئے بھی جو ایک مشترکہ مقصد کے لئے کام کر رہا ہو ایک حد تک مخصوص ہونا ناگزیر ہے وہ دوسرے گروہوں سے تعاون کر سکتا ہے لیکن اپنی شخصیت کو دوسروں میں گم نہیں کر سکتا۔ صوفیانہ عالمگیریت نے اسلام کے وجود کو بحیثیت ایک سماجی و سیاسی ہستی کے خطرے میں ڈالا اور اسی کے خلاف علماء نے عمل کیا حقیقت میں صوفیانہ عالمگیریت اور اسلام کے سماجی و سیاسی نصب العین کو یکجا کرنے کا کوئی طریقہ نہیں ہے سوائے اس کے کہ مسلمانوں میں وسیع النظری پیدا کی جائے اور ان کے تعصب کو اس مسلسل یاد دہانی سے کہ اسلام تمام انسانیت کی بھلائی چاہتا ہے اور صرف مسلمانوں کے مادی مفاد میں دلچسپی نہیں رکھتا نرم کیا جائے۔

اقبال کے برعکس سندھی کو یہ اعتراف کرنے میں کوئی ڈر نہیں کہ مسلمانوں نے اپنے تصوف کی ترقی میں دوسری

قوموں سے بہت کچھ سیکھا۔ سندھی فرماتے ہیں کہ یہ کہنا غلط ہے کہ اسلامی تصوف کا ہندو فلسفہ سے کوئی تعلق نہیں۔ یہ علوم اسلام سے قبل موجود تھے۔ مسلمانوں نے انہیں ایک ترتیب دی ان میں اضافہ اور تجدید کی اور ایک ایک نئی روح پھونکی، وہ لوگ جو یہ سوچتے ہیں کہ ان کی سائنس دوسروں سے مختلف ہے، ان کی ثقافت کا دوسری ثقافتوں سے کوئی واسطہ نہیں، ان کی حکمت خصوصی ہے، ان کا علم ایک کنواری زمین کی پیداوار ہے وہ دوسروں پر تو اثر انداز ہوتے ہیں لیکن ان پر کوئی اثر انداز نہیں ہوا اس قسم کے لوگ ہیں جو صرف اپنے ہم مذہبوں کی تحریر کردہ کتابیں پڑھتے ہیں اور انہی سے تعلقات قائم کرتے ہیں۔ غرض وہ نہ تو دوسروں کی سائنس کا مطالعہ کرتے ہیں اور نہ مختلف نظریات کے حامل لوگوں سے ملتے ہیں۔ ان کے ان تمام دعووں کی وجہ یہ ہے کہ ان کا دائرہ علم بے حد محدود ہے۔

بہرحال سندھی بھی جو تصوّف کے عظیم حامی ہیں ایک لحاظ سے اس پر نکتہ چینی کرتے ہیں یعنی یہ کہ تصوّف معاشی عناصر کی اہمیت کو نظر انداز کر دیتا ہے۔ عام طور پر تصوّف فلسفۂ اخلاقیات سے شروع ہوتا ہے۔ اس اعتراف کے باوجود کہ معاشی ضروریات کا حیوانی زندگی میں بہت دخل ہے اس نے کبھی انسانی زندگی کے اس پہلو پر توجہ نہیں دی۔ سندھی لکھتے ہیں کہ اسی وجہ سے ہماری سیاست ایک خالی خول بن کر رہ گئی۔ ہمارے ذہین ترین صوفیوں نے جنہوں نے اخلاقیات کی اعلیٰ منازل طے کیں، اجتماعی سیاست سے علیحدگی کو عقلمندی کا کمال تصور کیا تصوف کتابیں لکھنے اور تدوین کرنے والوں کو کبھی اس بات کا احساس نہیں ہوا کہ اخلاقی زندگی کے لئے معاشی عناصر کی کیا اہمیت ہے یا معاشیات اور اخلاقیات میں مسلسل باہمی تعامل کی کیا اہمیت ہے۔

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم تصوف کے ایک اور جدت پسند حامی ہیں جو مستشرقین کے اس نظریہ پر نکتہ چینی کرتے ہیں کہ تصوّف اسلام کے لئے خارجی حیثیت رکھتا ہے یعنی وہ بدھ مت یا ویدک فلسفہ سے اسلام میں داخل ہوا۔ ڈاکٹر حکیم کہتے ہیں کہ ان ماہرین کا مقصد اسلام کو محض ایک خشک اور سطحی قسم کا مذہب ثابت کرنا ہے جس میں خیالات و جذبات کی گہرائی کی کمی ہے "مسلمان مفکر جو یونانیوں سے متاثر ہوئے اور صوفی جنہوں نے ترکِ دنیا کا درس دیا اسلام میں حکمت اور روحانیت لانے کا باعث بنے۔ ہم نے اس کا پہلے ہی جواب دے دیا ہے اگرچہ لفظ عشق قرآن پاک میں استعمال نہیں ہوا لیکن یہ نظریہ ان دنوں میں جب قرآن نازل ہوا دوسرے الفاظ میں بیان کیا گیا تمام اسلام کی بنیاد حُبِ خدا اور حُبِ پیغمبر پر رکھی گئی"

ڈاکٹر حکیم اس بات کے معترف ہیں کہ گوشہ نشینی کا مقصد افراد کے کردار و اخلاق اور قوموں کی زندگی میں انقلاب لانا تھا۔ خدا کے دھیان میں غرق رہنے کا مقصد جمالیاتی سرور حاصل کرنا نہیں تھا۔ اگر ایک انسان کا عشق ایک

ی دنیا کو جنم نہیں دیتا جو قدیم اطوار زندگی کو ختم کر دے تو یہ عشق کوئی انقلاب برپا نہیں کرے گا اور محض روحانی سرور حاصل کرنے کی ایک صورت ہوگی، ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ کسی بھی صوفی نے کبھی اسلامی معاشرے یا قوم کی زندگی میں کوئی انقلاب برپا نہیں کیا۔

اقبال کے نظریہ عشق پر تبصرہ کرتے ہوئے ڈاکٹر حکیم کہتے ہیں کہ اقبال کا نظریۂ عشقِ خدا حبِ انسانی کے خلاف نہیں ہے بلکہ اس کا بہترین مظہر انسانوں کی ایک دوسرے سے باہمی محبت ہے، لیکن کچھ صوفی عشقِ خدا میں اس قدر کھو گئے کہ انہیں انسانوں کی فلاح و بہبود سے کوئی دلچسپی نہیں رہی۔ حالانکہ عشقِ خدا کا مطلب یہ ہے کہ اس کی تخلیق کے تمام پہلوؤں سے بھی محبت کی جائے "تذکرہ اولیا میں غیر اسلامی تصوف کی بہت سی مثالیں ہیں ایک صوفی کے متعلق کہا جاتا ہے کہ انہیں اپنے عزیز بیٹے سے اس قدر محبت تھی کہ انہیں یہ فکر لاحق ہو گئی کہ یہ محبت ان کی حبِ خدا پر اثر انداز ہو گی چنانچہ انہوں نے دعا مانگنی شروع کی کہ ان کے دل سے بیٹے کی محبت ختم ہو جائے۔" غرض اسلام اس قسم کی ذہنی و خیالی روحانیت سے پرہیز کرنے کی تلقین کرتا ہے

تقلید کے خلاف ردعمل :-

جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے مسلمان تجدد پسند اپنے سماجی نظام کو قدیم یا خالص اسلام کے خطوط پر تعمیرِ نو کے خواہش مند تھے لیکن ان کے اور قدیم اسلام کے درمیان ازمنہ وسطی کا وہ علمِ دین اور علم فقہ حائل تھا جو اسلام کی ایک خالص انسانی اور اس لئے غیر یقینی تشریح و توضیح تھی جو وقت کے عناصر یعنی اس وقت کی سماجی اور معاشی حالات سے اثر انداز بھی ہوئی اور وقتی تقاضوں کے زیر اثر کی گئی۔ پھر کس طرح ایک نیا معاشرہ ازمنہ وسطی کے فقہا اور علماء کے خیالات پر بنایا یا چلایا جا سکتا ہے جب کہ ان کا پس منظر اور سماجی نظام بہت مختلف تھا۔ ان حالات میں ازمنہ وسطی کی طاقتوں کی تقلید کے خلاف زبردست احتجاج ہوا۔ سر سید احمد خان نے اس اعتراض کو یوں بیان کیا۔ "لوگوں نے اپنے آباؤ اجداد کی رسومات اور دوسری روایات کو خدائے واحد کے ساتھ ایک اور خدا کی حیثیت دیدی ہے۔ اسی طرح پیغمبر محمدؐ کے ساتھ اور بہت سے پیغمبر بنا لئے ہیں اور قرآن کے ساتھ دوسرے بہت سے قرآنوں کو تسلیم کر لیا ہے۔ ہم اس غلط خدا، فرضی پیغمبروں اور نقلی قرآنوں کے ساتھ وہی سلوک کریں گے جو ہمارے جدِ امجد ابراہیمؑ نے اپنے باپ کے بتوں کے ساتھ کیا تھا اور ہم اس دنیا میں ایک حقیقی خدا، اس کے پیغمبر محمدؐ اور اس کی سچی کتاب کی تابعداری کو دوبارہ قائم کریں گے۔"

دوسرے مصلحوں نے اس قدر جوش و خروش کا اظہار نہیں کیا پھر بھی ازمنہ وسطی کی طاقتوں کو رد کرنے کا رجحان یقینی ہے۔ محمد عبدہ لکھتے ہیں کہ یہ ہر مسلمان کا فرض ہے کہ وہ اسلاف یا اخلاف کے توسط کے بغیر قرآن اور پیغمبر

کے ارشادات کو اپنائے یا ان سے رجوع کرے۔ اسلام آباؤ اجداد کی غلامانہ تقلید کو پسند نہیں کرتا جو روایتی طور طریقوں کے پابند رہنمائے مذہب کی خاصیت بیان کرتی ہے۔ اسلام انسانی ذہن سے روایتوں کی قوت اور ان کے گہرے نقوش کو ختم کرنے کی انتھک کوشش کرتا ہے غرض اسلام نے قوموں کے عقائد سے تقلید کی اہم بنیادوں کو پاش پاش کیا۔ قرآن ہمیں کائنات کے مظاہرات اور دوسری خاص چیزوں میں عقلی و استدلالی عمل اور تحقیقات کی دعوت دیتا ہے تاکہ جن چیزوں کی طرف قرآن ہماری رہنمائی کرتا ہے ہمیں ان کے متعلق یقین کامل ہو جائے۔ اسلام غلامانہ ضعیف الاعتقادی سے منع فرماتا ہے اور ہماری تحریک کے لئے ان لوگوں کے اخلاق کی مثال پیش کرتا ہے جنہوں نے محض اپنے باپ دادا کی پیروی میں سرور اطمینان حاصل کیا لیکن آخر کار ان کے عقائد اور وہ خود بحیثیت ایک قوم کے نیست و نابود ہو گئے۔ مندرجہ ذیل پیرے میں محمد عبدہ مسلمانوں میں دنیوی رجحانات کی مذمت کرتے ہوئے اس اہم حقیقت پر زور دیتے ہیں کہ آنے والی نسلیں مذہبی معاملات میں اپنا فیصلہ دینے کی کم نہیں بلکہ زیادہ اہلیت رکھتی ہیں۔

"اسلام نے مذہبی طاقتوں کی پوری قوت سے مخالفت کرتے ہوئے ان کے اس اقتدار کو ختم کیا جس کے ذریعے وہ اپنے احکامات اور ممنوعات صادر کرتے تھے اور ان لوگوں کے سامنے جواب دہ بنایا جن پر وہ مسلّط تھے تاکہ وہ اپنے نظریات اور فیصلوں کی روشنی میں ان کے دعووں کی تحقیقات کریں اور ان کی حرکات و سکنات پر نگاہ رکھیں پس اس طرح وہ قیاس اور فریب پر مبنی نتائج اخذ نہیں کریں گے بلکہ یقینی فیصلہ کریں گے" اس کے علاوہ اسلام نے ایسے رویہ کو جو ہمیشہ سابقہ روایات معلوم کرنے کی کوشش کرے بیہودہ اور بیوقوفانہ قرار دیتے ہوئے اس سلسلے میں انسان کی ہمت افزائی کی کہ وہ اپنے باپ دادا کی دنیا اور ان کے ورثہ سے وابستگی کو ختم کردے۔ محض وقت کے لحاظ سے مقدم ہونا اعلیٰ ذہن اور قابلیت اور تصوری علم کی علامت نہیں ہے۔ بے شک اسلاف اور اخلاف فہم و ادراک اور دماغی صلاحیتوں کے لحاظ سے زیادہ مختلف نہیں ہوتے لیکن اخلاف کو اپنے اسلاف پر یہ برتری حاصل ہے کہ وہ گزرے ہوئے واقعات بھی جانتے ہیں اور اب ان واقعات کے نتائج و اثرات کا مطالعہ بھی کرسکتے ہیں اور ان سے مستفیض ہوسکتے ہیں۔"

ان مذہبی طاقتوں کے خلاف احتجاج کرتے ہوئے عبدہ خاص طور پر مسلمان فقہا کا ذکر نہیں کرتے لیکن ان کے شاگرد علامہ رشید رضا یہاں خاص طور پر لکھتے ہیں کہ ہم نے متاخرین فقہا کی لکھی ہوئی کتابوں پر مکمل کام کرلیا ہے جنہوں نے یہ کتب اپنے اماموں کے بتائے ہوئے اصولوں کی مدد سے لکھیں چنانچہ جو کچھ وہ کہتے ہیں اسے تسلیم کرنا ہم اپنا فرض سمجھتے ہیں اور قرآن و سنت سے سوائے برکت حاصل کرنے کے دوسرے معاملات میں غور و فکر کو ضروری نہیں سمجھتے۔ اب اگر فقہا کے فیصلے اور قرآن یا سنت کے بیان میں کوئی فرق یا تضاد ہے جو ہم نہیں

تے تو اس کیلئے فقہا کو اس الزام سے بری کرتے ہو۔ مذہبی ذہانت کو قصور وار گردانتے ہیں۔

طٰہٰ حسین ممتاز فقہا کی لکھی ہوئی کتب پر شروح، حاشیے، خلاصے اور دوسرے مختصر اشارات لکھنے کے رواج کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ان تبصروں وغیرہ نے سوائے وہی پہلی باتیں دہرانے کے کسی نئے علم یا معلومات کا اضافہ نہیں کیا۔ پھر جب علماء نے اپنی ذہانت کا استعمال بند کر دیا تو ان کے شاگردوں پر بھی جمود طاری ہو گیا اور جو کچھ اس نے اپنے شیخ سے سنا اسے طوطے کی طرح دہرا دیا اور کبھی کسی نئے نکتہ کو معلوم کرنے کی کوشش نہیں کی۔

سرسید کے ہم عصر اور ساتھی محسن الملک مسلمانوں میں اسی ذہنی و عقلی تحقیق کی کمی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "آپ کی مذہبی تحقیق ان لوگوں کے بیان کے ساتھ ختم ہو جاتی ہے جو آپ کی طرح خطا پذیر ہیں اور جن کی آرا میں غلطی کا اسی قدر امکان ہے جتنا آپ کی رائے میں۔ آپ کے مذہبی عقائد براہ راست قرآن پر مبنی نہیں ہیں بلکہ دوسرے لوگوں کی رائے اور ان کی روایات سے اخذ کئے گئے ہیں۔ قانونی فیصلوں اور شریعت کے احکامات کے لئے بھی آپ پیغمبر کے قول و فعل سے رہنمائی حاصل نہیں کرتے بلکہ جو کچھ دوسروں نے لکھ دیا اسے خدائی احکام سمجھتے ہیں"۔

سرسید کے ایک اور ہم عصر ساتھی حالی اس بات کے شاکی ہیں کہ تقلید نے مذہبی معاملات میں مسلمانوں کو نہ صرف بے بس کر دیا ہے بلکہ سائنس، تجارت اور زراعت وغیرہ میں ان کی ترقی کو بھی روک دیا ہے۔ حالی مزید کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا عام رجحان یا رویہ یہ ہے کہ جو کچھ ان کے آباؤ اجداد نے کیا وہ بہترین تھا وہ تمام ذہانت اور عقلمندی کے مالک تھے لیکن بعد کی نسلوں کو اس فہم و ادراک میں سے کوئی حصہ نہیں ملا بعد میں آنے والوں کے لئے موقع نہیں چھوڑا گیا جہاں وہ اپنی انسانی صلاحیتوں کو بروئے کار لا سکیں۔ اسی تقلید کی وجہ سے مسلمان ترقی نہیں کر پاتے۔

علامہ اقبال بہرحال اسلاف کی پیروی اور تجدد پسندی دونوں کے قائل ہیں۔ فلسفیانہ مرحلے پر وہ زندگی میں جدت طرازی کے حامی ہیں لیکن جب سماجی رسومات، قوانین اور اصول زندگی کا سوال درپیش ہو تو وہ سختی سے آباؤ اجداد کی پیروی کرتے ہیں۔ اور یہاں ان کے نزدیک ماضی کو بھول جانا قوم کی زندگی کو خطرے میں ڈالنے کے مترادف ہے۔ پیام مشرق میں اقبال کہتے ہیں:۔

تراش از تیشہ خود جادہ خویش | براہ دیگران رفتن عذاب است
گر از دست تو کار نادر آید | گناہے ہم اگر باشد ثواب است

ایک جگہ لکھتے ہیں :-

آئینِ نو سے ڈرنا طرزِ کہن پہ اڑنا　　منزل یہی کٹھن ہے قوموں کی زندگی ہیں ،

یہ اقبال کے خیالات کا ایک پہلو ہے پھر بھی اقبال فرماتے ہیں " شعور محبت کی تقلید سے پیدا ہوتا ہے حضرت بایزید بسطامی نے جو اتباع سنت کے دلدادہ تھے خربوزہ کھانا چھوڑ دیا کیونکہ انہیں یہ نہیں معلوم تھا کہ پیغمبر اسلامؐ نے یہ پھل کس طرح کھایا۔ محبت محبوب کی تقلید سے مضبوط ہوجاتی ہے خدا بذاتِ خود اس کا شکار ہو سکتا ہے یہاں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اقبال پیغمبر اسلامؐ کی تقلید کی وکالت کر رہے ہیں جو عظمت حاصل کرنے کا واحد ذریعہ ہے اور بے شک یہ سچ ہے۔ لیکن اقبال نہ صرف پیغمبر کی تقلید بلکہ ازمنہ وسطیٰ کے فقہا کے فیصلوں کی تقلید بھی چاہتے ہیں۔ اسرار و رموز میں کہتے ہیں :-

اجتہاد اندر زمان انحطاط　　قوم را برھم ہمی پیچد بساط
ز اجتہاد عالمان کم نظر　　اقتدا بر رفتگان محفوظ تر
عقل آبایت ہوس فرسودہ نیست　　کار پاکان از غرض آلودہ نیست

یعنی دورِ زوال میں اجتہاد ملت کے اتحاد کو توڑ دے گا تنگ نظر عالموں کے اجتہاد کی پیروی کرنے سے یہ امر زیادہ محفوظ ہوگا کہ ہم اپنے آباء و اجداد کے طور طریق کو اپنائیں۔ تمہارے آباء و اجداد کی ذہانت و استدلال میں خود غرضی شامل نہیں تھی مقدس لوگوں کے کاموں میں ذاتی مفاد کی ناپاکی نہیں ہوتی "

یہ صاف ظاہر ہے کہ اقبال ترقی کے مقابلے میں استحکام چاہتے ہیں۔ بلاشبہ یہ حقیقت ہے کہ زوال کے زمانے میں اجتہاد خطرناک ہے لیکن یہ امر واضح نہیں ہے کہ ہم کس طرح اس دور سے نکل کر ترقی و عظمت کی راہ پر گامزن ہوں جب کہ ایک مرتبہ ذہانت کا استعمال ممنوع ہو جائے اور استدلال بے حس کر دیا جائے۔ کیا استدلالی عمل سے انکار کرنا اور ذہانت کو اس کے حقیقی کام سے روکنا خطرناک نہیں ہے؟ اس قوم کا کیا انجام ہوگا جو اندھا دھند اپنے آباء و اجداد کی پیروی کرے اور کل کے متعلق نہ سوچے؟ یہ بھی سچ ہے کہ ہمارے عظیم اسلاف کا استدلال ذاتی دلچسپی یا خود غرضی سے ناپاک نہیں ہوا لیکن انہوں نے جو کچھ کیا یا سوچا وہ ایک خاص پس منظر کا نتیجہ تھا اور اس لئے ہمارے دور میں اس پر عمل نہیں ہو سکتا۔

عقل اور اس کی محدودیت :-

مسلمان تجدد پسندوں کی تقلید کو رد کرنے سے یہ سوال پیدا ہوا کہ مذہبی امور میں کس حد تک عقل و استدلال کا استعمال کیا جائے۔ جہاں تک ایک معاملہ وحی کے ذریعے طے ہو گیا اس میں استدلال کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا

لیکن وحی کے مختلف مفہوم ہوسکتے ہیں اور وحی سے اخذ کئے گئے چند قوانین ایسے ہوسکتے ہیں جہاں استدلال اپنا کردار ادا کرسکے۔ چنانچہ حلقۂ استدلال کی حدود مقرر کرنے کی ضرورت پیش آئی۔ عام طور پر سب ہی تجدد پسند مسلمان انسانی استدلال کی حدود کا ذکر کرتے ہیں لیکن کہیں بھی اس کی صحیح تعریف نہیں ملتی۔ محمد عبدہ کہتے ہیں کہ چیزوں کی اصلیت کا علم انسانی دماغ کے لئے ناممکن ہے ہمارا ذہنی استدلال زیادہ سے زیادہ حادثات اور اثرات کا علم حاصل کرسکتا ہے۔ اب یہ سوال کہ آیا خدا کی صفات اور اس کی ذات الگ ہیں اور اسی قسم کے دوسرے جدالی مسائل انسانی ذہن کی پہنچ سے بالاتر ہیں اور بہت سے عمل ایسے ہیں جن کی افادیت معلوم کرنے کے لئے انہیں صحیح طور پر سمجھنا ناممکن ہے۔ مثال کے طور پر کئی معاملات ہیں دعا مانگنے کی رسومات یا حج کی رسومات مذہب سے متعلق دوسری بہت سی تقریبات۔ اس کے علاوہ عیسائی مذہب کی رسمیں اور شفاعت کیلئے دعا مانگنا وغیرہ۔ انسانی ذہن ان تمام قسموں کی عبادت کی افادیت کو نہ تو سمجھ سکتا ہے اور نہ ہی ان کی وضاحت کرسکتا ہے۔

اسی طرح عبدہ کہتے ہیں کہ شریعت کے بیان کے مطابق مذہبی احکامات کو ادا کرنے کا فرض اور ممنوعہ باتوں سے پرہیز کرنا عالم کا ایک اور مجموعہ ہے جو صرف عقل کے ذریعہ سمجھ میں نہیں آتا۔

جہاں تک شریعت کے مفہوم کا تعلق ہے عبدہؒ استدلال کو اس کا پورا حق دینے کے لئے تیار ہیں "سوائے چند کے عام طور پر تمام مسلمان اس بات پر متفق ہیں کہ عقل اور نقل کی تکرار میں وہی بات تسلیم کی جاتی ہے جو عقل کے مطابق ہو، نقل کے سلسلے میں دو طریقے اپنائے جاسکتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ نقل کو صحیح تسلیم کرلیا جائے اور یہ اعتراف بھی کیا جائے کہ عقل اس کو سمجھنے سے قاصر ہے۔ دوسرا طریقہ یہ ہے کہ نقل کو لغت کے قوانین کی روشنی میں احتیاط سے سمجھا جائے یہاں تک کہ اس کے معنی اور جو کچھ عقل نے ثابت کیا اُس میں کوئی فرق نہ ہو۔"

عبدہ دوبارہ اس بات پر زور دیتے ہیں کہ مخلوقات کے مطالعے میں اسلام عقل کے استعمال کی جو ہدایت کرتا ہے وہ کسی طرح بھی محدود یا شرائط کی پابند نہیں ہے۔ یہ بات واضح نہیں ہے کہ مخلوقات سے عبدہ کا کیا مطلب ہے۔ کیا اس میں اسلام کی سماجی قانون سازی شامل ہے؟ عبدہ نے عقل و نقل کے سلسلے میں جو کچھ کہا ہے ہم اس سے یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ وہ سماجی قانون سازی کو بھی مخلوقات میں شامل کرتے ہیں دینی سطح پر عبدہ عقل کو پورا اختیار دیتے ہیں وہ کہتے ہیں کہ قرآن کو محض اپنے بیان کی بنیاد پر اپنے مندرجات کے لئے ہماری منظوری درکار نہیں ہے۔ اس کے برعکس قرآن دلائل اور شہادت پیش کرتا ہے۔ وہ مخالف

مکتبِ فکر و نظر کو مخاطب کرتا ہے اور ہر تنقید کو دلائل سے ثابت کرنے کا طریقہ اختیار کرتا ہے ۔قرآن عقل و فہم
سے مخاطب ہے اس نے ذہن کو چوکنا کیا ۔ اس نے کائنات کیلئے ایک نظام مقرر کیا اصول و عقائد بنائے اور پھر
ان تمام چیزوں کی حقیقی تحقیق کی ہدایت کی تاکہ عقل قرآن کے دعووں اور پیغام کی صداقت کے متعلق یقین
کرلے لیکن سماجی اور قانونی سطح پر مقدس شریعت انسانی عقل کے استعمال کو محدود کر دیتی ہے ۔ "پس قوت
عقل تمام ضوابط سے آزاد ہوگئی اور ہر قسم کی تقلید کی غلامی سے بھی باہر آگئی اس کا صحیح رتبہ بحال کر دیا گیا تاکہ
صرف خدا اور اس کی شریعت کے مطابق وہ فیصلے اور حکمت میں اپنا صحیح کام سرانجام دے ۔ اس کی حدود
میں اس کی سرگرمیوں پر کوئی پابندی نہیں اور اس کی تحقیقات کا سلسلہ ناتمام ہے "
چنانچہ سماجی قانون سازی اور قانون کے نفاذ کے سلسلے میں شریعت استدلالی عمل کے لئے بند کر دی گئی
ورنہ استدلال یا عقل اپنی تحقیقات کرنے کے لئے آزاد ہے ۔ حقیقت میں عبدہ علماء پر تقلید کی بیماری سے
متاثر ہونے کا الزام لگاتے ہیں " وہ یقین لاتے ہیں اور پھر ثبوت مانگتے ہیں لیکن صرف اس شرط پر کہ ثبوت ا
کے عقیدے سے متفق ہو اگر معاملہ اس کے برعکس ہو تو وہ اس سے کوئی تعلق نہیں رکھتے حقیقت میں وہ پور
قوت سے اس کی مخالفت کرتے ہیں "
عبدہ کے شاگرد رشید رضا کہتے ہیں کہ قرآن نے ہمیں بتا دیا ہے کہ اہل الکتاب اس بات پر متفق ہیں کہ عق
اور مذہب ایک دوسرے کے مخالف ہیں اور عقل مذہبی کتاب کے دائرہ سے باہر جب کسی نتیجے پر پہنچتی ہے ا
صحیح نہیں ہے وہ عقل کے حق میں دلیل پیش کرتے ہیں ۔ ایک اور جگہ وہ کہتے ہیں کہ قرآن اپنے پیروکاروں کو دلا
مانگنے کا درس دیتا ہے اور ہمارے متقی و پرہیزگار آباء و اجداد نے اسی راستے کو اپنایا ۔ انہوں نے خود بحث
مباحثہ کیا دوسروں کے دلائل سنے اور لوگوں کو بغیر دلیل کے کوئی بات تسلیم کرنے سے منع کیا ۔ پھر بعد
نسلیں آئیں انہوں نے تقلید کے متعلق ہر چیز کا فیصلہ کیا اور لوگوں کو اس کی پابندی کی تلقین کی انہیں بحث
مباحثے سے منع کیا مذہبی معاملات میں یہاں تک کہ اسلام جو حقیقت میں تھا اس کے برعکس ہو گیا ۔
اس کے برعکس طہٰ حسین معتزلہ پر نکتہ چینی کرتے ہیں کیونکہ انہوں نے یونانی فلسفیوں کی پیروی کی او
معاملات میں عقل پر بھروسہ کیا جو واضح طور پر دائرۂ عقل سے باہر تھے ۔ وہ کہتے ہیں کہ معتزلہ نے اس غلط
کے ساتھ خدا کے اوصاف پر بحث کی کہ قرآن نے خود لوگوں کو خدا کے وجود پر غور و فکر اور مناظرہ کرنے کی
کی ہے اس لئے دوسرے فلسفیانہ اور ذہنی امور پر بھی بحث و مباحثہ کیا جا سکتا ہے ۔ یونانی عیسائی او
فلسفیوں کے خیال میں عقل جس قوت ادراک سے معمور تھی طہٰ حسین کہتے ہیں کہ عقل ان خصوصیات سے

ہے۔حقیقت میں انسانی عقل انسان کو عطا کی ہوئی بہت سی صلاحیتوں میں سے ایک صلاحیت ہے۔ دوسری صلاحیتوں کی طرح اس کی قوت بھی محدود ہے پس جہاں یہ کئی چیزوں کو سمجھنے کی قوت رکھتی ہے وہاں بہت سی باتیں نقل سے بالاتر ہیں۔طہٰ حسین ان لوگوں پر بھی تنقید کرتے ہیں جو جدید سائنس اور قرآن کو ملانے کی کوشش کرتے رہتے ہیں، کیونکہ ان کے خیال میں مذہب کو خواہ جدید علوم سے ملایا جائے یا نہیں اس سے کوئی خاص فرق نہیں پڑتا۔دین یا مذہب خدا کی طرف سے دیا گیا علم ہے جس کی کوئی حدود نہیں ہیں جب کہ جدید علوم قدیم علوم کی طرح انسانی عقل کی حدبندیوں کی وجہ سے محدود ہیں۔

طہٰ حسین وحی میں اندھا اعتقاد رکھنے پر زور دیتے ہیں لیکن یہ تصور کرنا مشکل ہے کہ انسان کو کس طرح ان معاملات میں بھی جو دائرۂ مذہب میں آتے ہیں عقل و فہم کے استعمال سے روکا جاسکتا ہے۔عقل کے استعمال کیلئے صرف یہ شرط رکھی جاسکتی ہے کہ وہ ٹھوس حقائق سے تعلق نہ توڑے۔معتزلہ اس لئے قصوروار نہیں تھے کہ انہوں نے دینی مسائل میں عقل کا استعمال کیا۔اُن کی کمزوری یہ تھی کہ وہ صرف غور و فکر کرتے جس طرح ان سے پہلے یونانیوں نے کی تھی ان کی فلسفیانہ فکر کی بنیاد ٹھوس اور ناقابلِ انکار حقائقِ زندگی پر نہیں رکھی گئی تھی۔اقبالؔ معتزلہ پر اس سے بھی زیادہ گہری تنقید کرتے ہیں وہ کہتے ہیں "معتزلہ نے مذہب کو محض نظریات کا ایک نظام گردانا اور اس کی ایک اہم حقیقت کے طور پر نظرانداز کردیا وہ یہ سمجھنے میں ناکام رہے کہ میدانِ علم میں۔سائنسی یا مذہبی خیالات کی ٹھوس تجربات سے خود مختاری یا آزادی ناممکن ہے" بعد کی نسلوں پر معتزلہ کے کوئی خاص تاثر نہ چھوڑنے کی ایک اور وجہ بھی ہے۔اسلام بنیادی طور پر معاشرے اور تعمیرِ معاشرہ میں دلچسپی رکھتا ہے۔دینیات میں دلچسپی ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔معتزلہ نے کبھی انسانی معاشرے کے مسائل کے متعلق غور و فکر نہیں کیا جس کی وجہ سے ان کی دینیات زمانہ وسطیٰ کے اسلامی دور میں سماجی قانون سازی پر اثرانداز نہیں ہوئی۔انہیں اپنے دینیاتی خیالات میں سماجی قانون سازی کو بھی شامل کرنا چاہیئے تھا۔انسانی زندگی میں عقل کی اہمیت سے اقبالؔ پوری طرح باخبر ہیں وہ کہتے ہیں کہ انسانیت کے دورِ نابالغی میں جذباتی یا روحانی قوت سے الہامی شعور پیدا ہوتا ہے۔یہ فرد کے خیالات اور انتخاب کو تیار شدہ فیصلوں، پسند اور طریقہ ہائے عمل کے ذریعے مختصر کرنے کا ایک طریقہ ہے۔لیکن عقل اور تنقیدی صلاحیت پیدا ہونے کے بعد زندگی خود اپنے مفاد کی خاطر شعور کے غیر استدلالی پہلوؤں کی ترقی و پیداوار کو روک دیتی ہے جس کے ذریعے انسانی ارتقاء کی ابتدائی منزل میں روحانی و جذباتی قوت پیدا ہوئی۔جذبات اور طبعی تحریک انسانی زندگی پر حکمران ہیں۔استقراری عقل جو انسان کو اپنے حالات کا حکمران بناتی ہے ایک کارنامہ ہے اس لئے اس کو برقرار رکھنا چاہیئے۔اقبالؔ مزید

کہتے ہیں کہ اسلام کے وجود پذیر ہونے سے استقراری عقل وفہم پیدا ہوئی۔ قرآن میں عقل و تجربہ سے مسلسل اپیل کی گئی ہے اور فطرت و تاریخ کو انسانی علم کا ماخذ قرار دیا گیا ہے۔ یہ ایک ہی خیال کے مختلف پہلو ہیں۔

بدقسمتی سے اقبالؔ بھی صوفیوں کی غیر عقلیت سے متاثر ہوئے اس لئے اپنی شاعری میں وہ بعض اوقات عقل کو غیر اہم گردانتے ہیں اور انسان کی قوتِ عقل و فہم میں مکمل عدم اعتماد کا اظہار کرتے ہیں۔ مثلاً وہ کہتے ہیں:-

انجام خرد ہے بے حضوری ہے فلسفہ زندگی سے دوری
افکار کے نغمہ ہائے بے صوت ہیں ذوق عمل کے واسطے موت

اقبالؔ عقل اور عشق کا مقابلہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ عقیدہ اور ایمان جو عمل کے لئے لازمی محرک ہیں صرف عشق سے پیدا ہوتے ہیں۔

اقبالؔ کا فلسفۂ عشق اور عقل کی اہمیت کو گھٹانا ان کے نظریہ مردِ مومن سے بہت گہرا تعلق رکھتا ہے اقبالؔ ایسے مضبوط اور طاقتور رہنما چاہتے ہیں جو معاشرے کو انقلابی طور پر بدل دیں۔ الغرض دوسرے مصلحین کی طرح انہوں نے بھی اپنے ذہنی تصور کے خطوط پر مسلمان معاشرے کی تعمیرِ نو کی خواہش کی ہے لیکن پھر انہیں احساس ہوا کہ یہ تعمیرِ نو ایک یا ایک سے زیادہ مردِ مومن ہی کر سکتا ہے جس کے محرک اس کے عظیم ذہنی تصورات ہوں اور جس میں دنیوی خواہشات اور ذاتی مفاد کو ترک کرنے کی قوت ارادی ہو۔ اقبالؔ کے خیال میں اس قسم کی شخصیتوں کی تخلیق و تشکیل میں عقل کا کوئی کام نہیں یہی نہیں بلکہ جب ایک نچلے مرحلے پر کسی سوچے ہوئے طریقۂ عمل کے فائدے اور نقصان کا اندازہ لگانے میں عقل کا استعمال ہوتا ہے تو وہاں عقل انسان کے عمل اور قوتِ فیصلہ کے لئے ایک اہم رکاوٹ بن جاتی ہے۔ لیکن عقل کسی طریقۂ عمل کے انتخاب میں اس کے نتائج کو ہمیشہ انسانی ذہن میں لاتی ہے۔ اس سے ذہنی تصورات یا آئیڈیل میں جھجک، قوتِ فیصلہ کی کمی اور رد کرنے کا خیال پیدا ہوتا ہے۔ چنانچہ اقبالؔ عشق کی حمایت کرتے ہوئے عقل کی اہمیت کو کم کر دیتے ہیں۔

لیکن اس سلسلے میں اقبالؔ بہت سے اہم حقائق کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ سب سے پہلے تو صرف کم عقلی ہی انسان کو خالص مادی نفع و نقصان کے متعلق سوچنے میں مصروف رکھتی ہے لیکن ایک اعلیٰ مرحلے پر عقل ہمیشہ سوچے ہوئے عمل کے روحانی اور اخلاقی فوائد کو نمایاں کرے گی اور محرک ثابت ہوگی۔ دوسری بات یہ ہے کہ کوئی بھی فیصلہ خواہ مادی ہو یا روحانی اگر نفع و نقصان کے حساب پر مبنی نہ ہو تو وہ ایک اندھا فیصلہ ہوگا جو کسی عظیم انسان کے مشن کی تباہی اور ناکامی کا باعث ہوگا۔ تیسرا نکتہ یہ ہے کہ کسی کام کے لئے محض فیصلہ کر لینا کسی اہمیت کا حامل نہیں جب تک ہم اپنے مقصد کے حصول کے فیصلے میں صحیح ذرائع معلوم نہ کر لیں اور اس وقت صرف عقل ہی وا

ستے بتا سکتی ہے جن کی ہمیں اپنے مقصد کے کامیاب حصول میں ضرورت پڑے گی اور آخر میں یہ اہم حقیقت نہیں
ولنی چاہیئے کہ انسانیت کی تاریخ میں کوئی کم عقل پیغمبر یا مصلح پیدا نہیں ہوا۔ تمام پیغمبر بلاشبہ نمایاں فہم و
راک اور ایک جامع نظریہ کے مالک تھے ۔ ان تمام حقائق کی روشنی میں انسان یہ سمجھنے سے قاصر ہے کہ اسلام
کے معیاری تصورات کے مطابق معاشرے کی تعمیرِ نو میں عقل کی یہ ناقدری کس طرح مدد کر سکتی ہے ۔

اقبال خود اس پہلو کی کمزوری سے واقف ہیں اور مندرجہ ذیل اشعار میں عقل کا ایک بہتر نظریہ
ن کرتے ہیں :-

" مغربی فرد کے لئے عقل ایک سریلا نغمہ ہے اور مشرقی فرد کے لئے عشق کائنات کا راز ہے ۔ عقل عشق کی
رد سے صداقت حاصل کرتی ہے ، عقل کی مدد سے عشق کے کام کی بنیاد اور مضبوط ہو جاتی ہے جب عشق عقل
کے ساتھ شامل ہو جاتا ہے تو یہ ایک دوسری دنیا کا نمونہ تیار کرتے ہیں اور آگے بڑھ کر اس دنیا کا سنگ بنیاد
رکھتے ہیں عشق اور عقل آپس میں گھل مل جاتے ہیں ۔"

ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم عقل کی حمایت کرتے ہیں اور اقبال کا حوالہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ عقل کے متعلق اقبال
کا اندازِ گفتگو یہ تاثر دیتا ہے کہ عقل خامیوں سے بھرپور ہے اس میں کوئی بھی خوبی نہیں ہے لیکن حقیقت میں عقل
یک صلاحیت ہے جسے اپنی حد بندیوں کا علم ہے ۔ ڈاکٹر عبدالحکیم مزید کہتے ہیں کہ سقراط اور افلاطون کا عقلی
ستدلال حقیقت کے تصور سے بالکل خالی نہیں تھا جو زندگی کا ماخذ ہے لیکن جو ذہن اور فہم و ادراک سے بالاتر
ہے ۔ افلاطون نے اپنے فلسفہ میں EROS کا نظریہ قائم کیا موجودہ زمانے میں KENT نے خالص عقل پر اپنی CRITIQUE
لکھی ۔ اس تصنیف کے بعد بہت کم مغربی فلسفیوں نے یہ نظریہ قائم رکھا کہ ذہن جو ظاہری حقائق سے نبٹنے کی اہلیت
رکھتا ہے وہ زندگی کی مکمل گہرائیوں کو بھی ظاہر کرنے کے قابل ہے ۔

ڈاکٹر خلیفہ یہ امر بھی واضح کرتے ہیں کہ ممتاز مفکروں اور فلسفیوں نے آزادانہ ذہنی تحقیق کی جو جدوجہد
کی اس کا محرک حُبِ صداقت تھا ۔ اگر سائنس دانوں اور فلسفیوں میں یہ حبِ صداقت نہ ہوتی تو ان کے لئے ایک
غیر دلچسپ زندگی گزارنا ناممکن تھا ۔ چنانچہ عشق اور علم توام ہیں ان کا تعلق کچھ اس قسم کا ہے کہ ان کے لئے ایک
دوسرے کے بغیر کچھ کرنا ممکن نہیں ہے ۔

ڈاکٹر خلیفہ اس وضاحت کے لئے بھی فکر مند ہیں کہ انسان کے لئے اس کی جذباتی زندگی اتنی ہی اہم ہے جتنی
اس کی عقلی زندگی ۔ مذہب ہماری جذباتی اور عقلی زندگی دونوں کا خیال رکھتا ہے عقل کا یہ دعویٰ کہ وہ خود کفیل
ہے اور اسے کسی دوسری طاقت کی مدد کی ضرورت نہیں ایک مضبوط دعویٰ نہیں ہے ۔ وہ مزید لکھتے ہیں کہ مغرب
نے زندگی کی ٹھوس چیزوں پر بہت سوچا ۔ اور انسان کے محدود مادی ذہن میں جو کچھ آیا مغرب نے اسے فتح
کر لیا ۔ سیدھی فکر کے علاوہ ایک اور قیمتی صلاحیت بھی ہے جو " ذکر " کہلاتی ہے ۔ ذکر زندگی کی باطنی دانش

یا الہام ہے جو آدمی کو اس کے ماخذ زندگی سے بہت قریب کر دیتی ہے ۔ فکر زیادہ تر آدمی کی ظاہری زندگی سے دلچسپی رکھتی ہے لیکن ذکر دل کی زندگی ہے ۔ قرآن کی خصوصیت یہ ہے کہ وہ ذکر اور فکر دونوں پر زور دیتا ہے ۔

دور حاضر کا ایک مفکر اور "ISLAM AT THE CROSS ROADS" کا مصنف محمد اسد عقل اور عقل پرستی میں گہرا فرق قائم کرتا ہے وہ کہتا ہے کہ مذہبی امور میں عقل کے کردار کی نوعیت قابو کرنے والی ہے ۔ ہاں اور نہ کہنے کا اوزار لیکن عقل پرستی کا معاملہ یہ نہیں ہے وہ قابو کرنے اور درج کرنے پر قناعت نہیں کرتی اور نہ ہی خالص عقل کی طرح یہ غیر جانبدار نہیں ہے بلکہ اس میں شخصی میلانات کا بہت زیادہ دخل ہوتا ہے ۔ عقل اپنی حدود کو جانتی ہے جب کہ عقل پرستی دنیا کو گھیرنے کا دعویٰ کرنے میں بعید از عقل ہے ۔ محمد اسد پیغمبر اسلام کی کورانہ پیروی پر زور دیتا ہے لیکن اس وضاحت کے ساتھ کہ "کورانہ پیروی کا مطلب قوتِ عقل کو خارج کرنا نہیں ہے اس کے برعکس ہمیں ان قوتوں سے پورا فائدہ اٹھانا چاہیئے لیکن کسی بھی صورت میں خواہ ہم اس کے مقصدِ آخر کو سمجھیں یا نہیں ہمیں اس کے احکامات کو ماننا ہے ۔ میں اس کو ایک سپاہی کی مثال سے واضح کروں گا جس کو اس کے جنرل نے ایک خاص مقام پر قبضہ کرنے کا حکم دیا ہو ۔"

یہاں بھی عقل و فہم کے خلاف نمایاں رجحان پایا جاتا ہے لیکن بنیادی نکتہ اقبال کے نظریہ سے مختلف ہے اقبال جذباتی زندگی کو نمایاں حیثیت دیتے ہیں جس میں عقل کوئی کردار ادا نہیں کر سکتی ۔ محمد اسد کے خیال میں پیغمبر ایک جنرل کی طرح ہے جو احکامات بغیر وضاحت کے جاری کرتا ہے ۔ یہ مثال بے ربط ہے ۔ تمام قرآن اس قسم کے واقعات سے بھرا ہوا ہے جہاں دیئے گئے احکامات کی وجوہ بیان کی گئی ہیں ۔ بہت سے مسلمان مفکروں کی یہ دلیل ہے کہ پیغمبر کی محض اس لئے فرمانبرداری کی گئی کیونکہ پیروکاروں کو ان کی صداقت اور اخلاق کی مضبوطی پر واضح اعتماد تھا ۔ لیکن اکثر یہ بات بھلا دی جاتی ہے کہ لوگوں کو ان کی عقل و استدلال پر بھی اعتماد تھا ۔

تتمہ (CONCLUSION)

ہم دیکھ چکے ہیں کہ تمام جدید مسلم مصلحین اسلامی معاشرے میں انقلابی اصلاحات کی ضرورت سے بخوبی واقف ہیں ۔ وہ عقائد کی سادگی اور خالص اسلام کی طرف پلٹنا چاہتے ہیں ۔ اس مقصد کے لئے وہ کائنات کا ایسا نظریہ پیش کرتے ہیں جس میں آدمی اندھی قسمت کا قیدی ہونے کے بجائے اپنی قسمت پر قابو پانے کا ایک کارآمد ایجنٹ ہے ۔ وہ دنیا کو علت و معلول کا ایک نظام قرار دیتے ہیں جس میں آدمی صحیح ذرائع سے اپنی خواہش کے مطابق نتائج اور تبدیلیاں لا سکتا ہے اس سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ خدائے تعالیٰ اس دنیا میں بے جا دخل اندازی نہیں کرتا اور نہ ہی کوئی عجیب و غریب واقعات ظہور پذیر ہوتے ہیں ۔ چنانچہ معجزات کو یا تو رد کر دیا گیا ہے یا اصولِ عقل کے مطابق واضح کیا گیا ہے ۔ بہرحال وہ خدا کی قدرتِ کلی کو بھی قائم رکھنا چاہتے ہیں اس لئے یا تو وہ کہتے ہیں

الق کائنات اپنی تخلیق کا پابند نہیں ۔ یہ یقین رکھتے ہیں کہ وہ خاص موقعوں کے لئے خاص قوانین بنا سکتا ہے
لمان مصلحین معاشرے کی تعمیرِ نو میں بھی دلچسپی رکھتے ہیں پس وہ سماجی نظام کو فرد سے جو اسے بناتا ہے نمایاں طور
لگ رکھتے ہیں معاشرے میں دلچسپی انہیں صوفی اخلاقیات اور دینیات کو رد کرنے پر متوجہ کرتی ہے ۔ صوفی اخلاقیات
اشرے کی برائیوں سے لاپروائی اور غیر مستعدی سکھاتی ہے صوفی صرف فرد کی اصلاح چاہتے ہیں وہ تعمیر معاشرہ یا
رف معاشرے کو نظرانداز کر دیتے ہیں وہ فرد کی زندگی پر سماجی نظام کی ساخت اور اس کے اثرات کے متعلق بالکل
یں سوچتے ۔

تقلید کے خلاف ردِّ عمل ایک اور مسئلہ ہے ۔ خالص اسلام اسی وقت بحال کیا جا سکتا ہے جب ازمنہ وسطیٰ
ے اعتقادات کی زنجیریں توڑ دی جائیں ۔ پس مسلم مصلحین اس بات پر زور دیتے ہیں کہ اسلام عقلی و استدلالی
قائد اور اخلاقیات کا ایک نظام ہے جو اپنے پیروکاروں کو غور و فکر کرنے اور استدلالی عمل کی ترغیب دیتا ہے
تلید کی مخالفت کے نتیجے میں مذہبی امور میں عقل کے کردار پر زور دیا گیا لیکن ایک مسلسل اندیشہ بھی پیدا ہو گیا کہ اگر عقل
صحیح استعمال نہ کیا گیا تو یہ ایمان کو خطرے میں ڈال دے گا ۔ نتیجتاً عقل و استدلال پر زور دینے کے ساتھ ساتھ کچھ تجدّد پسندوں
ـ اس کے خلاف رجحان کا اظہار کیا ۔ وہ یا تو عقل کی اہمیت کو کم کر دیتے ہیں یا اس کے دائرے کو محدود کر دیتے ہیں ۔ یہ رجحان غیر
سلامی ہے ۔ اسلام وحی اور عقل کے درمیان کوئی مخالفت پیدا نہیں کرتا ۔ پیغمبر وحی کو اس دنیا میں پہنچانے کے منفعلانہ
ذرائع نہیں تھے وہ ربانی عقل کے فاعلانہ مظہر تھے ۔ خدا نے صرف اعلیٰ ترین ذہن و استدلال کے حامل انسانوں کو پیغمبری
ے لئے منتخب کیا جس سے ظاہر ہوتا ہے کہ وحی اور پیغمبری عقل و فراست میں کوئی عضوی تعلق ہے اگرچہ ہم اس تعلق
ی نوعیت کو صاف طور پر بیان نہیں کر سکتے ۔ پھر اگر اسلام ذاتی عقائد اور اخلاقیات کے چند اصولوں کا ایک نظام ہوتا
جو آپس کے تعلقات پر اثر ڈالتا تو ہم آسانی سے عقل کو برطرف کر دیتے لیکن چونکہ اسلام زندگی کا ایک مکمل لائحہ عمل ہے
اس لئے یہ عقلی صلاحیت کو مشکل سے ہی دبا سکتا ہے پھر اسلامی اصول حقیقی زندگی میں جو زمانہ کے ساتھ ساتھ بدلتی
رہتی ہے استعمال کرنے پڑتے ہیں ۔ غرض پیغمبر کو ایک فوجی جنرل کی حیثیت میں بیان کرنا بے معنی ہے کیونکہ پیغمبر کے احکام
ایک خاص موقع یا حالت کے لئے مقرر نہیں ہوتے بلکہ وہ تمام وقتوں اور تمام مواقع پر رہنمائی کرتا ہے ۔ پس
عقل یہ فیصلہ کرے کہ ایک خاص وقت میں ایک خاص حالت کس بات کا مطالبہ کرتی ہے اور صرف عقل ہی اس
بات کا فیصلہ کر سکتی ہے کہ ایک خاص موقع پر پیغمبر کے معیاری ذہنی تصورات کو کس طرح پُراثر عملی شکل دی
جا سکتی ہے ۔

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقات اسلامی

محمد طفیل

○ مخطوطہ نمبر ۴۳ داخلہ نمبر ۳۷۸۹

- نام : تحریر الطرق والروایات ۔ فن تجوید
- تقطیع : $\frac{6 \times 8\frac{1}{2}}{4 \times 6\frac{1}{2}}$ سطر فی صفحہ ۲۹ حجم ۳۷ اوراق
- مصنف : شیخ علی المنصوری سن تالیف معلوم نہیں
- کاتب : محمد بن عبداللطیف الحنبلی سن کتابت ۲۹ صفر المظفر ۱۱۴۵ھ
- روشنائی : صمغ دودی خط نسخ خوشخط ۔
- کاغذ : قطنی دستی مسحوق مصری زبان عربی نثر

اس کتاب کا آغاز اس طرح ہوتا ہے :۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم :۔ وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ اجمعین ۔ وبعد فیقول العبد الفقیر الی اللہ تعالیٰ علی المنصوری غفر اللہ تعالیٰ لہٗ ولوالدیہ ولجمیع المسلمین ۔

کتاب کے آخری کلمات یہ ہیں :

وسدعو وسرمع ایدینا الی السماء انہٗ مجیبٌ والحمد للہ رب العلمین ۔ تمت الرسالۃ المبارکۃ فی اواخر شہر صفر الخیر سنۃ خمس واربعین ومایۃ والف من الھجرۃ النبویۃ علی صاحبھا الف صلاۃ ۔ واتم تحیۃ علی ید العبد الضعیف محمد بن عبداللطیف الحنبلی غفر اللہ تعالیٰ ولوالدیہ ولمتاملہ وللمسلمین ۔ آمین ۔

اس [illegible] الفاظ [illegible]

الیٰ هٰهُنا قوبلت فقط علیٰ نسخة تا بلها الوزیر علیٰ نسخة الاصل ۔

امام القراء شیخ ابومحمد قاسم بن فیرة الشاطبی المتوفی ۵۹۰ھ نے مشہور و متداول قصیدہ حرز مانی ووجہ التہانی" کی بنیادوں پر طرق و روایات اور قراءت کو شعر میں مدون کیا۔ اور شاطبی یہی قصیدہ "القصیدۃ الشاطبیة" کے نام سے بھی مشہور ہوا۔ رسالہ مذکور میں جو وجوہِ قراءت نظم میں ن کئے گئے ہیں۔ ان کے طرق و روایات اس کتاب میں درج ہیں۔ اور ہر اختلاف کو اصل قاری کی رف منسوب کر کے بیان کیا گیا ہے۔

زیرِ نظر رسالہ جو درحقیقت" القصیدۃ الشاطبیة" کی منثور شرح ہے۔ علماء تجوید میں" تحریر طرق" یا " طرق المنصوری" کے نام سے متعارف و متداول ہے۔

اس رسالہ کے مصنف کا پورا نام علی بن سلیمان بن عبداللہ المنصوری ہے۔ آپ آستانہ (قسطنطنیہ) ں شیخ القراء تھے۔ اور آپ کی وفات ۱۱۳۴ھ بمطابق ۱۷۲۲ء میں اسکدار میں ہوئی۔ خیرالدین زرکلی نے ان کی مندرجہ ذیل کتب کا ذکر کیا ہے۔

۱۔ شرح فی صفة سید المرسلین والعشرة المبشرین۔

۲۔ تحریر الطریق والروایات۔ اسی کتاب کا خطی نسخہ اس وقت زیرِ نظر ہے۔

۳۔ ردّ الالحاد فی نطق الضاد۔

۴۔ الفیہ فی النحو۔

اسماعیل پاشا البغدادی نے اپنی کتاب" ایضاح المکنون" ج ا ص ۲۳۲ پر زیرِ نظر رسالہ "تحریر الطرق" کا پورا نام یوں لکھا ہے: "تحریر الطرق والروایات فی ما تیسر من الآیات فی وجوہ القراءات"

زیرِ نظر نسخہ نہایت خوش خط اور عمدہ لکھا ہوا ہے۔ اور مکمل حالت میں موجود ہے، جیسا کہ پہلے ذکر ہوا۔ اصل نسخہ سے مقابلہ بھی حاشیہ پر درج ہے۔ اور حاشیہ پر جا بجا تصحیحات و تنقیحات درج ہیں۔ اس کتاب کے طبع ہونے کی تاحال کہیں سے اطلاع نہیں ملی۔ البتہ نسخہ اس حالت میں ہے کہ اسے صاف کر کے شائع کیا جا سکتا ہے۔

○ مخطوطہ نمبر ۴۴ داخلہ نمبر ۳۷۹۰

• ۔ نام کتاب: کتاب التمہید فی علم التجوید ۔ فنِ تجوید

• ۔ تقطیع: ۷ × ۹ / ۵ × ۶½ سطر فی صفحہ ۲۷ حجم ۳۵ ورق

• ۔ مصنف: شیخ القراء ابوالخیر شمس الدین محمد بن محمد الجزری المتوفی ۸۳۳ھ ۔ سن تالیف ۷۶۹ھ

• ۔ کاتب: مذکور نہیں سن کتابت ۱۳۱۴ھ

• ۔ روشنائی: صمغ دودی عنوان سرخ رنگ ۔ خط نسخ خوشخط

• ۔ کاغذ: دستی مصری مسحوق زبان عربی نثر

اس کتاب کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے ۔:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ قال الشیخ الامام العلامۃ المقری المحقق ابوالخیر شمس الدین محمد بن شمس الدین محمد بن محمد بن علی الجزری الشافعی تغمدہ اللہ رحمتہ ......

کتاب کے آخر میں یہ عبارت ہے ۔:

قال المصنف فرغت من تحریرہٖ آخر ثلث ساعۃٍ مضت بعد الزوال من استوائہ من یوم السبت خامس ذی الحجۃ الحرام من سنۃ تسع وستین وسبعمائۃ بالمدرسۃ الظاہریۃ من بین القصرین بالقاہرۃ المحروسۃ لا زالت معمورۃ وسائر بلاد المسلمین و اجزت لجمیع المسلمین روایتہٗ عنی راجیًا ثواب اللہ تعالٰی ورحمتہ والحمد للہِ رب العٰلمین ۔ فی یوم الخمیس المبارک الموافق غرۃ شہر جمادی الاولیٰ سنۃ ۱۳۱٤ من ہجرۃ منزلۃ العز والشرف صلی اللہ علیہ وسلم ۔

نویں صدی ہجری کے مجوّد اور عالم قراءت امام الجزری کو علماء تجوید میں جو شہرت اور مرتبہ حاصل ہے وہ محتاجِ بیان نہیں ——— علم التجوید کی تاریخ آپ کے ذکر کے بغیر مکمل نہیں ہو سکتی ۔

آپ ۷۵۱ھ بمطابق ۱۳۵۰ء میں دمشق میں پیدا ہوئے اور وہیں پرورش پائی ۔ جب آپ نے علمی زندگی میں قدم رکھا تو دمشق میں "دارالقرآن" کے نام سے ایک مدرسہ قائم کیا ۔ آپ نے اپنی زندگی میں کئی بار مصر کا سفر کیا ۔ اور بلاد روم بھی گئے ۔ آپ نے تیمور لنگ

(باقی صفحہ ۴ پر ملاحظہ فرمائیں)

انتقاد کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے

انتقاد

شرح قصیدۂ بردہ

از علی محسن صدیقی

صفحات ۱۷۶ ، سائز ۳۰ × ۲۰ / ۱۶

کاغذ، کتابت عمدہ ، قیمت مجلد ۳۰٫۷۵ روپے۔

ناشر مکتبۂ اسحاقیہ ، جونا مارکیٹ ، پھول چوک ، کراچی ۔۲ ۔

دین اسلام اصولوں پر مبنی دین ہے ، اس میں محبت و عداوت لوجہ اللہ ہوتی ہے ۔ ہر چیز کو اسی مقام پر رکھا جاتا ہے جو اس کے لئے اللہ تعالیٰ نے مقرر فرمایا ہے ۔ اس دین میں شخصیت پرستی کے لئے کوئی جگہ نہیں لیکن اس کا یہ مطلب بھی نہیں کہ کسی شخصیت کی فی سبیل اللہ کی جانے والی قربانیوں اور کوششوں کی قدر نہ کی جائے ، مطلب یہ ہے کہ جس قدر زیادہ جو اللہ سے محبت رکھے اسی نسبت سے اس سے محبت کی جائے اور ہر دم یہ نکتہ ملحوظ رہے کہ ہماری یہ محبت اللہ کی محبت کی وجہ سے تھی اور کبھی ایسی صورت پیدا نہ کی جائے کہ اللہ کی محبت کو کسی شخصیت کی محبت میں گم کر دیا جائے۔

انبیاء علیہم السلام اور اولیاء کرام درحقیقت اسی لئے محبوب ہوتے ہیں کہ وہ اللہ سے براہ راست تعلق پیدا کرانے کا ذریعہ ہوتے ہیں اور خالق و مخلوق کے درمیان حائل ہونے والے تمام حجابات ختم کر دیتے ہیں۔ ہمیں یہ تمہید اس لئے کرنا پڑی کہ قرآن مجید اور تاریخ ہمیں انسانوں کی اس بنیادی نفسیاتی کمزوری سے بار بار خبردار کرتے ہیں کہ وہ اپنے انبیاء و اولیاء ، ائمہ و علماء ، محسنوں اور رہنماؤں کے اس درجہ عقیدت مند ہو جاتے ہیں کہ انکی یہ عقیدت مندی بتدریج انھیں شرک کی طرف لے جاتی اور طاغوت بن کر اللہ کی راہ سے روکنے کا سبب بن جاتی ہے ۔

اللہ سے بندوں کا تعلق استوار کرنے میں انبیاء کرام کو تمام انسانوں پر فضیلت حاصل ہے ، پھر

بعض الفاظ اور ان کا ترجمہ قابلِ غور ہے :

صفحہ ۷۴ محتشم کا ترجمہ "معظم قابلِ احترام" کے بجائے "تکلف کرنے والا اور جھجکنے والا" ہونا چاہیئے، یعنی بڑھاپا وہ مہمان ہے جو بلا تکلف میرے سر پہ براجمان ہو گیا۔

صفحہ ۸۰ پر حِشْمَةِ کے معنے "حمیت وغیرت" کئے گئے ہیں اگر "پرہیز" کئے جاتے تو معنی درست ہو جاتے۔

صفحہ ۸۳ ظَلَمْتُ کے معنے "ترک" غیر ضروری ہیں، اصل معنی ناانصافی کرنا، پورا حق ادا نہ کرنا ہیں اور دہی برمحل ہوں گے، شاعر کہہ رہا ہے کہ میں نے رسولؐ کی سنت کے ساتھ انصاف نہیں کیا وہ راتیں اللہ کی عبادت میں صرف کرتے تھے، وہ بھوک میں پیٹ پر پتھر باندھتے تھے اور ان کی سنت یہ تھی کہ وہ مال کی ضرورت ہونے کے باوجود مال کی محبت میں مبتلا نہ تھے، لیکن آپؐ کی ان سنتوں کے ساتھ ہم ظلم کرتے ہیں۔

صفحہ ۸۴۔ فَارَاهَا اَيَّمَا شَمَمٍ کا ترجمہ "آپؐ نے اسے بہت بڑی بلندی دکھائی (اس سے بہت زیادہ اعراض کیا) یا ان سے منہ پھیر لیا" واضح نہیں۔

دراصل شمم کا تصور وہی ہے جو اُردو میں "بڑی ناک ہونا" یا "ناک چڑھانے" کا ہے یعنی کسی چیز کو حقیر سمجھنا اور اسے خطرہ میں نہ لانا مطلب یہ ہے کہ جب پہاڑوں نے پیش کش کی کہ وہ سونا بن جائیں تو آپ نے اسے شدت سے ناپسند کیا اور اسے بنظرِ تحقیر دیکھا۔

صفحہ ۸۶ " نبی بلا ہمزہ کا مادہ ہے نبوۃ" حالانکہ "ۃ" مادہ میں نہیں ہوتی مادہ صرف "نبو" ہے۔

صفحہ ۹۰ محاسن کا واحد "محسن" بتایا گیا ہے حالانکہ غیر قیاسی طور پر اس کا واحد "حُسْن" ہے۔

صفحہ ۹۸۔ حَشَم کے معنی "دبدبہ ورعب" کئے گئے ہیں، حالانکہ یہ جمع ہے اور آدمی کے حمایتیوں اور خادموں کے لئے بولا جاتا ہے۔

صفحہ ۹۹۔ " ابان مولدہ عن طیب عنصرہ" میں مولد بمعنی "زمانہ ولادت" کے بجائے ظرف مکان لینا مناسب رہے گا، اور مکان میں بھی بجائے مکہ کے وہ خاندان جس میں آپؐ پیدا ہوئے تھے زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتا ہے ورنہ پھر مولد بمعنی مصدر ہی بہتر ہوگا، اسی طرح اگلے مصرع میں بھی مبتدا اور مختتم بھی مصدر کے معنے میں لئے جا سکتے ہیں۔

چنانچہ آپ دیکھیں گے کہ اس میں رسول اللہؐ کی محبت، آپؐ کے بلند رتبہ کا تذکرہ، آپؐ کی عملی زندگی اور جہاد کی عظمت اور آپؐ کے معجزات میں قرآن مجید کی فوقیت کا واضح بیان ہے۔

ملاحظہ فرمائیے:

"رسول اللہؐ کو جو معجزہ ملا وہ تمام انبیاء کے معجزوں پر فوقیت رکھتا ہے، اس لئے کہ سابقہ انبیاء کے معجزے عارضی اور وقتی تھے اور آپؐ کا معجزہ یعنی کتاب اللہ رہتی دنیا تک دائم رہے گا۔ اس کتاب اللہ سے معانی اس طرح امنڈتے اور ابھرتے رہتے ہیں جس طرح سمندر سے موجیں اٹھتی رہتی ہیں۔

اس کتاب اللہ کے عجائب و کمالات کی نہ کوئی گنتی ہے اور نہ کوئی حد، یہی ایک ایسی کتاب ہے جسے خواہ کتنی بار پڑھا جائے طبیعت کو سیری نہیں ہوتی۔

کتاب اللہ ایک حوض ہے جس میں غوطہ لگانے سے باغیوں اور گناہگاروں کی سیاہی دھل کر سفیدی میں بدل جاتی ہے۔

یہی وہ کتاب ہے جس کے بغیر انسانوں میں عدل و انصاف قائم نہیں رہ سکتا"

لیکن اس بوالعجبی کا کیا علاج ہے کہ قرآن میں غوطہ زنی کرنے یا سوئے قطار روانہ ہونے کے بجائے یہ اُمت قصیدہ بردہ کے اشعار کا ورد کرنے میں لگ جائے اور اللہ تک براہِ راست پہنچنے کے بجائے شخصیتوں کو منتہا بنائے!! اپنی حالت کو سدھارنے کے لئے قرآن مجید کے احکام پر عمل کرنے کے بجائے قصیدہ بردہ کے اشعار دھو دھو کر پینے لگے۔

قرآن مجید تو فرشتوں سے یہ کہلواتا ہے: سبحانک لا علم لنا الا ما علمتنا (تیری ذات پاک ہے، ہمیں تو صرف اتنا ہی علم ہے جتنا تو نے ہمیں سکھایا) لیکن قصیدہ بردہ کے اوّل و دوم شعر کی خصوصیت یہ ہے کہ اگر "انھیں کاپی پر لکھ کر بارش کے پانی سے دھو کر پی لیا جائے تو جسے عربی زبان نہ آتی ہو وہ کم سے کم مدت میں عربی زبان سیکھ جائے گا" دیکھئے صفحہ ۲۶، یا للعجب،

اب بھلا اس شاعر کی کون سُنے گا جو کہتا ہے: ؎

اگر ہوتا زمانہ میں حصولِ علم بے محنت
تو اک جاہل جہاں کی سب کتابیں دھو کے پی جاتا

شارحِ قصیدہ بردہ جناب علی محسن صدیقی صاحب نے خاص توجہ اور محنت سے قصیدہ کی رح وتفسیر کی ہے اور مقدمہ میں قصیدہ سے متعلق بیش بہا معلومات یکجا کر دی ہیں۔ شاعر کے لات اور اس کی فنی مہارت پر بھی اختصار کے ساتھ روشنی ڈالی ہے۔

اب ہم مختصراً ان غلطیوں کی طرف توجہ مبذول کرانا چاہتے ہیں جن میں سے زیادہ تر کتابت کی طیاں کہی جا سکتی ہیں۔

صفحہ ۳ پر "بحرِ ذخار" ذال سے ہے جبکہ صحیح "ز" سے "زخّار" ہے۔ یہی غلطی صفحہ ۷ و ۹ پر ہرائی گئی ہے۔ ذخیرہ سے اس مفہوم میں بحرِ ذخار عربی میں مستعمل نہیں۔

صفحہ ۱۳ پر فما لعینكَ ہے، صحیح فما لعینیكَ "تثنیہ ہونا چاہیئے کہ آگے اکففا اورھتا بھی تثنیہ ہیں۔ یہ غلطی تین جگہ سے زیادہ دہرائی گئی ہے، دیکھئے صفحہ ۱۴ و ۶۶

صفحہ ۱۲ پر کتم کی جگہ دو جگہ ث سے کثم لکھا گیا ہے۔

صفحہ ۱۵ "لم یریا" کے بجائے "لم یرما" ہونا چاہیئے۔

صفحہ ۱۴ پر بھی یہی غلطی ہے۔

صفحہ	غلط	صحیح	صفحہ	غلط	صحیح
۴ و ۴۴ و ۶	الظّلَاء	الظّلْمَاء	۴۲	السلام	السلام
۴۳	لاَاعدَثٌ	لاَأعدَثُ	۴۳	التّجَم	التّجُم
۴۳	الرِّضاع	الرَّضاع	۴۷	مغیرةٌ ذٰلکَ الطرفُ	صغیرةٌ ذٰلکَ الطرفَ
۴۹	اَلیوان	اِلیوان	۴۹	ظم	ظمی
۴۹	عَمّوا	عَمُوا	۴۹	لم یَشبَع	لم یُشبَع
۴۹	لم تَشمَ	لم تُشَم	۵۰	سَرام	سُرامی
۵۱	حَوَارًا	حِوَارًا	۵۲	صیبا	سیبا
۵۲	شرُفِ القرآن	شَرُفِ القرآن	۵۳	غیرُ منتظم	غیرَ منتظم

ہمارے پاس جگہ نہیں اس لئے ہم صرف بطور نمونہ ابتدائی صفحات سے چند غلطیاں لے رہے ہیں۔ اس قسم کی کتابت کی غلطیاں اس کتاب میں بکثرت ہیں اگر ذرہ توجہ دی جاتی تو یہ غلطیاں نہ رہتیں۔

ان سب پر حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کو امتیازی مقام حاصل ہے کہ آپ کے بعد کوئی نبی نہیں، آپ پر تکمیلِ دینِ اسلام ہوئی، آپ پر نازل ہونے والی کتاب، اللہ کی آخری کتاب قرار پائی۔ اور اس نے شرک کے ہر دروازہ کو بند کر کے انسانوں کو اللہ سے براہِ راست ہمکلام کر دیا، خاتم النبیینؐ کے اس مقام کو نہ پہچاننا انتہائی ضلالت ہے، اور احکامِ دین کو نافذ کرنے کا اسوۂ حسنہ پیش کرنے والی ذاتِ گرامی کی عظمت کا انکار ناشکری و کفر ہے۔

آپؐ کی اس رسالت و ہدایت کا اعتراف کرنے کے لئے ہر مسلم کلمہ طیبہ میں" محمد رسول اللہ" کا بدل و جان اقرار کرتا، اور آپؐ کی محبت کو دین و ایمان کا جزء قرار دیتا ہے۔ یوں تو ہر شخص اپنے محبوب کی تعریف اور اس کے لفظی و معنوی محاسن کو اپنے الفاظ میں بیان کرتا ہے۔ لیکن اس میدان میں شعراء کو بڑا مقام حاصل ہے۔ انھیں قدرت کی طرف سے مشاھدہ کی رسائی، قوتِ گویائی اور احساسات کا شعور بہت زیادہ عطا ہُوا ہے۔ لہٰذا وہ اپنی بساط کے مطابق اپنی صلاحیتوں کا شکر ادا کرنے کے لئے اپنے محبوب کی شان میں قصائد کہہ کر انھیں ہدیہ عقیدت پیش کرتے ہیں۔

زیرِ نظر کتاب ساتویں صدی کے مشہور مصری عربی شاعر محمد بن سعید بوصیری کے اس مدحیہ قصیدہ کی شرح ہے جو انھوں نے ذاتِ رسالتمآبؐ کی شان میں کہا تھا۔ اس سلسلہ میں یہ بھی مشہور ہے کہ شاعر پر فالج کا حملہ ہو گیا تھا اور اس قصیدہ کی وجہ سے اسے افاقہ ہو گیا اور خواب میں رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم نے اسے اپنی کملی (بردۃ) عطا فرمائی، اور اسی کملی کی وجہ سے اس قصیدہ کو قصیدہ بردہ کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ تو خواب کا واقعہ ہے اور علامہ ابن حجرؒ نے اس پورے واقعہ کی تردید کی ہے یعنی یہ کہ نہ شاعر فالج میں مبتلا ہُوا تھا نہ اسے کملی عطا ہوئی۔ البتہ اس سے مشابہ ایک مستند واقعہ کعب بن زہیر کا ہے کہ جب وہ معافی مانگنے کے لئے رسول اللہ صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئے اور انھوں نے اپنا وہ مشہور قصیدہ رسول اللہؐ کی خدمتِ اقدس میں صحابہ کرامؓ کی موجودگی میں، مسجد الرسولؐ میں سنایا تھا جس کا مطلع ہے ؎

بانت سعاد فقلبی الیوم متبول

متیم اثرھا لم یفد مکبول

اس قصیدہ کو سننے کے بعد آپؐ نے انھیں داد دیتے ہوئے اپنی کملی عطا فرمائی جبا۔

امیر معاویہؓ نے ان سے تیس یا بیس ہزار درہم میں خرید لیا تھا۔ وہ خود نیز ان کے بعد بعض خلفاء تبرکاً
ید کے موقع پر اُسے پہنا کرتے تھے، بعض روایات میں یہ بھی اضافہ ہے کہ آپؐ نے کعب بن زھیر کو کملی
ساتھ سو اونٹ بھی دئے تھے۔

بوصیری کا یہ قصیدہ اگرچہ عربی ادب میں بلند مقام نہیں رکھتا لیکن جس سوز و گداز اور عشق و محبت
کے جذبے سے سرشار ہو کر اس نے یہ قصیدہ کہا تھا اور جس پیارے انداز میں اس نے اپنے ان شعروں
میں اپنے خونِ جگر کو سمویا تھا وہ اپنا رنگ لائے بغیر نہ رہ سکا، چنانچہ عشق و محبت کی زبان بولنے
والے صوفیہ میں اسے بڑی مقبولیت حاصل ہوئی، اور نہ صرف دینی مجالس بلکہ شادی و غمی کی تقریبات
میں اسے پڑھا جاتا، اور حد یہ کہ ذاکرین اُجرت لے کر جنازوں کے ساتھ اسے گا گا کر پڑھا کرتے،
اس قصیدہ کو مقدس و مقبول بنانے کے لئے مختلف فضائل و تاثیرات کی لایعنی فہرستیں بھی گھڑی
گئیں جن میں سے کچھ خواص "مشتے نمونہ از خروارے" شارح نے صفحہ ۲۲ سے ۳۰ تک درج کئے ہیں۔
ان فضائل پر ہی اکتفا نہ کی گئی بلکہ اس کے آدابِ تلاوت کا اہتمام قرآن مجید سے بھی زیادہ کیا جاتا
یعنی پڑھنے سے پہلے وضو کرنا، قبلہ رو ہو کر پڑھنا اور معنی و مفہوم سمجھ کر پڑھنا۔ ہمیں حیرت ہوتی
ہے کہ اس قسم کے فضائل نہ تو کعب بن زھیر کے قصیدے کے حصہ میں آئے جسے عالمِ بیداری میں
صحابہ کے مجمع میں رسول اللہؐ نے سُن کر پسند فرمایا تھا نہ شاعرِ رسول اللہؐ حضرت حسان بن ثابتؓ
کے ان قصائد کو نصیب ہوئے جو وہ رسول اللہؐ کی مدح، اور شعراءِ کفار کے جواب میں کہا کرتے تھے
اور جن کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے خود رسول اللہ صلعم فرماتے تھے:

"اے حسان! ان کفار کی ہجو کا جواب دو اور روح القدس تمہارے ساتھ ہے"

ایسا معلوم ہوتا ہے کہ اصول سے دُور، حقائق سے بے نیاز، عمل اور اس کے مکافات سے
غافل قوم اسی قسم کے اوہام و خرافات کا شکار رہتی ہے اور رسول اللہ صلعم کی سنت کو چھوڑ
دیتی ہے جو مسلسل جہاد اور پیہم احکامِ الٰہی پر عمل تھی۔

ہمارے خیال میں یہ قصیدہ اس دَور کی خرافات میں کھوئی ہوئی اُمت کو قرآن و سنت کی طرف
لے جانے کی ایک کوشش تھی، جیسے علامہ اقبال مرحوم نے فرمایا تھا ؎

نغمہ کجا و من کجا سازِ سخن بہانہ ایست — سوئے قطار می کشم ناقۂ بے زمام را

لڑائی پر مجبور کرے اور ان مہینوں کی حرمت کو ملحوظ نہ رکھے تو مسلمانوں کو کرہاً جوابی کارروائی کرنے کی اجازت دی گئی ہے تاہم حرمت کا حکم اپنی جگہ باقی ہے۔

صفحہ ۱۵۶۔ الصّبا بفتح صاد نہیں بالکسر ہے اور اس کے معنے "کم سنی، نوعمری، بچپن" نہیں بلکہ جذب شوق و عشق ہے تب "غی" کا مفہوم درست ہوگا۔

صفحہ ۱۶۳۔ الحَیا کے بجائے الحَیَا ہے تب اس کے معنے بارش درست ہونگے، ویسے گھنے بادلوں کے لئے الحَبا مستعمل ہے جو یہاں غیر مناسب ہے۔

صفحہ ۱۷۱۔ "اھل التُّقی و النُّقی" میں النُّقی کے بجائے النُّھیٰ ہونا چاہیئے۔ اھل النُّقیٰ کے معنے "نَقِیّ یا اَنقیاء" نہیں۔ البتہ نُقَاوَۃ کی جمع "نُقی" ہے جس کے معنی "پسندیدہ" ہیں۔ اس طرح اھل النقی کے معنے پسندیدہ صفات والے کئے جاسکتے ہیں لیکن بہتر "اھل النھٰی" ہی ہے۔

ہمیں امید ہے کہ اس کتاب کے آئندہ ایڈیشن میں پوری توجہ سے صحت کتابت کو ملحوظ رکھا جائیگا اور دیگر قابلِ غور مقامات پر نظر ثانی کر لی جائے گی، تاکہ کتاب زیادہ مفید ہو سکے۔

(عبدالرحمٰن طاھر سورتی)

بقیہ : فہرستِ مخطوطات

کے ساتھ ماوراء النہر کا سفر بھی کیا اور شیراز جاکر قاضی مقرر ہوئے اور وہیں آپ نے وفات پائی۔

آپ جزیرہ ابن عمر کی طرف منسوب ہونے کی وجہ سے جزری کہلاتے ہیں۔

الاعلام میں خیرالدین زرکلی نے آپ کی ۲۳ تصانیف کا ذکر کیا ہے جن میں آٹھ طبع ہو چکی ہیں بقیہ یا تو قلمی ہیں یا ان کے طبع ہونے کی اطلاع نہیں ہے۔

زیر نظر کتاب امام جزری کی علم تجوید پر ہے۔ جو قاہرہ سے کئی بار طبع ہو چکی ہے یہ اگرچہ مختصر سا رسالہ ہے۔ تاہم اس میں علم تجوید کے بہت سے عمدہ اور مفید مباحث درج ہیں۔ اس کتاب کی ابتداء میں علم تجوید کی تعریف کی گئی ہے۔ اس کے بعد مخارج، وقف، الفات زائدہ اور لحون متداولہ سے بحث کی گئی ہے۔

زیر نظر نسخہ مکمل اور عمدہ لکھا ہوا ہے۔

ادارۂ تحقیقات اسلامی

کی

دو نئی کتابیں

(۱) ” کتاب النفس و الروح (عربی متن) “

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انچارج

یہ نادر الوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے -

صفحات — ۲۲۰ قیمت پندرہ روپے

(۲) ” کتاب الاموال “

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ/۸۳۶ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابو عبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں۔

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والی مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات — ۳۴۵ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات — ۴۰۸ قیمت [illegible] روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 — *November,* 1970

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعۂ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہوگئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے۔ یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء و اجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے۔

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ — حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ، شیعہ امامیہ اور ظاہریہ — کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں۔ آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا۔

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی۔

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی ـ اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ـ اسلام آباد

ادارہ تحقیقاتِ اسلامی ۔ اسلام آباد

(پاکستان)

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

(سالانہ چندہ چھ روپے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

جلد ۔ ۸ | شوال المکرم ۱۳۹۰ھ دسمبر ۱۹۷۰ء | شمارہ ۔ ۶

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۝

*

نظرات

"فکرونظر" کا یہ شمارہ آپ کے ہاتھوں میں ایسے موقع پر پہنچ رہا ہے کہ ایک طرف تو ماہ رمضان المبارک کی مثالی تربیت سے فراغت کی خوشی میں آپ عید منا چکے ہیں جس پر ہم آپ کی خدمت میں مبارک باد پیش کرتے ہیں اور دُعا کرتے ہیں کہ یہ عید تمام عالمِ اسلامی کے لئے کامیابی وسربلندی کا پیغام لائے اور ساری انسانیت کے لئے امن و سلامتی کی خوش خبری بن جائے۔ دوسری طرف ہم انتخابات کے امتحانات سے گزر رہے ہیں اور اپنے لئے ایسے نمائندے اسمبلی میں بھیج رہے ہیں جو ہمارے ملک کے لئے وہ دستور مرتب کریں گے جو ہمارے دینی و دنیوی تقاضوں کے مطابق ان بنیادی اور اساسی اصولوں کو متعین کرے گا جن پر ہمارے ملک و ملّت کی فلاح کا دار و مدار ہے۔ خدا کرے ہم اس گراں بار امانت کو ادا کرنے میں اپنا حق ادا کرسکیں۔

~~~~~~~~

بیعت اور شوریٰ کی اصطلاحیں آج انتخاب، ووٹ اور اسمبلی کی صورتیں اختیار کر گئی ہیں، ملک کا ہر باشندہ بذاتِ خود ملکی انتظام میں حصّہ نہیں لے سکتا لیکن یہ بتانے کے لئے کہ ملک کے ہر باشندہ کا ملکی انتظام وحکومت میں حصّہ ہے، ہر شخص کو اپنا نمائندہ چننے کا موقع ملتا ہے۔ علماء دین اور سیاسی قائدین کا فرض ہے کہ وہ عوام کا شعور بلند کرتے رہیں اور انھیں ووٹ کے صحیح استعمال کی تلقین کرتے رہیں تاکہ عوام کے صحیح نمائندے کامیاب ہوسکیں۔

اللہ تعالیٰ نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو وحی کے باوجود دنیوی امور میں مشورہ کرتے رہنے کا حکم دیا تھا ($\frac{3}{159}$) قرآن مجید کی چھیالیسویں سورت کا نام ہی "الشوریٰ" ہے۔ اس کی آیت نمبر ۳۸ میں "اقاموا الصلوٰۃ وامرھم شوریٰ بینھم ومما رزقنٰھم ینفقون" میں نماز اور زکوٰۃ کے درمیان شوریٰ کا ذکر ہوا ہے جس سے اس کی دینی اہمیت واضح ہوتی ہے اختلافی مسائل حل کرنے اور اپنے معاملات طے کرنے کے لئے یہ نہایت کارگر نسخہ ہے۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین نے بھی شوریٰ کے حکم پر عمل کرکے اُمت کو متحد طاقتور بنا کر مسلسل ترقی کی راہ پر آگے بڑھایا۔
~~~~~~~~

شوریٰ میں رواداری، صبر و ضبط، آپس میں ایک دوسرے کے نقطہ نظر کو سمجھنے کی کوشش، ایک دوسرے کو اپنے خیالات کے اظہار کا موقع دینا، متعلقہ موضوع پر ماہرین کی رائے معلوم کرنا، اکثریت کی رائے کا احترام کرنا، ہر ایک کی بات سن کر اس میں سے بہتر و مفید تر کو قبول کرنا ضروری عناصر ہیں۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے صحابہ سے مختلف معاملات میں مشورہ لیتے تھے اور اپنی تجویز پر دوسروں کے مشورہ کو ترجیح بھی دیتے تھے۔

ہماری قومی اسمبلی کے لئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے شوریٰ میں اسوۂ حسنہ ہے آپؐ مجلس شوریٰ میں ہمیشہ امت کی وحدت اور ملکی سالمیت کو ملحوظ رکھتے، جب بھی کسی قسم کے نسلی یا قبائلی یا علاقائی تعصب کو ہوا دی جاتی آپؐ اسے جاہلیت کا عمل اور اسلام لانے کے بعد کفر سے تعبیر کرتے۔ آپؐ مسلمانوں کو ہمیشہ یہی تعلیم دیتے کہ تم ایک بدن کے اعضاء کی طرح زندہ رہنے کے لئے، آپس میں ایک دوسرے سے تعاون کرو، ایک دوسرے کے مونس و غمگسار بنو، بالکل اسی طرح جیسے بدن کے ایک حصے کو تکلیف پہنچنے سے سارا بدن بے قرار و بیمار ہو جاتا ہے۔

آپؐ فرماتے تھے آپس میں ایک دوسرے کے خلاف اپنے دلوں میں نفرت و بغض نہ رکھو، ایک دوسرے کی کامیابی پر جلتے نہ رہو، حسد نہ کرو، ایک دوسرے کو نیچا دکھانے کے لئے بڑھ چڑھ کر بولیاں نہ دو، ایک دوسرے کی جڑیں نہ کاٹو نہ دشمنی کی غرض سے باہم اختلاف کرو، اور اے اللہ کے بندو باہم بھائی بھائی بن جاؤ۔

شوریٰ کے ذریعہ اسلام نے مطلق العنانی، خود رائی، انانیت، آمریت، قانون سازی میں اجارہ داری، انتظامی امور اور دیگر تصرفات میں شخصی بالادستی کا استیصال کیا ہے، اور ہر صاحب رائے، ماہر فن اور قابل فرد کو اپنے جوہر دکھانے اور اپنی مہارت سے عوام کو فائدہ پہنچانے کا موقع بخشتا ہے۔ دستور سازی یا مفاد عامہ کی وہ کونسی گھاٹی ہے جسے ہم اسلامی روح شوریٰ سے سرشار ہونے کے بعد طے نہیں کر سکتے۔

شوریٰ کی اس اسلامی روح کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہم قومی اسمبلی کے ان کامیاب ممبروں سے جنھیں عوام کا اعتماد حاصل ہوا ہے، درخواست کریں گے کہ وہ اسلام اور ملک و قوم کے مشترکہ مفادات کی خاطر اپنے ذاتی مفاد یا پارٹی کے امتیاز کو موخر کر کے سب سے پہلے ہمیں وہ اسلامی

دستور دیں جس پر ساری قوم کی عظمت و وقار کا انحصار ہے جس کے لئے قوم نے آپ کو اسمبلی میں بھیجا ہے اور جس کے بغیر خود آپ کی ممبری کی بقاء بھی ممکن نہیں۔ آپ قوم کے منتخب افراد اور قوم کے مرکز نگاہ ہیں۔ آپ کو قومی مطالبات اور اس کی تمناؤں اور آرزوں کا بخوبی علم ہے۔ قوم انھیں پورا کرانے اور انھیں برلانے کے لئے نہایت بے چینی سے آپ کے عملی اقدام کی منتظر ہے، سب جانتے ہیں کہ انتخابات پر اس غریب قوم کی بے تحاشا دولت صرف ہوئی ہے اور وہ قطعاً اس رقم کو صرف آتش بازی میں اڑلنے کی متحمل نہیں ہو سکتی۔

یہ امر انتہائی حوصلہ افزاء ہے کہ ہماری سیاسی جماعتوں نے بیشتر ملکی و ملّی امور میں ترقی پسندانہ رویّہ کا اظہار کیا ہے۔ ان جماعتوں کے منشوروں سے یہ بات کھل کر سامنے آگئی ہے کہ ملک کے بنیادی مسائل کا حل سب کو عزیز ہے اور ان میں سے اکثر مسائل کے حل میں باہمی اتفاق کا عنصر غالب ہے۔ مثلاً ملکی دستور کی بنیاد قرآن و سنّت پر رکھنا، تحدید ملکیت زمین، بڑی بڑی صنعتوں، بنکوں، انشورنس کمپنیوں اور بنیادی ذرائع پیداوار کو حکومت کی نگرانی میں کرنا، ملکی نصابِ تعلیم کو ایسے سانچہ میں ڈھالنا جس سے وہ ہمارے دینی دنیوی تقاضوں کو باحسن وجوہ پورا کر سکے اور اس میں موجودہ ثنویت و انتشار باقی نہ رہے۔ ان اہم مسائل میں ترقی پسندانہ رویّہ اختیار کر کے ہماری سیاسی جماعتوں نے اس بات کا ثبوت فراہم کر دیا ہے کہ وُہ جدید تقاضوں سے آگاہ ہیں، اسی حکیمانہ بصیرت سے ہم بجا طور پر یہ توقع کر سکتے ہیں کہ وہ بقیہ اہم مسائل کے حل میں بھی اسی وسیع المشربی کو ملحوظ رکھیں گے اور بعض اختلافی مسائل کو سلجھانے میں اسلامی تعلیمات اور زمانے کے بدلتے ہوئے مقتضیات میں ہم آہنگی پیدا کر کے قوم کی بے چینی اور انتشار کا مداوا کریں گے۔

دنیا کی سب سے بڑی اسلامی مملکت کی حیثیت سے یہ ہمارا فرض تھا کہ ہم اپنے اندرونی معاملات ــــــ دستور، قانون سازی، مروجہ عدالتی نظام کو اسلامی سانچہ میں ڈھالنا ــ کو قرآن و سنت کی روشنی میں طے کرنے کے بعد عالم اسلامی کے لئے اسوہ بنتے، لیکن افسوس کہ عالمِ اسلام کے لئے نمونہ بننا تو کجا ہم اب تک خود اپنے ان مبادیات کو بھی طے نہ کر سکے جن کے لئے ہم نے یہ ملک بنایا تھا اور جن پر ہماری فلاح و بقا کا انحصار ہے۔ اس ربع صدی میں ایک مرتبہ اور موقع مل رہا ہے کہ ہم اپنے اختلافی مسائل کو شوریٰ کے ذریعہ افہام و تف

سے حل کریں اور قوم کو ایسا آئین دیں جو اس کے لئے ترقی و کمال کی راہ کھول دے۔ ہمیں امید ہے کہ قوم کے نمائندے اس سے پورا پورا فائدہ اٹھائیں گے۔

ابھی پہلے سیلاب کی تباہ کاری کا غم باقی تھا کہ مشرقی پاکستان سے پھر ایک نئے، عدیم المثال ہولناک سیلاب و طوفان کے ذریعہ قیامت خیز تباہی کی خبر ملی، انا للہ وانا الیہ راجعون۔ اس قسم کے نقصانات کی تین تاویلیں کی جاتی ہیں:

۱- یہ ایک شدنی امر اور تقدیر الٰہی ہے، اس میں ہمارے اختیار اور ہماری نیک و بدعملی کا کچھ حصہ نہیں، نہ انسانی طاقت اسے روک سکتی ہے لہذا قضائے الٰہی پر راضی رہ کر صبر و شکر اختیار کرنا چاہیئے۔

۲- یہ تباہی ہماری جہالت و غفلت کی پیداوار ہے، ہم اپنی خداداد صلاحیتوں سے پورا پورا کام لے کر اس سے بچ سکتے ہیں یا کم از کم پیش بندیوں کے ذریعہ اس کی شدت میں تخفیف کر سکتے ہیں لہذا اپنی تمام امکانی قوتوں سے کام لے کر ہمیں اس قسم کی تباہ کاریوں سے نجات حاصل کر لینا چاہیئے اور جو لوگ اس طرح غفلت و جہالت کا مرتکب ہو کر قوم کی مشکلات میں اضافہ کر رہے ہیں ان سے باز پرس کی جائے۔

۳- ہم نے اللہ کو بھلا دیا ہے اس کے احکام پس پشت ڈال دیئے ہیں، شہوات و تعیشات میں منہمک ہو چکے ہیں، بار بار کے امتحانات اور آزمائشیں ہمیں عبرت حاصل کرنے پر آمادہ نہیں کرتیں۔ سال میں ایک دو بار تو ضرور ہم ایسے حوادث میں مبتلا ہوتے ہیں لیکن پھر بھی اپنے اعمال درست نہیں کرتے لہذا یہ عذاب اور شدید صورت اختیار کرتے جائیں گے اللہ کے اس عذاب کو دُور کرنے کے لئے اور کچھ ہو یا نہ ہو ہمیں اپنی بے راہ روی اور حدود فراموشی سے تائب ہونا پڑے گا۔

ہماری نظر میں ان تینوں تاویلات میں ایک قدر مشترک ہے اور وہ ہے اللہ کے وجود اور اس پر ایمان کے اعتراف کے ساتھ اس کی بخشی ہوئی صلاحیتوں سے پورا پورا فائدہ اٹھانا اس کے احکام کی پابندی کرنا اور اس طرح انسانوں کے لئے نفع بخش چیزوں سے امکانی فائدہ اٹھانا اور مضر اشیاء سے حتی الوسع باز رہنا۔ اس اصول پر کاربند رہنے سے ہم آنے والی مشکلات کا زیادہ سے زیادہ مقابلہ اور پیش آمدہ مصائب کا پورا پورا ازالہ کر سکیں گے۔ (باقی ص ۴۱۹ پر)

برصغیر پاک و ہند کی مسلم قومیت کے ارتقا میں

سر سید احمد خاں کا حصہ[1]

حفیظ ملک ~~~~~~~ مترجم: شاہ محی الحق فاروقی

تمہید

۱۸۵۷ء سے تقریباً سو سال پہلے سے زوال پذیر مغل اقتدار کی آخری نشانیاں بھی رفتہ رفتہ مٹتی جا رہی تھیں اور جوں ہی انگریزوں کے خلاف زور دار مزاحمت کے فوائد اور امکانات ختم ہوتے نظر آئے تو مسلمانوں نے بھی جو حکمراں رہ چکے تھے سوچ سمجھ کر معاشرتی عزلت نشینی اختیار کر لی۔ انگریزوں سے تعلقات قائم کرنے کی حوصلہ شکنی اور نئے ثقافتی عناصر کو اختیار کرنے کی مخالفت علماء کی قیادت میں کی جا رہی تھی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جس وقت حکومت برطانیہ برصغیر ہند و پاک میں ایک نیا انتظامی طریقہ، ایک نئی زبان اور ایک نئی ٹیکنالوجی رائج کر رہی تھی، ہندو جو ہمیشہ کے لئے مسلم حکومت سے آزاد ہو چکے تھے، تیزی سے برطانیہ کی ان پیش کشوں کو قبول کرنے لگے جبکہ مسلمانوں نے یہ طے کر کہ وہ ملک کی پیشہ ورانہ انتظامی یا تعلیمی زندگی میں کوئی حصہ نہیں لیں گے۔

حکومت کی سرکاری زبان انگریزی تھی لیکن مسلمانوں نے اسے سیکھنے سے انکار کر دیا تھا۔ سائنس اور جدید علوم و فنون حاصل کرنے کے فوائد بے شمار تھے لیکن مسلمان والدین اپنے بچوں کو عربی اور فارسی کی تحصیل کے لئے قدیم مدارس میں بھیجنے کو ترجیح دیتے تھے۔ جس قدر یہ خلیج وسیع ہوتی گئی، اسی قدر برصغیر میں مسلمانوں کی سماجی حیثیت اور مادی فلاح میں بھی مسلسل زوال آتا گیا۔

مسلمانوں کی علیحدگی پسندی کے اس رجحان کا رُخ بدلنے میں سب سے زیادہ حصہ سر سید احمد خاں (۱۸۱۷ء تا ۱۸۹۸ء) کا تھا۔ انھوں نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی قائم کی جو مسلمانوں میں مغربی اوصاف و فنون کی ترویج و اشاعت کا سب سے اہم مرکز تھی۔

سرسیّد کے نظریات جنہیں کسی زیادہ تبدیلی کے بغیر ان کے پیروؤں نے مان لیا تھا آج بھی پاکستان میں ایک مؤثر حیثیت رکھتے ہیں لہٰذا ان نظریات کی ابتدا اور ارتقا کا مطالعہ گزشتہ تاریخ اور موجودہ واقعات دونوں ہی پر روشنی ڈالے گا۔ ان نظریات کی تنقیح کے دو حصے ہیں، ایک نظریۂ قومیت اور دوسرا نظریۂ ارتقاء۔

ابتدائی زندگی

سرسیّد احمد خان ایک زوال پذیر متوسط خاندان میں پیدا ہوئے جو مغل سلطنت کی بجھتی ہوئی روشنی میں زندگی کی آخری سانس لے رہا تھا۔ بائیس سال کی عمر (۱۸۳۸ء) میں انہیں برطانوی نظام کے عدالتی محکمہ میں ایک معمولی سی جگہ مل گئی اور انھوں نے محنت اور مستعدی کے ساتھ نئے قائم شدہ دیوانی ضوابط میں مہارت حاصل کرنا شروع کی۔ انگریزوں کی ملازمت اختیار کرنے میں انھوں نے اپنے نانا خواجہ فریدالدین احمد (متوفی ۱۸۲۸ء) کی اتباع کی جو ایران کے بادشاہ علی شاہ قاچار کے دربار میں ہندوستان کے گورنر جنرل لارڈ ولزلی کی نمائندگی کرچکے تھے اور اس کے بعد ۱۸۱۵ء میں اکبر شاہ ثانی کے دربار میں وزیر مقرر ہوگئے تھے[2]۔ اگرچہ اس عرصہ میں سرسید نے بارہ کتابیں لکھی تھیں جن میں تصوف پر "نمیقہ" (۱۸۴۶ء) اور "کلمۃ الحق" (۱۸۵۰ء) نامی رسائل بھی شامل تھے[3] لیکن ابھی تک ہندوستانی مسلمانوں کی قومی آرزوؤں سے متعلق انھوں نے کسی خصوصی دلچسپی کا اظہار نہیں کیا تھا۔ اس عرصہ میں "آثار الصنادید" (۱۸۴۷ء) ان کی واحد تصنیف تھی، جو تاریخ میں ان کے گہرے مطالعہ اور تبحر علمی پر دلالت کرتی تھی۔ یہ کتاب دہلی کے آثار قدیمہ اور مسلم عمارتوں کے حالات پر مشتمل تھی۔ ۱۸۶۱ء میں مشہور مستشرق گارساں دتاسی نے فرانسیسی زبان میں اس کا ترجمہ کیا اور لندن کی رائل ایشیاٹک سوسائٹی نے اپنا اعزازی رفیق بنا کر مصنف کی حوصلہ افزائی کی۔ سرسیّد کا دوسرا اہم کارنامہ جو بڑی تاریخی قیمت رکھتا ہے ابوالفضل کی "آئینِ اکبری" کی تصحیح و تحشیہ ہے۔ اگر انگریزوں کے خلاف ۱۸۵۷ء کی لڑائیاں نہ چھڑتیں تو غالباً درجن بھر کتابوں کے مصنف اور ایک عہدہ دار کی حیثیت سے سرسیّد اپنی زندگی گزار جاتے۔

(۲)

نظریۂ قومیت

۱۸۵۷ء کے انقلاب نے مغل حکومت کے بقیہ آثار کو بھی مٹا دیا اور مسلمان مجبور ہوگئے کہ وہ زیادہ

دیر تک عظمتِ رفتہ کے فریب میں مبتلا نہ رہیں۔ اب انہیں برصغیر کی سیاسی اور سماجی زندگی میں تبدیل شدہ حقائق کا سامنا کرنا تھا۔ سرسید جو ۱۸۵۷ء میں بجنور کے سب جج تھے اس آزمائش کے دوران نہ صرف برطانوی حکومت کے ایک وفادار ملازم بلکہ ایک متشدد مسلم قوم پرست کی حیثیت سے بھی سامنے آئے۔ سرسید بغاوت کو اس قسم کی کوئی جنگِ آزادی نہیں سمجھتے تھے جیسے محبِ وطن افراد نے پہلے سے سوچے سمجھے منصوبہ کے مطابق منظم کیا ہو۔ ان کی نظر میں یہ صرف غیر مطمئن ہندو اور مسلمان سپاہیوں کی ایک بغاوت تھی اور ہندوستانیوں کی شکایتوں اور بطور خاص مذہبی امور میں مداخلت اور عوامی عقائد کے خلاف قوانین کے نفاذ کی شکایتوں میں خود برطانوی حکومت اور عیسائی مشنریوں نے اپنی کوتاہ نظری کی وجہ سے اضافہ کر دیا تھا۔ سرسید نے برطانوی حکومت کو پیش کردہ ایک عرضداشت (اسباب بغاوت ہند) میں ہندوستانیوں کی شکایات کو مدلل طریقہ سے پیش کیا اور سفارش کی کہ گورنر جنرل کی قانون ساز کونسل میں ہندوستانیوں کا تقرر کیا جائے تاکہ رعایا اور حکومت کے درمیان پیدا ہونے والا اخلا پُر ہو سکے[۵]۔

۱۸۵۷ء کے واقعہ نے سرسید پر یہ بھی واضح کر دیا کہ اگرچہ برطانوی راج نے ہندوؤں اور مسلمانوں کے درمیان امن قائم کر رکھا ہے لیکن یہ نظام ان لوگوں کو متحدہ قومیت کے ایک ایسے رنگ میں نہ رنگ سکا جس میں واحد سیاسی مقصد حاصل کرنے کی امنگ ہو۔ دراصل انھوں نے برطانوی حکومت کے مختصر دورِ انقطاع میں ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک دوسرے سے خوف زدہ زندگی گزارتے دیکھا[۶]۔ انہیں صاف نظر آرہا تھا کہ جب ایک ہنگامی حالت میں بھی ہندو اور مسلمان اپنے باہمی اختلافات نہ مٹا سکے تو پھر پُرامن زمانوں میں تو اس کے امکانات اور بھی کم ہوں گے۔ دو اور ایسی صورتیں پیدا ہوئیں جنہوں نے جداگانہ مسلم قومیت کے مسئلہ میں سرسید کے خیالات کو اور بھی پختہ کر دیا۔ پہلی صورت تو وائسرائے کی قانون ساز کونسل میں نمائندگی کے طریقہ سے متعلق تھی جہاں ۱۸۶۱ء کی دستوری اصلاحات کے بعد ہندوستانیوں کے لئے نشستیں مقرر کر دی گئی تھیں۔ دوسری صورت کل ہند نیشنل کانگریس کی پالیسیوں کی تھی۔

برطانوی پارلیمان کے نظام کا مطالعہ کرنے کے بعد سرسید اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ پارلیمانی جمہوری اداروں کو چلانے کی اہل صرف وہی قومیں ہوتی ہیں جو ثقافتی بنیادوں پر متجانس اور ہم آہنگ ہوں خواہ سیاسی اور معاشی معاملات میں وہ آپس میں ایک دوسرے سے مختلف ہی کیوں نہ ہوں۔ ان کا خیال تھا کہ ثقافتی اختلاف جمہوری کارروائیوں کا گلا اور گھونٹ دے گا لہٰذا وہ اس بات پر مصر رہے کہ قانون

کونسل میں مسلمانوں کو بھی نمائندگی ملنی چاہیئے۔ کل ہند نیشنل کانگریس (قائم شدہ ۱۸۸۵ء) جو علاقہ واری قومیت کا پرچم لے کر کھڑی ہوئی تھی شدت کے ساتھ ایک ایسی نمائندگی کا مطالبہ کر رہی تھی جس میں ثقافتی یا مذہبی تعلقات کا کوئی لحاظ نہ ہو۔ ۲۸ دسمبر ۱۸۸۷ء کو محمڈن ایجوکیشنل کانگریس کے دوسرے اجلاس منعقدہ لکھنؤ میں سر سیّد نے اس موضوع کو بڑی تفصیل سے حسب ذیل الفاظ میں پیش کیا:۔

"انڈین نیشنل کانگریس کا مطالبہ یہ ہے کہ وائسرائے کی کونسل کے ایک حصہ کا انتخاب عوام کو کرنا چاہیئے۔ یہ لوگ برطانوی دارالامراء اور دارالعوام کی نقل کرنا چاہتے ہیں۔ آئیے ہم فرض کرلیں کہ ہمیں امریکہ کی طرح کا عام رائے دہندگی کا حق مل گیا ہے اور سب کے پاس ایک ایک ووٹ ہے یہ بھی فرض کر لیجئے کہ تمام مسلمان رائے دہندگان مسلمان ممبر کو اور تمام ہندو رائے دہندگان ہندو ممبر کو ووٹ دیتے ہیں۔ اب گنیئے کتنے ووٹ مسلمان ممبر کو ملیں گے اور کتنے ہندو ممبر کو۔ یہ بات تو ہم معمولی ریاضی سے ثابت کر سکتے ہیں کہ ایک مسلمان ووٹ کے مقابلہ میں چار ہندو ووٹ ہوں گے۔ اب بتایئے کہ مسلمان اپنے مفادات کا تحفظ کس طرح کر سکتے ہیں؟ یہ تو ایک ایسا جوا ہوگا جس میں ایک آدمی کے پاس چار پانسے ہوں گے اور دوسرے کے پاس صرف ایک"
(انگریزی سے ترجمہ)

کانگریس کی علاقہ واری اور لادینی قومیت کا مقابلہ کرنے کے لئے سر سیّد نے اگست ۱۸۸۸ء میں پیٹریاٹک ایسوسی ایشن کی بنیاد رکھی جس کے زیر اثر پورے ہندوستان میں علاقہ واری اسلامی انجمنوں نے کانگریس کے سیاسی پروگرام کے خلاف احتجاج کیا اور برطانوی حکومت پر یہ واضح کر دیا کہ ہندوستان میں بنیادی، ثقافتی اور مذہبی اختلافات کی حامل ایک سے زائد قومیں موجود ہیں اور ایک پارلیمانی نظام کے تحت ہندوؤں اور مسلمانوں کو ایک رشتہ اتحاد میں پرو دینے سے صرف اقلیت ہی کا نقصان ہوگا۔

سر سیّد کے انتقال کے بعد برطانوی حکومت سے مسلمان قائدین ایک علیحدہ یا قومی نمائندگی کی ضمانت حاصل کرنے میں کامیاب ہوگئے جو عام طور سے فرقہ وارانہ نمائندگی کے نام سے مشہور ہے۔

۱۸۶۹ء اور ۱۸۷۰ء میں سر سید نے یورپ کا سفر کیا۔ یہیں انھوں نے برطانوی جمہوریت اور ہندوستان میں ہندو، مسلم اور برطانوی سیاست پر اپنے مشاہدات کو ایک منظم شکل دی جس کا مقصد ایک ایسا نظریاتی ہیولیٰ پیش کرنا تھا جو بعد میں برطانوی حکومت سے ان کی وفاداری اور برّصغیر میں مسلمانوں کی قومی امنگوں سے ان کے لگاؤ کا جواز پیش کر سکے۔ سر سیّد کے حسب ذیل نظریۂ قومیت کا مطالعہ

اسی سیاق و سباق میں کرنا چاہیئے۔

حُبِّ قوم یا حُبِّ وطن

۱۸۷۲ء میں مسلم لٹریری سوسائٹی کے بانی عزت مآب مولوی محمد عبداللطیف نے حب الوطنی پر لکچر دینے کے لئے سرسید کو کلکتہ آنے کی دعوت دی۔ اس موقع پر فارسی میں تقریر کرتے ہوئے سرسید نے بجائے حبّ الوطنی کے مسئلہ قومیت یعنی اپنی قوم سے محبت کے موضوع پر اپنے خیالات کو پیش کیا انھوں نے کہا کہ محبّت کے بے شمار درجے ہیں۔ سب سے اعلیٰ اور افضل درجہ تمام موجودات عالم یعنی کائنات سے محبت کرنا ہے۔ یہاں تک کہ گھاس کی پتیوں کے بارے میں نازک احساسات ضروری ہیں۔ محبّت کا یہ مرتبہ اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا جب تک خداوند عالم خود اپنے درِ رحمت کو نہ کھول دے۔ محبّت کا دوسرا درجہ ان لوگوں سے محبّت ہے جو تمام ذی روح سے محبّت میں ہمارے ساتھ شریک ہوں۔ بنی نوع انسان کے ساتھ اسی محبّت کو مشہور فارسی شاعر شیخ سعدی شیرازی نے بڑی خوب صورتی سے بیان کیا ہے:-

بنی آدم اعضائے یک دیگرند   کہ در آفرینش ز یک جوہراند
چو عضوے بدرد آورد روزگار   دگر عضوہا را نماند قرار

اگرچہ محبّت کا یہ مرتبہ بھی بلند ہے لیکن یہ پہلے درجہ سے فروتر ہے اور اتنا واضح نہیں کہ آسانی سے سمجھ میں آجائے۔

سرسیّد نے کہا کہ محبّت کا سب نچلا درجہ وہ ہے جس کو میں قوم کی محبّت کہتا ہوں اور جس کو سمجھنے کا میں اہل ہوں[۹] انہوں نے کہا کہ یہ مسلم قوم سے ان کی محبّت ہی کا نتیجہ تھا کہ وہ مسلمانوں میں تعلیمی، ثقافتی اور سیاسی اصلاحات کا ایک وسیع پروگرام شروع کرنے پر آمادہ ہوئے۔

اسی مقصد کو حاصل کرنے کے لئے سرسیّد نے لندن کے دورانِ قیام ایک ماہوار رسالہ جاری کرنے کا ارادہ کیا۔ لندن ہی میں انھوں نے اس رسالہ کے سرورق کا بلاک بنوالیا اور اس کا نام "تہذیب الاخلاق: مسلم نیشنل رلفارمر" رکھا۔ تہذیب کا پہلا پرچہ ۲۴ر دسمبر ۱۸۷۰ء کو شائع ہوا۔ اس میں تیونس عرب قومیت پر جو مغربی افکار سے بہت زیادہ متاثر تھی بحث کی گئی تھی۔ تیونس کا ایک اخبار "الرائد التیونسی" جس کو سرسیّد پابندی سے پڑھتے تھے، اپنے سرورق پر

موٹو (دستور العمل) چھاپتا تھا:۔

"حب الوطن من الایمان فمن لیسعی فی عمران بلادہ انما لیسعی فی اعزاز دینہ"

یعنی "حب وطن ایمان کا جزء ہے، جو اپنے ملک کی آبادی میں کوشاں ہوتا ہے گویا وہ اپنے دین کو غالب کرنے میں کوشاں ہوتا ہے۔"

سرسیّد نے اس دستور العمل پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا کہ یہ تیونس کے لئے تو مناسب ہے جہاں ایک قوم پورے ملک پر قابض ہے لیکن ہندوستان پر اس کا اطلاق کرنے کے لئے جہاں ملک اور قوم دونوں ہم معنی نہیں ہیں قدرے ترمیم کی ضرورت ہے لہٰذا انھوں نے ترمیم کے بعد حسب ذیل طریقہ سے اس دستور العمل کو اختیار کیا:۔

"حب القوم من الایمان فمن لیسعی فی اعزاز قومہ انما لیسعی فی اعزاز دینہ" [۱۰]

یعنی "قوم کی محبت جزء ایمان ہے جو اپنی قوم کو عزت بخشنے میں کوشاں ہوتا ہے گویا وہ اپنے دین کو غالب کرنے میں کوشاں ہوتا ہے۔"

سرسیّد نے کہا کہ انسان صرف ایک معاشرتی جانور نہیں بلکہ بنیادی طور پر وہ ایک قومی جانور ہے ہاں ایک بات انسان میں ایسی ہے جو حیوان میں نہیں یعنی انسان قومی ہمدردی کے ساتھ اس قومی ضرورت کا تدارک بھی کر سکتا ہے مگر حیوان یہ نہیں کر سکتا۔ پس جو انسان قومی ہمدردی نہیں کرتا وہ تو حیوانیت سے بھی خارج ہے اور جو لوگ محض ہمدردی کی باتیں بناتے ہیں اور ان پر عمل نہیں کرتے وہ ان جانوروں کی مانند ہیں جو کائیں کائیں کر کے جمع تو ہو جاتے ہیں مگر کرتے کچھ نہیں۔ [۱۱]

اس زندگی میں اپنے ہم جنسوں کی مدد کرنے کے بجائے دوسری زندگی میں نجات کی امید پر پارسا مسلمانوں کی مخیر سرگرمیوں کو سرسیّد کھلی ہوئی خود غرضی سے تعبیر کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ نیک اعمال صرف وہ ہیں جو مسلم قوم کی ضروریات کو پورا کرتے ہوں اور قومی محبّت ان کا محرک ہو۔ مساجد، آثار اور مذہبی مدارس وغیرہ جو مسلمان رؤسا کے اوقاف پر چلتے تھے وہ سب سرسیّد کے نزدیک حرص کی ایسی علامت تھے جن پر نیکی کا پردہ ڈال دیا گیا تھا اور یہ سب ادارے مسلمانوں کی عمومی فلاح سے اپنے بانیوں کی عدم دلچسپی کا نمونہ تھے [۱۲] انہوں نے مسلمان دانشوروں کو نصیحت کی کہ وہ مسلمانوں کے معاشرتی استحکام پر زور دیتے ہوئے اور ان تمام نئی باتوں کو اختیار کرتے ہوئے جو اس قوم کو ایک

بار پھر جدید دنیا کے شانہ بشانہ کھڑا کر دیں ایک ثقافتی انقلاب برپا کریں۔
مسلمانوں کی رہنمائی کے لئے سرسیّد نے ثقافتی تبدیلی کا حسب ذیل لائحہ عمل پیش کیا اور ان مقامات کی نشان دہی کی جن میں مروجہ رسوم تبدیلی کی متقاضی تھیں۔ انھوں نے کہا کہ ان تمام رواجوں کو جو ہندوؤں کے ساتھ میل جول کی وجہ سے متاثر ہوئے ہیں۔ مشرق وسطیٰ کے اسلامی طریقوں سے بدل دیا جائے اور جدید مغربی طریقوں اور غیر مذہبی تعلیم کو اختیار کیا جائے۔

معاشرتی اور ثقافتی تبدیلی کے لئے ایک خاکہ

(۱) مذہب

(الف) رسم و رواج کی اصلاح۔ (ب) خلاف عقل عقائد کا ترک۔

(ج) عقائد ناطق کی تدوین۔

(۲) تعلیم

(الف) علوم دینی و دنیوی کی ہم آہنگی۔

(ب) مغربی ہنر و فن اور حرفہ کی نشر و اشاعت۔

(ج) عورتوں کے لئے امور خانہ داری کی روایتی تعلیم۔

(۳) خاندان اور معاشرتی رسوم

(الف) کثرت ازدواج کا مٹانا۔

(ب) شادی اور غمی کی رسوم میں ہندو اثرات کا خاتمہ۔

(ج) رفاہ عورتوں کی حالت میں۔

(د) یورپ کے طریق اکل و شراب کو اختیار کرنا۔

(ہ) مغربی انداز کے مطابق — مہذب اور شائستہ طرز گفتگو اختیار کرنا۔

(۴) جائداد

(الف) مسلمان کسانوں میں زراعت کے جدید طریقوں کا استعمال۔

(ب) مسلمانوں میں تجارت کی ترقی۔

(ج) مغربی ٹیکنالوجی کو اختیار کرنا۔

۵) مسلم قوم کی اصلاح

(الف) وقت کا صحیح استعمال۔

(ب) رسوم کے سلسلہ میں خود غرضی اور تصنع کو مٹانا۔

(ج) لوگوں میں خود غرضی اور ذاتی مطمح نظر کی جگہ قومی مطمح نظر کی ترویج۔[13]

مُسلم قومیّت اور خلافت

اگرچہ سر سیّد ہندو مسلم امتیازات کو نمایاں کر کے مسلمانوں کی ثقافتی وحدت کی حفاظت کرنا
ہتے تھے لیکن وہ اس ریشمی دھاگے کو بھی کاٹ دینا چاہتے تھے جو تمام "مومنین" کو ایک ایسی
ین الاقوامی اخوت میں منضبط کرتا ہے جو ایک مذہبی و قانونی شکل یعنی خلافت میں متشکل ہوتی ہے
۱۷ء میں سندھ میں مسلمانوں کی آمد سے انگریزوں کی آمد تک برصغیر کے مسلم حکمراں اور رعایا سنّی
ملفاء یعنی بنو امیہ (۶۶۱ء تا ۷۵۰ء)، بنو عباس (۷۵۰ء تا ۱۲۵۸ء) اور عثمانی ترکوں (۱۵۱۷ء
تا ۱۹۲۴ء) کو سنّی مسلم دنیا کا قانونی حکمراں سمجھتے تھے۔[14] برصغیر کے مسلمانوں کو خلافت سے جو گہرا
لگاؤ تھا وہ حسب ذیل واقعہ سے بخوبی سمجھ میں آجائے گا جو سلطان رکن الدین فیروز شاہ
(۱۲۳۵ء تا ۱۲۳۶ء) کے دورِ حکومت میں پیش آیا۔

ایک بلند پایہ شاعر تاج رضا[15] کو پرانی دلی کے ایک باغ میں کچھ لوگوں نے لوٹ لیا۔ اس نے ایک
اچھے شاعر کی طرح ایک پرشکوہ فارسی قصیدہ میں سلطان کے سامنے اپنی فریاد پیش کی۔ ہم عصر مسلمانوں
کے جذبات کی صدائے بازگشت کے طور پر اس نے یہ دھمکی دی کہ اگر اس کے ساتھ دلی دربار میں
انصاف نہ کیا گیا اور اسے مناسب معاوضہ نہ دلوایا گیا تو وہ اپنا معاملہ بغداد میں خلیفہ کے سامنے
پیش کر دے گا۔[16]

بفریاد آمدم ایں جا بفریاد — مگر شاہ جہان دادم دھد داد
اگر دادے نیابم ایں ستم را — روم زین خاک خون آشام برباد
ز آب چشم امیر المومنین را — نمایم دجلۂ دیگر بہ بغداد
ولے دانم بدیں حاجت نباشد — کہ ہم عادل شہے داریم داد
مدار عدل رکن الدین و دنیا — کہ ملک از وے گرفت احکام و بنیاد

خلافت نے اس رسّی کو اور مضبوط کر دیا جس نے کسی نسلی یا علاقائی اختلاف کا لحاظ کئے بغیر تمام مسلمانوں کو باہم مربوط کر دیا تھا۔ مذہبی اور سیاسی وفاداری ملّتِ اسلامیہ کے لئے مخصوص کر دی گئی تھی جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ علاقائی وفاداریاں کمزور ہو گئیں اور موجودہ مفہوم میں قومیت کے ابتدائی ارتقا کی رفتار سست پڑ گئی[۱۷] خلافت سے مسلمانوں کے تعلق کا دہرا اثر ہوا۔ ایک تو اس کی وجہ سے کوئی نمایاں ہندو مسلم اتحاد نہ ہو سکا جو ایک مخلوط ہندو مسلم قومیت کے ارتقا کے لئے لازمی تھا، دوسرے یہ کہ برصغیر کے مسلمانوں میں ایک صحیح قومیت کے ارتقا کو بھی نقصان پہنچا۔ سر سیّد ہندو مسلم اختلافات پر زور دے کر مسلمانوں کی ثقافتی وحدت کو مضبوط بنانا چاہتے تھے اور ساتھ ہی ساتھ وہ ان کی سیاسی وفاداری کا رُخ بھی خلافت سے برصغیر کی مسلم قومیت کی جانب موڑ دینا چاہتے تھے۔ یہی روش آخر کار پاکستانی قومیت پر منتج ہوئی جسے ڈاکٹر محمد اقبال[۱۸] اور چودھری رحمت علی[۱۹] نے بڑے شدومد سے پیش کیا اور کل ہند مسلم لیگ نے برصغیر کے طول و عرض میں اسے پھیلا دیا۔

خلافت کے متعلق قدیم نظریہ اس بات پر زور دیتا تھا کہ چونکہ خدا ایک ہے اور قانون ایک ہے لہذا حکمراں بھی ایک ہی ہونا ضروری ہے لیکن الباقلانی، ابن رشد اور ابن خلدون سمیت کچھ ماہرین قانون کا نظریہ یہ تھا کہ چونکہ دارالاسلام کے علاقے بہت وسیع ہو گئے ہیں اور ایک دوسرے کے درمیان فاصلہ بھی بہت ہے لہذا دو یا زیادہ خلفاء بھی بیک وقت حکومت کر سکتے" ہیں[۲۰] اس نظریہ کے مطابق ہر خلیفہ اپنے حیطۂ اقتدار میں اسلام کے اساسی مقصد کے تحت قانون نافذ کرے گا۔ سر سیّد کی تشریح نے تو خلافت کی جڑ پر ہی کلہاڑی مار دی۔ ان کا کہنا یہ تھا کہ اصل خلافت تو حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے وصال کے تیس سال بعد ہی ختم ہو گئی تھی اور حضرت علیؓ بن ابی طالب کی خلافت (۶۵۶ء تا ۶۶۱ء) کے بعد کوئی مسلمان حکمران بھی ان کا جانشین (خلیفہ) کہلانے کا مستحق نہیں تھا۔ "رسول خدا کی ذات مبارک میں تین صفتیں جمع تھیں۔ اوّل نبوت یعنی شریعت کے احکام کا خدا کی طرف سے آپ کے پاس پہنچنا، دوم ان احکام کی لوگوں میں تبلیغ، سوم ملکی سیاست اور نفاذ احکام اور محافظت احکام شریعت کی قوت اور اہل ملک کی حفاظت اور قوت اور طاقت سے مخالفین کی مدافعت۔"[۲۱]

سر سیّد کی رائے یہ تھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے دوسرے امر میں تمام فقہاء اور علماء

ہیں جو احکام شریعت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام کی لوگوں میں تبلیغ کرتے ہیں، رسول خدا
خلیفہ یا نائب تصور ہو سکتے ہیں اور اسی واسطے بعض مفسرین نے آیت "یا ایہا الذین آمنوا اطیعوا
واطیعوا الرسول واولی الامر منکم" میں جو لفظ "اولی الامر" کا ہے اس میں علماء کو داخل
ہے۔ سلاطین اسلام جو کسی ملک پر سلطنت رکھتے ہیں وہ لوگ تیسرے امر یعنی ملک کی سیاست اور
ز احکام وغیرہ میں خلیفہ یا نائب رسول تصور ہو سکتے ہیں بشرطیکہ وہ خود صفات اور اخلاق محمدی
موصوف ہوں اور تمام احکام شرعی کے پابند ہوں اور تقدس ظاہری و باطنی ان کو حاصل ہو۔
ز ان کی خلافت یا سلطنت اسی ملک تک اور اسی ملک کے باشندوں تک محدود رہے گی جو ان کے
نہ اقتدار میں ہو۔ سرسیّد کے نزدیک اقتدار کا مؤثر استعمال حکومت کے لئے لازمی شرط ہے۔
ویں صدی میں اسپین میں اموی خلافت کے شہری خلفاء بغداد کے مطیع نہیں تھے۔ اسی طرح
ہرہ میں فاطمی خلافت (۹۵۹ء تا ۱۱۷۱ء) کے شہریوں نے قرطبہ اور بغداد کے دعویٰ خلافت
کھلم کھلا مسترد کر دیا تھا۔[۲۲]

سرسیّد کا نظریۂ خلافت برّصغیر کے مسلمانوں کی سیاسی حالات کے بالکل مطابق تھا۔ ترکی کے
لطان عبدالحمید (۱۸۳۹ء تا ۱۸۶۱ء) سے برّصغیر کے مسلمانوں کی ضرورت سے زیادہ وفاداری کی سرسیّد
ے جو حوصلہ شکنی کی اس کا مقصد ایک جانب ان مسلمانوں پر ترکی کے دفتر خارجہ کے اثر کو کم کرنا تھا اور
دسری طرف ان مسلمانوں کو اس بات کا اہل بنانا تھا کہ وہ اپنے قومی مسائل کی جانب پوری توجہ مرکوز کریں۔
سرسیّد نے کہا: "ہم ہندوستانی مسلمان سلطان عبدالحمید خان خلد اللہ ملکہ کی رعیت نہیں ہیں
نہ ان کو ہم پر یا ہمارے ملک پر کسی قسم کا اقتدار حاصل ہے۔ ہم مسلمان ہندوستان کے رہنے والے
گورنمنٹ انگریزی کی رعیت ہیں جس نے ہم کو ہر طرح پر مذہبی آزادی بخشی ہے۔ گورنمنٹ انگریزی
یں ہماری مال و جان کی حفاظت ہوتی ہے۔ ہمارے تمام حقوق جو نکاح، طلاق، وراثت، وصیّت،
ہبہ، وقف سے متعلق ہیں بموجب شرع اسلام کے ہم کو ملتے ہیں۔ گو کہ اس قسم کے مقدمات ایک
عیسائی حاکم کے سامنے پیش ہوں کیونکہ عیسائی حاکم مجبور ہے کہ ان کو بموجب شرع اسلام فیصل کرے۔"[۲۳]
ترکی خلافت سے مسلمانوں کے لگاؤ کو ختم کرنے کے سلسلہ میں سرسیّد کی کوششوں کو شک وشبہ
کی نظر سے دیکھا گیا۔ جمال الدین افغانی[۲۴] اور ترکی سلطان کی چلائی ہوئی اتحاد اسلامی کی تحریک

نے سرسیّد کی کوششوں کا ہر موڑ پر مقابلہ کیا۔ برصغیر کے مسلمانوں کی اکثریت کے لئے خلافت سے رشتہ بیسویں صدی کے ربع تک منقطع نہیں ہوا جبکہ خود خلافت ہی کا وجود ختم ہوگیا۔

جمہوریۂ ترکی کی جانب سے خلافت کے خاتمہ نے برصغیر کے مسلمانوں کو اس کیفیت میں ڈال دیا کہ اب ان کے سامنے کوئی ایسا نقطۂ نظر نہیں رہا جسے سب تسلیم کریں۔ کچھ لوگوں نے افغانستان کی جانب ایک عوامی ہجرت میں شرکت کی اور وہاں سے بھٹکتے ہوئے سویت یونین جا پہنچے اور اشتراکیت کو اپنا لیا۔ ایک معقول تعداد نے آل انڈیا نیشنل کانگریس میں شرکت کر لی اور ایک علاقائی قومیت کی ترقی سے اپنی تمام امیدیں وابستہ کرلیں[۲۵] اکثریت آل انڈیا مسلم لیگ میں شامل ہوگئی جو علی گڑھ تحریک کی روحانی اولاد تھی۔ ۱۹۲۴ء میں عثمانی خلافت کے رسمی سقوط کے سولہ سال بعد آل انڈیا مسلم لیگ نے برصغیر کی تقسیم کا مطالبہ کرتے ہوئے لاہور میں پاکستان کی قرارداد منظور کی۔

سرسیّد کا تصوّرِ جمہوریّت

سرسیّد اس مغربی تہذیب کے بڑے پرجوش مداح تھے جسے برطانیہ نے پیش کیا تھا۔ اس سلسلہ میں ان کی تحریریں اکثر مفکرین کو اس غلط فہمی میں ڈال دیتی ہیں کہ وہ اپنی خوشامد میں غلامانہ ذہنیت کے حامل تھے لیکن ان کی تصنیفات کے تنقیدی تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کے سیاسی افکار مغرب اور روایتی اسلام کا مرکب تھے۔ لندن کے دورانِ قیام سرسیّد کی خط و کتابت ایک برطانوی سے ہوئی۔ جس میں انھوں نے دستوری مسائل پر اپنی رائے کا آزادانہ اظہار کیا ہے۔

سرسیّد نے کہا: "اسلام جمہوری طور پر منتخب شدہ صدر کو ترجیح دیتا ہے۔ میرا مذہب ایک حد تک انتہا پسندی کی تلقین کرتا ہے۔ وہ شخصی حکومت کو برداشت نہیں کرتا۔ یہاں تک کہ بادشاہی کا نظام بھی اسے قبول نہیں ہے۔ نسلی بادشاہت کو تو بالکل ہی ردّ کر دیتا ہے"۔ سرسیّد نے پیداوار کی ملکیت کے متعلق مساوی تقسیم کے نظریہ کا ان الفاظ میں اظہار کیا:

"اسلام کے بانی نے اس بات کو پسند نہیں کیا کہ دولت ایک جگہ اکٹھی رہے۔ اسی اصول کے موافق اسلام کے بانی نے یہ قاعدہ بنایا کہ بعد فوت ہو جانے کسی شخص کے اس کی جائیداد بہت آدمیوں میں تقسیم ہو جاوے کیونکہ کتنی ہی زیادہ جائیداد کیوں نہ ہو وہ بعد دو نسلوں کے لا... سے حصّوں میں تقسیم ہو جاوے گی"۔[۲۶]

یہ نہیں سمجھنا چاہیئے کہ سرسید کا سیاسی و معاشی مساوات کا یہ نظریہ کسی طور سے بھی مارکس کے
ا یہ سے متاثر تھا۔ اگرچہ کارل مارکس کا کمیونسٹ مینی فسٹو ۱۸۴۸ء میں شائع ہوگیا تھا اور" داس کیپٹال"
ی برطانیہ میں سرسید کی آمد (۱۸۶۷ء) سے کچھ ہی پہلے منظر عام پر آچکی تھی لیکن سرسید کی فکر
اشتراکی نظریہ کا کوئی رنگ نہیں تھا بلکہ اپنے سفرنامہ میں انھوں نے یورپ کی اسی معاشی حالت کی بڑی
تعریف کی ہے[۴۷] جس کے خلاف اشتراکی احتجاج کر رہے تھے۔ (مسلسل)

حواشی و حوالہ جات

۱ اس مضمون کی بنیاد مصنف کے ایک مقالہ پر ہے جو" ۱۸۵۷ء سے ۱۹۰۰ء کے دوران ہندوستان میں مسلم قومیت پر مغرب کے اثرات" کے عنوان سے ہانگ کانگ یونیورسٹی میں" ایشیائی تاریخ کی بین الاقوامی کانفرنس" کے سامنے ۲ ستمبر ۱۹۶۴ء کو پیش کیا گیا۔

۲ سرسید احمد خان" سیرۃ فریدیہ" دہلی ۱۸۶۴ء صفحہ ۲۵

۳ ان کتابوں کے نام یہ ہیں: جام جم (برصغیر پاک و ہند کے مغل شہنشاہوں کی تاریخ بزبان فارسی) ۱۸۴۰ء: انتخاب الاخوین (دیوانی قانون کا خلاصہ) ۱۸۴۱ء: جلاء القلوب بذکر المحبوب (مولد نبوی) ۱۸۴۳ء: تحفۂ حسن (شیعہ سنی نزاع پر شاہ عبدالعزیز کے فارسی رسالہ تحفہ اثنا عشریہ کا اردو ترجمہ) ۱۸۴۴ء: ترجمہ فیصلہ جات صدر مشرقی و صدر مغربی (مشرقی اور مغربی صوبہ جات کی دیوانی عدالتوں کے فیصلوں کا ترجمہ) ۱۸۴۹ء: رسالہ راہ سنت و ردّ بدعت (وہابی عقائد کی تائید میں مناظرانہ رنگ کی ایک کتاب) ۱۸۵۰ء: سلسلۃ الملوک (دہلی کے راجاؤں اور بادشاہوں کا تاریخ وار نقشہ (۱۸۵۲ء) ترجمۂ کیمیائے سعادت (اخلاقیات پر امام غزالی کی فارسی تصنیف کا ترجمہ ۱۸۵۳ء اور تاریخ ضلع بجنور) ۱۸۵۷ء

۴ الطاف حسین حالی" حیات جاوید" لاہور۔ اکیڈمی آف پنجاب ٹرسٹ، ۱۹۵۷ء، ص ۲۳۶-۱۲۵

۵ سرسید احمد خان۔" اسباب بغاوت ہند" علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پریس ۱۹۶۰ء، ص ۱

۶ مصنف مذکورہ بالا" تاریخ سرکشی ضلع بجنور" لاہور، مجلس ترقی ادب ۱۹۶۲ء، ص ۴۹-۴۸-۴۴

۷ حالی، محولہ بالا ص ۲۱۶ - مزید ملاحظہ ہو لے۔ ایچ۔ البیرونی کی" بانیان پاکستان مسلم ہندوستان" (انگریزی) لاہور، شیخ محمد اشرف ۱۹۵۰ء، ص ۱۳۱

۸ حالی، محولہ بالا ص ۱۹- ۳۱۸

ہ سر سیّد احمد خان، مقالہ "حبّ وطن" مطبوعہ تہذیب الاخلاق یکم ربیع الثانی ۱۲۹۴ھ (مطابق ۱۸۷۷ء) ص ۱۰۱ - ۹۸

ہ مصنف مذکورہ بالا، "انتخاب الفاظِ موٹو برائے تہذیب الاخلاق" ۱۵ ربیع الاوّل - مزید ملاحظہ ہو "مقالاتِ سر سیّد": مضامین متعلقہ تہذیب الاخلاق"۔ لاہور مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، ص ۵۹ - ۵۲ -

۱۰ مصنف مذکورہ بالا - "انسان و حیوان" مطبوعہ تہذیب الاخلاق ۵ رجمادی الثانی ۱۲۷۹ھ (مطابق ۱۸۶۲ء) ص ۲۵ - مزید ملاحظہ ہو "اخلاقی اور اصلاحی مضامین" مرتبہ مولانا محمد اسمٰعیل، لاہور، مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء - ص ۱۴۶ - ۱۴۴ -

۱۱ مصنف مذکورہ بالا۔ "اخلاقی اور اصلاحی مضامین" محولہ بالا ص ۶۶ - ۶۲ اور ص ۱۷۲

۱۲ مصنف مذکورہ بالا "کن کن چیزوں میں تہذیب چاہیئے"۔ مطبوعہ تہذیب یکم ذی الحجہ ۱۲۸۷ھ (مطابق ۱۸۷۰ء) ص ۳-۱ "اخلاقی اور اصلاحی مضامین" محولہ بالا ص ۱۷ - ۳۰۹ -

۱۴ سید سلیمان ندوی "خلافت اور ہندوستان" مطبوعہ معارف اعظم گڑھ اکتوبر ۱۹۲۱ء - ص ۹۹ - ۱۳۳ : عبدالحلیم شرر۔ "تاریخ خلافت"، لکھنؤ، دلگداز پریس ۱۹۲۸ء ص ۱۹-۱۵ : ابوالکلام آزاد۔ "مسئلہ خلافت"۔ لاہور، مکتبہ احباب، وسن پورہ، تاریخ درج نہیں۔ ص ۱۵-۱۰ ٹی۔ اے۔ آرنلڈ، "خلافت" (بزبان انگریزی) آکسفورڈ، کلیرنڈن پریس ۱۹۲۴ء ص ۷۷-۶۰

۱۵ تاج رضا کی مختصر سوانح کے لئے ملاحظہ ہو اسلامک کلچر، حیدرآباد دکن، جولائی ۱۹۴۰ء، ص ۶۶ - ۲۵۹ میں آغا عبدالستار خان کا فاضلانہ مقالہ "تاج رضا"۔

۱۶ سید صباح الدین عبدالرحمٰن۔ "بزمِ مملوکیہ"۔ اعظم گڑھ، دارالمصنفین ۱۹۵۵ء، ص ۱۰۹ - ۱۰۱ اور ص ۱۴۳ - ۱۴۱ -

۱۷ خلافت کے انجام اور حاصل کے طور پر لادینی مسلم قومیت کے ارتقاء کے لئے مزید ملاحظہ ہو۔ حفیظ ملک۔ "ہندوستان اور پاکستان میں مسلم قومیت" (انگریزی) واشنگٹن ڈی سی پبلک آفیرس پریس ۱۹۶۳ء باب ۹

۱۸ ایم۔ اے جناح (ترتیب) "اقبال کے خطوط جناح کے نام" (انگریزی) لاہور۔ شیخ محمد اشرف، ۱۹۵۶ء، ص ۲۰ - ۱۸ : عاشق حسین بٹالوی۔ "اقبال کے آخری دو سال"۔ کراچی اقبال اکیڈمی۔ ص ۵۲۱ و بعد۔

۱۹ رحمت علی "پاکستان کی قومی تحریک کا مقصد کیا ہے" (انگریزی) کیمبرج ۱۹۳۳ء

ابن خلدون "مقدمہ" انگریزی ترجمہ از فرینز روزنتھال، نیویارک، پینتھن بکس، ۱۹۵۸ء، ص ۳۹۳ اور حاشیہ (این) ۲۲۵ -

سرسیّد احمد خان "خلافت اور خلیفہ"۔ مشمولہ مذہبی و اسلامی مضامین۔ لاہور۔ مجلس ترقی ادب ۱۹۶۲ء، ص ۶۸ - ۱۶۴۔ سرسیّد سے پہلے مورخ المقریزی (متوفی ۱۴۴۱ء) نے اس نظریہ کی تجدید کی تھی کہ امویوں کی آمد کے ساتھ ہی خلافت ظلم و دہشت کی حکومت میں تبدیل ہو گئی تھی۔ تقی الدین احمد المقریزی تاریخ سلاطین مملوک مصر (بزبان فرانسیسی) انگریزی ترجمہ ایم۔ کوٹرمیر۔ پیرس۔ بنجامن ڈوپارٹ ۱۹۳۷ء، ص ۷۶ : I

سرسیّد احمد خان، "مذہبی و اسلامی مضامین"۔ محولہ بالا۔ ص ۵۸-۱۵۷

ایضاً، ص ۱۶۱

مظفر احمد "ہندوستان کی کمیونسٹ پارٹی اور بیرونی ممالک میں اس کی تشکیل" (بزبان انگریزی) کلکتہ، نیشنل بک ایجنسی ۱۹۶۲ء، ص ۹۷-۱۱ -

ابوالکلام آزاد نے (۱۹۵۸ - ۱۸۸۸ء) جو قوم پرست مسلمانوں کے رہنما تھے کانگریس کے سیاسی فلسفہ کو قبول کر لیا تھا۔ تحریک خلافت میں ان کی کارکردگی کے لئے ملاحظہ ہو، حفیظ ملک۔ "قومیت کے بارے میں ابوالکلام آزاد کا نظریہ" مطبوعہ مسلم ورلڈ، ہارٹ فورڈ جنوری ۱۹۶۳ء -

سرسیّد احمد خان۔ "ایک معزز انگریز کے نام" مشمولہ مکتوبات سرسیّد، لاہور، مجلس ترقی ادب ۱۹۵۹ء، ص ۱۸۷-

مصنف مذکورہ بالا۔ "مسافران لندن" تدوین شیخ محمد اسمٰعیل، لاہور، مجلس ترقی ادب ۱۹۶۱ء، ص ۴۲-۱۳۲

بقیہ: **نظرات**

مشرقی پاکستان کا یہ ہولناک طوفان تمام دنیا کے انسانوں کی ہمدردی کا مستحق ہے۔ ہم کا فریضہ ہے کہ اپنے بھائیوں کی مصیبت دُور کرنے میں پورا پورا حصہ لے کر انھیں بحال ہیں کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کریں۔ ہم اللہ تعالیٰ کے حضور اس حادثہ فاجعہ میں مرنے والوں مغفرت کی دعا مانگتے ہیں اور پوری عاجزی سے اپنے گناہوں کی معافی طلب کرتے ہیں اور دعا کرتے ں آئندہ ہمیں اس قسم کی آزمائش میں نہ ڈالے گا۔ آمین

اسلام میں مسئلۂ ملکیتِ زمین[1]

علال الفاسی ـــــ ترجمہ محمود احمد غازی

فقہاء ملکیت کی تعریف میں کہتے ہیں کہ اس سے مراد وہ مال یا باقیمت شے ہے جس سے کسی فرد کو
بغیر کسی شائبہ حرمت کے بغیر شرعی انتفاع کا حق حاصل ہو، انفرادی ملکیت عموماً یا تو حقوق ذاتی یا پھر
حقوق ذمہ داری کی وجہ سے وجود میں آتی ہے، املاک جائداد منقولہ اور جائداد غیر منقولہ (عقار)
میں تقسیم کی جاتی ہے۔ اس تقسیم سے بہت سے عملی فوائد حاصل ہوتے ہیں خواہ ان کا تعلق ملکیت،
قابلیت ملکیت، رہن، استحقاق اور انتظامی امور سے ہو یا دیگر فرق پیدا کرنے والے اُمور سے
جن کا تذکرہ فقہاء نے بیان کیا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ جائداد غیر منقولہ (عقار) ایک مستقل بالذات
شے ہے جو نہایت سہولت سے پہچانی جاتی ہے اس کے برعکس جائداد منقولہ ہمیشہ مختلف اور دگرگوں
ہوتی رہتی ہے، اس کے علاوہ جائداد غیر منقولہ (عقار) کی اقتصادی اہمیت کی وجہ سے بھی دیوانی قانون
(CIVIL LAW) میں اسے جائداد منقولہ پر فوقیت حاصل ہے۔ یہ صورت حال اس وقت
تک قائم رہی جب تک شراکتوں (COMPANIES) کی تنظیم اور مالی حصص (SHARES) کے
وجود میں آنے سے جو جائداد منقولہ شمار ہوتے ہیں۔ دولت میں وہ عظیم الشان تغیر رونما نہ ہو گیا
جس کی وجہ سے جائداد منقولہ کی قیمت و اہمیت جائداد غیر منقولہ (عقار) سے بڑھ گئی۔

چنانچہ دیوانی قانون کے طرز فکر میں ملکیت کی ان دونوں قسموں کی اقتصادی حیثیت بدل جانے
سے ایک گونہ تبدیلی رونما ہو گئی ہے، اسلام نے اس تبدیلی کو روز اول سے ہی زکواۃ کے قوانین بناتے
وقت محسوس کر لیا تھا، چنانچہ زکوٰۃ کا نظام جائداد منقولہ یا غیر منقولہ میں وقوع پذیر ہونے والی جملہ
تبدیلیوں کا ساتھ دیتا ہے اور یہی وہ برتری ہے جس سے اسلامی اقتصادی فکر کی ہمہ گیری اور اس میں
ہر لحاظ سے تقاضوں کا ساتھ دینے کی صلاحیت کا علم ہوتا ہے۔

[illegible] علماء کی اس تقسیم کو تسلیم نہیں کرتا جس کی رو سے جائداد و املاک [illegible] زمین ہی کے لئے مستعمل ہے۔

کو چار قسموں میں تقسیم کیا جاتا ہے۔

۱۔ طبیعی املاک و جائداد۔ ۲۔ تعیینی و تخصیصی املاک و جائداد

۳۔ اقراری جائداد و املاک۔

۴۔ احکامی یعنی حکومت کے قوانین کی کسی خاص دفعہ کے تحت ہونے والی املاک و جائداد۔

اسلامی قانون کی رو سے تمام اموال کی دو قسمیں ہیں :۔

۱۔ جائداد غیر منقولہ (عقار) اور اس کے متعلقات و ملحقات جو جائداد غیر منقولہ ہی کے حکم میں ہوں گے۔

۲۔ جائداد منقولہ اور اس کے متعلقات و ملحقات، یہ بھی جائداد منقولہ ہی کے حکم میں ہوں گے۔

اس تقسیم کی رو سے زمین، اس کے اندر پوشیدہ دفینے، اس سے وابستہ کھیتیاں، درختوں پر لگے ہوئے پھل، یہ تمام چیزیں جائداد غیر منقولہ کے حکم میں ہیں، جب کہ درختوں سے جدا کئے ہوئے پھل اور کاٹی ہوئی کھیتی جائداد منقولہ کی حیثیت رکھتی ہے۔

شے مملوکہ کا مالک کبھی ایک فرد ہوتا ہے اس صورت میں اسے شخصی یا انفرادی ملکیت کہا جاتا ہے اور کبھی ایک سے زائد جس کا نام شرکت ہے[1]۔ انفرادی مالک کبھی حقیقی ہوتا ہے اور کبھی اعتباری جیسے بیت المال یا حکومت وغیرہ، کبھی ملکیت ایک پوری جماعت میں پھیلی ہوتی ہے تو اسے سرکاری یا اجتماعی ملکیت کہا جاتا ہے۔

اس مختصر بحث سے ہم اصولی طور پر اسلام میں ملکیتِ زمین و جائداد غیر منقولہ کا مسئلہ طے کرنا چاہتے ہیں۔ نیز یہ بتانا چاہتے ہیں کہ املاک و جائداد اپنے مفہوم کے لحاظ سے انفرادی ملکیت یا جماعتی ملکیت[2] یا حکومتی ملکیت ہو سکتی ہے، یہ اسلامی قانون کا ایک بنیادی مسئلہ ہے جس کی تفصیلات بیان کرنے کا یہ وقت نہیں، اس کے لئے فقہ کی کتابوں سے رجوع کیا جا سکتا ہے۔

جائداد غیر منقولہ بالخصوص زمین کی ملکیت کے مسئلہ میں اسلامی فتوحات کے دوران ایک بڑی تبدیلی رونما ہوئی، اب زمین کی تقسیم اس حیثیت سے ہونے لگی کہ اس پر جاری ہونے والے احکام میں حکومت کا مفاد ملحوظ رہتا ہے یا مسلم عوام کا، اس ضمن میں خلفاء نے اس اصول کا شدت سے خیال رکھا کہ دولت اور املاک منقولہ و غیر منقولہ مسلمان فاتحین کی ہی ایک چھوٹی سی جماعت کے ہاتھ میں جمع نہ ہونے

---

[1] یعنی دو یا دو سے زیادہ مالکوں کی مشترکہ ملکیت۔ [2] یعنی عوام کی یا قومی ملکیت۔

پائیں"۔ عبداللہ بن قیس الہمدانی بیان کرتے ہیں کہ جب حضرت عمرؓ جابیہ پہنچے تو انہوں نے وہاں کی زمینیں مسلمانوں میں تقسیم کر دینے کا ارادہ ظاہر کیا، حضرت معاذؓ نے عرض کی کہ اگر آپ ایسا کر بیٹھے تو بخدا وہ صورتِ حال سامنے آئے گی جو آپ کو ناپسند ہو گی، اگر آپ آج اس زمین کو تقسیم کر دیتے ہیں تو اس کی جملہ آمدنی لوگوں کے قبضے میں چلی جائے گی، پھر ان کے مرنے کے بعد ہو سکتا ہے کہ یہ اراضی (ان کے خاندان کے) ایک فرد - مرد یا عورت - کے تصرف میں آ جائے، اور ان کے بعد جو لوگ اسلام کا دفاع کریں گے انھیں کچھ نہ مل سکے گا۔ اس لئے آپ کوئی ایسا حل تلاش کریں جو اگلوں اور پچھلوں سب کے لئے مفید ہو"۔ حضرت عمرؓ نے حضرت معاذ کے اس ناصحانہ مشورے کو اسی لئے قبول کیا کہ کہیں تمام مفتوحہ اراضی ایک مختصر سی اقلیت کے ہاتھ میں جمع نہ ہو جائے اور بعد میں ایک ہاتھ سے دوسرے ہاتھ یا گنتی کے چند ہاتھوں میں منتقل ہوتی رہے اور بقیہ مسلم عوام ان کے مقابلہ میں تنگ دستی کی زندگی بسر کرتے رہیں۔

بلاشبہ یہ بڑی مقدار میں دولت کے شخصی ملکیت میں آنے کا راستہ بند کرنے کے لئے ایک صحیح فکر تھی یہی ارتکازِ دولت جس کی وجہ سے دنیا بھر میں ناداری پھیلی ہوئی ہے۔ امام ابو عبید کتاب الاموال میں ابراہیم التیمی سے روایت کرتے ہیں کہ جب مسلمانوں نے سوادِ عراق فتح کر لیا تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے درخواست کی کہ سواد کی یہ زمینیں ہمارے درمیان تقسیم کر دیجئے"۔ لیکن حضرت عمرؓ نے یہ کہہ کر انکار کر دیا کہ پھر تمہارے بعد آنے والے مسلمانوں کو کیا دیا جائے گا؟"

ان ہی وجوہ کی بنا پر خلفائے اسلام نے مسلمانوں کی مفتوحہ اراضی کو مختلف اقسام میں منقسم کیا۔ اس تفصیل کو ہم یہاں پندرہویں صدی شمسی کے مشہور عالم قاضی ابو یعلی حنبلی کی کتاب "الاحکام السلطانیہ" سے شیخ ابوالحسن علی البغدادی الماوردی کی اسی کے ہم نام کتاب سے مقابلہ کے بعد قدرے تصرف و اضافہ سے پیش کرتے ہیں:

مسلمانوں کی مقبوضہ اراضی کو علماء نے تین قسموں میں منقسم کیا ہے:

(۱) قسم اول:۔ وہ اراضی جن کو لشکر کشی اور جنگ سے (عنوۃً) فتح کر کے اسلامی ملکیت میں شامل کیا گیا ہو، اور اس کے اصل مالکان مارے یا قید کئے گئے ہوں یا جلا وطن کر دیئے گئے ہوں۔ اس قسم کی اراضی کے متعلق دو روایتیں ہیں جنہیں عبداللہ نے روایت کیا ہے، ایک یہ کہ ان کو دوسرے تمام اموال کی طرح غنیمت قرار دے کر غانمین کے درمیان تقسیم کر دیا جائے، الا یہ کہ غانمین رضاکارانہ اس سے دست بردار

ب یہ اراضی عامۃ المسلمین کے مفاد اوران کی بہبودی کے لئے وقف کردی جائے گی۔ دوسرے
مملکت (یا حکومت) کواختیار ہے کہ مناسب سمجھے تو غانمین کے درمیان تقسیم کردے، اس صورت
ں عشری ہوگی اور اگر مناسب سمجھے تو تمام مسلمانوں کے لئے روک رکھے، اس زمین میں مسلمان
یار کرلیں یا وہاں مشرکوں کو ہی بحال رکھا جائے، ہر دو صورتوں میں یہ دارالاسلام ہوگی، امام احمد
سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہ زمین محض فتح ہو جانے سے مسلمانوں کے لئے وقف نہ ہوگی تاوقتیکہ
طرف سے باضابطہ اعلان نہ کیا جائے، امام موصوف ہی سے ایک روایت یہ بھی ہے کہ
ہی وقف ہو جائے گی۔ لیکن امام مالک کی رائے ہے کہ غنیمت میں ملنے کے ساتھ ہی یہ
ف ہو جائے گی اور اسے غانمین کے درمیان تقسیم کردینا جائز نہیں ہوگا، اور جب
قف ہو جائے خواہ محض تسلط کی بنا پر یا باقاعدہ اعلان کے بعد تو اس کو فروخت کرنا
منا جائز نہیں ہوگا۔ حکومت اس زمین پر خراج عائد کردے گی جو اصل زمین کا کرایہ ہوگا،
ں زمین پر کام کرنے والوں سے وصول کیا جائے گا خواہ وہ مسلمان ہوں یا معاہد۔ اس زمین
ں ہونے والے خراج اور اس میں لگائی جانے والی کھیتی اور پھلوں پر عائد کردہ عشر کو یکجا
گا، ہاں اگر قبضہ کے وقت بھی اس زمین میں کھجور کے درخت ہوں تو وہ بھی وقف
گے اور ان پر عشر عائد نہیں ہوگا بلکہ حکومت اس پر خراج عائد کرے گی، اس طرح کی
دہ زمینوں کی کھیتی پر عشر اور خود زمین پر خراج عائد کیا جائے گا۔

نتوحہ اراضی کی دوسری قسم وہ ہے جو بغیر زحمت ولشکر کشی کے فتح ہو جائے ایسی زمین سے
خوف کی وجہ سے چلا جائے تو یہ وقف ہو جائے گی، بعض علماء کی رائے میں حکومت کے باقاعدہ
ں سے ایسی زمین وقف ہو سکتی ہے۔ امام احمد کی عبارت سے مترشح ہوتا ہے کہ محض انخلا
یہ زمین وقف ہو جائے گی۔

بسری قسم ان اراضی کی ہے جن پر مسلمانوں کو صلح کے ذریعے قبضہ حاصل ہوا اور شرط یہ ہو کہ
وہاں کے اصل باشندوں کے تصرف میں رہیں گی اور وہ مقررہ خراج ادا کرتے رہیں گے،
ین کی دو قسمیں ہیں:

ا) ایک وہ جس کے متعلق یہ شرط طے پائے کہ اس زمین کے اصل مالک مسلمان ہوں گے،
اس صورت میں یہ زمین صلح کے بعد دارالاسلام میں شامل ہو کر وقف علی المسلمین ہو گی

اور اس کی خرید و فروخت اور رہن جائز نہیں ہوگا۔

(ب) دوسری قسم وہ ہوگی جس کے مالک صلح ہی اس شرط پر کریں کہ ہماری زمین ہماری ملکیت میں رہے گی اور اس پر مقررہ خراج عائد کر دیا جائے جسے وہ باشندے ادا کرتے رہیں، یہ قسم جزیہ کے حکم میں ہے۔

زمینوں کی اس تقسیم سے ہم یہ نتیجہ اخذ کرتے ہیں کہ آج تمام عالم اسلام میں پائی جانے والی زمینیں دو قسم کی ہیں:

۱۔ وہ زمینیں جو انفرادی ملکیت میں ہیں (۲)۔ وہ زمینیں جو عامۃ المسلمین کی ملکیت ہیں۔

موخر الذکر قسم وقف کی حیثیت رکھتی ہے لہذا اس کا لین دین جائز نہیں اور حکومت وقت یا سربراہ مملکت کی حیثیت اس وقف کے محافظ و نگراں کی سی ہوگی جس پر اسے کسی قسم کے مالکانہ حقوق حاصل نہیں تاہم اس کی آمدنی کا انتظام اور مسلمانوں کے مفاد و مصالح میں اسے خرچ کرنے کی اصل ذمہ داری اُسی کی ہوگی۔ الماوردی نے اپنی کتاب "الاحکام السلطانیۃ" میں لکھا ہے:

"یہ آمدنیاں مفادِ عامہ مثلاً فوج کو مضبوط بنانے، راستوں، پلوں اور مسجدوں کی تعمیر نیز دیگر اداروں کے قیام میں خرچ کی جائیں گی"۔ ماوردی مزید لکھتے ہیں کہ ان زمینوں کا فروخت کرنا ممکن نہیں ورنہ ان سے ملنے والی آمدنیاں اور منافع ختم ہو جائیں گے، ہاں اگر ان زمینوں پر کوئی عمارت یا درخت وغیرہ ہوں تو وہ فروخت کئے جا سکتے ہیں۔

جب ہم صورتِ حال کا معائنہ کرتے ہیں تو ہم اسلامی ممالک کی بیشتر اراضی، عامۃ المسلمین کی اجتماعی ملکیت کے قبیل سے پاتے ہیں، چنانچہ اس اعتبار سے ہم عالم اسلام کی زمینوں کو تین قسموں میں بانٹ سکتے ہیں: ۱۔ حرم۔ ۲۔ حجاز اور ۳۔ باقی تمام زمینیں۔

مکہ اور مدینہ (حرم) کی اراضی کی حرمت سے متعلق خصوصی احکام سے علماء واقف ہیں۔ مکہ کے گھروں کے بارے میں اختلاف ہے کہ وہ فروخت کئے جا سکتے ہیں یا نہیں، یہ اختلاف اُسی اختلاف پر مبنی ہے کہ مکہ جنگ سے فتح ہوا تھا یا صلح سے۔

جہاں تک حجاز کا تعلق ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اس کی فتح کے بارے میں خصوصی حیثیت رکھتے ہیں، اس کی دو قسمیں ہیں، ایک قسم رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقات پر مشتمل ہے، اس کی اصل ملکیت ناقابلِ انتقال ہے، اس کی پیداوار و آمدنی کو خصوصی حیثیت حاصل ہوگی اور وہ

مفادِ عامہ میں خرچ کی جائے گی۔ دوسری قسم میں آپ کے صدقات کے علاوہ تمام اراضی عشری ہیں کیونکہ وہ ان دو صورتوں میں سے ایک ہے یا تو غنیمت جس کے باشندوں پر قبضہ ہو گیا یا ایسی متروکہ زمین جس کے باشندوں نے اسلام قبول کر لیا۔

حرم اور حجاز کے علاوہ تمام اسلامی دنیا کی اراضی کو ہم چار قسموں میں منقسم کر سکتے ہیں،

۱ - وہ اراضی جن کے مالکان نے اسلام قبول کر لیا ہو۔

۲ - وہ اراضی جن کو مسلمانوں نے آباد کیا ہو۔

۳ - وہ اراضی جن کو غانمین نے فوجی قوت سے حاصل کیا ہو۔

۴ - وہ اراضی جن کے مالکان سے صلح ہو گئی ہو۔

ہم دیکھتے ہیں کہ ہماری اراضی کا بڑا حصہ یا فوجی قوت سے حاصل ہوا ہے یا صلح کے ذریعے۔ لہٰذا یہ سب مسلمانوں کے لئے فئے ہے یعنی عامۃ المسلمین کے لئے وقف ہے۔ جس کے منافع میں تو تصرف کیا جا سکتا ہے لیکن اسے فروخت نہیں کیا جا سکتا۔ (یعنی انفرادی ملکیت میں تبدیل نہیں کیا جا سکتا)۔

فقہاء نے جب جاگیروں کے احکام و اقسام اور جاگیروں کو ان کی زمینوں کی ملکیت کے ساتھ دیئے جانے کے جواز و عدم جواز کے بارے میں پیدا ہونے والے اختلافات بیان کئے تو انہوں نے خراجی زمین کو اس سے مستثنیٰ کر دیا کیونکہ خراجی زمین کا مالک بنا کر کسی کو جاگیر دینا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ ایسی زمین کی دو ہی قسمیں ہیں۔

۱ - ایک قسم تو وہ جو وقف ہوتی ہے اور اس سے جو خراج وصول کیا جاتا ہے وہ زمین کا کرایہ ہوتا ہے۔ وقف کی زمین کو کسی شخص کی ملکیت میں نہ جاگیر اور ہبہ کے ذریعے دینا جائز ہے نہ فروخت کے ذریعہ۔

۲ - دوسری قسم وہ ہے جو کسی کی ملک ہو اور اس کے خراج کو حکومت جزیہ کے طور پر وصول کرے، تو ایسی مملوکہ زمین کا کسی کو جاگیر کے طور پر دے دینا جائز نہ ہوگا۔

اس کا مطلب یہ ہوا کہ جو زمینیں عامۃ المسلمین کی ملکیت ہیں ان کے بارے میں کسی حاکم کو یہ حق حاصل نہیں کہ انھیں کسی فرد یا جماعت کی ملکیت میں دے کر جاگیر کے طور پر بخش دے۔ اس لئے کہ

یہ زمین صرف موجودہ مسلمانوں ہی کی نہیں بلکہ بعد میں آنے والے مسلمان بھی اس سے انتفاع میں شامل ہیں۔ اس زمین کا حکم وہی ہے جو انفرادی ملکیتوں کا ہوتا ہے کہ انھیں ان کے اصل مالکوں سے چھین کر دوسرے کو بطور جاگیر بخش دینا جائز نہیں ۔

جاگیر کے طور پر صرف وہ غیر آباد زمین ہی عطا کی جا سکتی ہے جس میں نہ کوئی تعمیر ہو نہ اس پر کسی کی ملکیت ثابت ہو، اس قسم کی زمینوں کے بارے میں حکومت کو اجازت ہے کہ وہ ایسے لوگوں کو ان زمینوں کے قطعات دے دے جو اس کو آباد کر سکیں، اس صورت میں اس قطعۂ زمین کو آباد کرنے کا اوّلین حق اُسی شخص کا ہوگا جسے وہ قطعہ دیا گیا ہے۔ حکومت یہ بھی کر سکتی ہے کہ کسی مصلحتِ عامہ کے پیشِ نظر اسے حمیٰ قرار دے دے، اس صورت میں یہ سرکاری ملکیت ہوگی۔

آباد زمینوں کے بارے میں فقہاء کے ہاں کچھ تفصیلات ہیں جن کا ماحصل یہ ہے کہ وہ زمین جو عوامی ملکیت سے تعلق رکھتی ہو کسی کو کرایہ پر نہیں دی جا سکتی جسے فقہ میں خراج کہا جاتا ہے چہ جائیکہ وہ زمین جو کسی حقیقی یا حکمی فرد کی شخصی اور ذاتی ملکیت ہو۔

اس بحث سے ہمارے لئے یہ نتیجہ نکال لینا آسان ہے کہ مسلم خلفاء نے اپنی پوری کوشش انفرادی ملکیت سے منع کئے بغیر اس امر پر مرکوز رکھیں کہ غیر متشددانہ طریقوں سے مسلمانوں اور غیر مسلموں میں ملکیت زمین کے ارتکاز کو روکیں نیز یہ کہ ذرائع پیداوار کثیر آمدنی اور عامۃ المسلمین کے لئے زیادہ سے زیادہ نفع کا باعث بنیں۔

البتہ یہ حقیقت ہے کہ ان کے بعد آنے والے اربابِ حکومت سلف کی طرح ان اعلیٰ ترین مقاصد کے حصول میں مخلص نہ تھے۔ تا آں کہ ملکیت کی مختلف اقسام آپس میں غلط ملط ہو گئیں اور حلال و حرام کا امتیاز نہ رہا۔ اور حکومتی و انتظامی پہلوؤں کی طرح معاشی پہلو بھی افراتفری کا شکار ہو گیا۔ اس لئے ہمارے لئے یہ ممکن نہیں کہ ہم اصلی اسلام کی طرف صحیح معنوں میں رجوع کر سکیں تا وقتیکہ ہم عمومی دولت کی تقسیم اور ملکیتوں کے معاملات پر نظر ثانی کر کے ان کو ایسی نئی بنیادوں پر قائم نہ کر لیں جو دینِ محمدی کے اصول و قواعد سے پوری طرح ہم آہنگ ہوں جو اپنی اجتماعی روح کی وجہ سے ممتاز ہیں اور جن کی نظیر دوسرے ادیان میں ملنا ممکن نہیں۔

از علامہ محمد زاہد الکوثریؒ (م ۱۳۷۱ھ)

ترجمہ و تلخیص: سید محبوب علی شاہ

یہ مضمون علامہ شیخ محمد زاہد الکوثریؒ کے مجموعہ مضامین "مقالات الکوثری" کے پہلے مقالہ کا ملخص ترجمہ ہے۔ علامہ موصوف نے اس مقالہ میں تدوین قرآن کے تاریخی پس منظر پر تحقیقی بحث کی ہے۔ (مترجم)

تاریخ عالم میں کوئی قوم ایسی نہیں گزری جس نے کسی کتاب کی طرف اس قدر توجہ دی ہو جتنی آغازِ اسلام سے لے کر الی ماشاء اللہ امتِ محمدیہ (علی صاحبہا الف الف تحیۃ) نے قرآن کریم کے پڑھنے پڑھانے اور اس کی تدوین کے ذریعہ دی۔ اور اس طرح خود اللہ تعالیٰ نے اس کی حفاظت کے اپنے وعدہ کو سچا کر دکھایا۔ اِنّا نحنُ نزّلنا الذّکر و اِنّا لہٗ لحٰفظون (سورۃ الحجر آیت ۹): ہم نے آپ اتاری ہے یہ نصیحت اور ہم آپ اس کے نگہبان ہیں (ترجمہ شیخ الہندؒ)

یہ ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ یوم نزول سے ہی امت نے اسے محفوظ کرنا شروع کر دیا اور پھر ہر دور میں مسلسل اس کی حفاظت ہوتی رہی۔ جب حضور صلی اللہ علیہ وسلم پر وحی نازل ہوتی آپؐ فوراً اس کی حفاظت کا پورا پورا اہتمام فرماتے۔ قرآن مجید کو حفظ کرنے کی حوصلہ افزائی میں آپؐ کا فرمان: خیرکم من تعلّم القرآن وعلّمہ (تم میں بہتر وہ ہے جو قرآن سیکھے اور دوسروں کو سکھائے)۔ نیز اس کے ہم معنی بیسیوں احادیث بیّن ثبوت ہیں۔ اور قرآن پاک کا بالاقساط نازل ہونا بھی صحابہ کرام کے لئے اسے حفظ کرنے اور اس کے احکام جاننے کے لئے سہولت کا باعث تھا، اسی طرح قول باری تعالیٰ میں اشارہ ہے: "وقرآناً فرقناہ لتقرأہ علی النّاس علی مکثٍ ونزّلناہ تنزیلاً" (سورۂ بنی اسرائیل آیت ۱۰۶): اور پڑھنے کا وظیفہ کیا ہم نے قرآن کو جدا جدا کر کے کہ پڑھے

تو اس کو لوگوں پر ٹھہر ٹھہر کر اور اس کو ہم نے اتارتے اتارتے اتارا (ترجمہ شیخ الہندؒ)

آپؐ کے کاتبین وحی کی تعداد چالیس سے بھی اوپر تھی۔ یہ کاتبین وحی نازل شدہ آیات کو فوری طور پر صحابہ کرام کی موجودگی میں لکھ لیتے۔ خود صحابہ بھی حسب استطاعت مستعدی سے اس وحی کو لکھ لیتے یا کسی سے لکھوا لیتے اور اسے ازبر کرنے کے لئے نزول کے مطابق حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے صبح و شام تلاوت کرتے رہتے۔

کتاب اللہ کی حفظ و کتابت و تلاوت کے اس عظیم اہتمام کو دیکھ کر کفار کو یہ کہنا پڑا: "وقال الّذین کفروا إن ھذا إلّا افكٌ افتراہ وأعانہ علیہ قومٌ آخرون فقد جاءو ظلماً وزورًا وقالوا اساطیر الأوّلین اکتتبھا فھی تملٰی علیہ بکرۃً واصیلاً۔" (سورۃ الفرقان آیت ۵) : اور کہنے لگے جو منکر ہیں اور کچھ نہیں ہے یہ مگر طوفان باندھ لایا ہے اور ساتھ دیا اس کا اس میں اور لوگوں نے سو آ گئے بے انصافی اور جھوٹ پر اور کہنے لگے یہ نقلیں ہیں پہلوں کی جو کہ اس نے لکھ رکھا ہے سو وہ ہی لکھوائی جاتی ہیں اس کے پاس صبح اور شام۔ (ترجمہ شیخ الہندؒ)

نادار اور بے گھر صحابہ کرام حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے زیر تربیت، مسجد نبوی کے صُفّہ میں رہتے اور آپس میں کتاب اللہ پڑھتے پڑھاتے اور اس کے احکام سیکھنے کی کوشش کرتے کیونکہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان کو قرآن پاک کے حفظ کرنے اور اسے پڑھنے پڑھانے کی ترغیب دیتے۔ چنانچہ مسجد نبوی ان کی قرآن خوانی سے ہر وقت گونجتی رہتی تھی اور انہی کے بارے میں یہ آیت نازل ہوئی "واصبر نفسك مع الذین یدعون ربھم بالغداۃ والعشیّ یریدون وجھہ"۔ (سورۃ الکہف آیت ۲۸) اور روکے رکھ اپنے آپ کو ان کے ساتھ جو پکارتے ہیں اپنے رب کو صبح و شام، طالب ہیں اس کے منہ کے۔ (ترجمہ شیخ الہندؒ)

ہجرت سے قبل ہی مدینہ منورہ میں دار القراء موجود تھا۔ جہاں قرآن پڑھنے والے حضرت مصعب بن عمیر رضی اللہ عنہ کے زمانہ سے جنہیں نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اہل مدینہ کو قرآن مجید سکھانے کے لئے سے پہلے بھیجا تھا، آ کر ٹھہرا کرتے ایک طرف تو نبی علیہ السلام نے چند قرآن کے عالم صحابہ کو حکم دیا تھا کہ جمہور مسلمانوں کو قرآن کی تعلیم دیں۔ دوسری طرف آپؐ تمام مسلمانوں کو قرآن کے سیکھنے کا حکم دیتے چنانچہ مدینہ منورہ قراء (علماء قرآن) سے بھر گیا تھا

حضور صلی اللہ علیہ وسلم ان علماء قرآن میں سے مختلف جماعتوں کو قرآن اور تفقہ فی القرآن کی تعلیم دینے کے لئے مختلف مسلم علاقوں میں بھیجتے۔ سیر کی تفصیلی کتابوں نیز صحابہ کے تذکروں میں ان کے نام موجود ہیں۔ ان علماء قرآن میں سے صرف بئر معونہ میں دھوکہ سے شہید کئے جانے والوں کی تعداد ستر تھی (حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام نے انہیں ایک وفد کی استدعا پر قرآن سکھانے کے لئے بھیجا تھا) اس بدعہدی اور دھوکے سے ان کے شہید کئے جانے پر حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو سخت صدمہ ہوا اور آپؐ فجر کی نماز میں ایک ماہ تک قبائل رعل، ذکوان اور عصیّہ پر بددعا فرماتے رہے۔

اس واقعہ کے بعد صحابہ کرام میں قرآن کو حفظ کرنے کا اہتمام اور بڑھ گیا۔ طریق کار یہ ہوتا کہ وہ مختلف لوگوں کو مختلف حصّے یاد کراتے تاکہ حافظوں کی تعداد بڑھ جائے ان میں سے بعض کو پورا قرآن یاد ہوتا بعض کو مختلف سورتیں۔ پھر وہ اپنا یاد کیا ہوا حصّہ دوسروں کو یاد کراتا۔ الغرض قرآن پاک کے مختلف حصّے مختلف جماعتوں میں بٹ جاتے تھے۔

قرآن مجید کی کثرت تلاوت و سماعت کا یہ اثر تھا کہ جسے قرآن مجید حفظ نہ ہوتا وہ بھی قرآن پڑھنے والوں کی بھول چوک اور غلطی کو فوراً محسوس کر لیتا۔ ان میں بعض ایسے صحابہ تھے جو جہری نمازوں میں، بالخصوص فجر کی نماز میں "السبع الطوال"[1] کی قرأت کرتے تھے یہی نہیں بلکہ صحابہ کرام میں بعض ایسے بھی تھے جو ایک رکعت میں قرآن مجید ختم کر دیتے تھے۔ اس قسم کی روایتیں صحابہ میں حضرت عثمان و تمیم الداری رضی اللہ عنہما اور عہد تابعین میں امام ابوحنیفہ رحمۃ اللہ علیہ سے منسوب ہیں۔ سلف صالحین میں تو ایسے لوگوں کی خاصی تعداد تھی جو ہر رمضان المبارک میں قرآن پاک کے ساٹھ "ختم" کرتے تھے۔ اہل علم میں سے جن کی قرآن خوانی کی رفتار اس سے کم تھی وہ ہر ماہ ایک مرتبہ قرآن مجید پورا پڑھ لیتے تھے۔ ہر دور میں ایسے قارئین بکثرت تھے جو ہر ہفتہ ایک دفعہ قرآن مجید ختم کر لیتے تھے۔

اور یہ محقق ہے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم جبرئیل علیہ السلام کے ساتھ ہر سال رمضان المبارک میں ایک دفعہ قرآن مجید کا (معارضہ) دور کرتے اور جس سال انتقال فرمایا اس سال دو دفعہ (معارضہ) دور

---

[1] ابتدائی لمبی سورتیں انفال و براءۃ تک السبع الطوال کہلاتی ہیں بعض نے البقرۃ، آل عمران، نساء، مائدہ، انعام، اعراف اور یونس کو "السبع الطوال" کہا ہے۔

فرمایا۔ اور معارضہ کا مطلب یہ ہے کہ ہر دَور میں سے پہلی مرتبہ ایک پڑھے اور دوسرا سُنے اور دوسری مرتبہ پڑھنے والا سُنے اور دوسرا پڑھے۔ گویا دونوں میں ہر سال دو دفعہ قرأت ہوتی تھی اور انتقال کے سال چار دفعہ ہوئی۔ پس حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے آخری سال میں تکرار معارضہ سے بھانپ لیا کہ اب ان کا وصال قریب ہے لہذا صحابہ کرام کو جمع کر کے آخری دفعہ قرآن سنایا۔

موجودہ قرآن کی ترتیب بلحاظ آیات وسُوَر نزول قرآن کی ترتیب نہیں ہے بلکہ اس ترتیب کو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت جبرئیل علیہ السلام کے آخری دورۂ قرآن کے بعد مکمل فرمایا تھا کیونکہ حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام وحی نازل ہونے کے بعد ہدایت فرماتے کہ اس حصّہ وحی کو فلاں سورت میں فلاں آیت کے بعد لکھا جائے۔ یہی عمل آپؐ سورتوں کی ترتیب میں کرتے۔

لہذا جس طرح سورتوں میں آیتوں کی ترتیب توقیفی ہے اسی طرح سورتوں کی ترتیب بھی توقیفی۔ اس لئے کہ بغیر ترتیب کے قرآن کا سماع کیسے متصور ہو سکتا ہے جبکہ صحابہ کرام کے پاس قرآن کی اپنی اپنی یادداشتیں موجود تھیں اور ان کو یہ یادداشتیں یاد بھی تھیں اور قرآن پورے کا پورا حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد میں لکھا ہوا موجود تھا اور یہ رِقاع (چمڑے یا کپڑے کے ٹکڑوں) اُکتاف (اونٹ کے شانے کی ہڈیوں) اور عُسب (کھجور کی ٹہنی کی چوڑی سطح) اور اس قسم کی دیگر چیزوں[1] پر لکھا ہوا تھا۔ چنانچہ حافظ ابن حجر عسقلانی رحؒ نے پورا قرآن یاد رکھنے والے صحابہ میں سے انتیس (۲۹) صحابہ کا ذکر کیا ہے (الفتح ۹-۳

حضور علیہ السلام کے زمانہ میں قرآن مجید کی جملہ سورتوں اور آیتوں کو ایک مصحف میں ؟ نہ کیا جا سکا اس لئے کہ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال اور قرآن مجید کی آخری نزول کے درمیان عرصہ کم تھا۔ اور مسلسل وقفہ وقفہ سے دوران نزول وحی قرآن مجید کے ایک مصحف میں جمع کرنے کا تصور بھی نہ ہو سکتا تھا۔ ہوا یہ تھا کہ قرآن کی ہر سورت، مرتب کاغذوں اور خاص صحیفوں میں حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں جماہیر جلیل القدر قراء صحابہ کی سرپرستی میں جمع کی گئی اور اس کی کتابت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ (کاتب وحی) کے ہاتھ سے ہوئی اور اس میں نہایت احتیاط برتی گئی۔ دو عادل گواہوں کی شہادت لی جاتی کہ یہ خط حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے سامنے لکھی جانے والی وحی

---

[1] قراطیس (کاغذ) رق (چمڑے کی جھلیاں) بھی اسی کام میں لائی جاتی تھیں۔

بعینہ نقل ہے تاکہ کتابت میں بھی حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد کے رسم خط کو برقرار رکھا جائے۔

اور یہ گواہی قرآن کریم کے نظم و ترتیب پر نہیں لی جاتی تھی کیونکہ اسے حفظ کرنے والے صحابہ کرام کثرت سے موجود تھے اور حضرت خزیمہ والی حدیث تو وضاحت بتا رہی ہے کہ یہ شہادتیں لکھے ہوئے صفحات کے بارے میں تھیں۔

جنگ یمامہ میں قراء کی ایک جماعت کی شہادت نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو ایک مصحف میں جمع قرآن کی تجویز پیش کرنے پر آمادہ کیا۔ حضرت ابوبکر صدّیق رضی اللہ عنہ کی پہلے پہل ہچکچاہٹ اور تردد کی وجہ یہ تھی کہ کہیں یہ امر قرآن مجید کے حفظ کے سلسلہ کو کمزور نہ کردے اور لوگ صرف تحریر پر اعتماد کر بیٹھیں۔

حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کو قرآن مجید کے ضبط تحریر میں لانے پر کوئی اعتراض نہ تھا بھلا قرآن مجید کی آیت: "رسولٌ من اللہ یتلو صحفاً مطھّرۃً" (سورۃ البیّنۃ آیت ۲) ...... ایک رسول اللہ کا پڑھتا ہوا ورق پاک (ترجمہ شیخ الہندؒ) کی موجودگی میں اوراق میں قرآن کریم کی سورتوں کی آیتوں کو لکھنے میں کس اشکال کا تصور ہو سکتا تھا۔

صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اپنے تجارتی اور جہاد کے سفروں میں قرآن مجید کا کوئی حصّہ بھی اپنے ساتھ نہ لے جاتے تھے کہ مبادا دشمن اس کی بے حرمتی کرے کیونکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے دشمن کے علاقہ میں قرآن مجید لے جانے سے منع فرمایا تھا۔ اور اسی وجہ سے جنگ یمامہ کے (حفاظ) شہداء بھی اپنے پاس جمع شدہ پاروں کو اپنے ساتھ نہیں لے گئے تھے۔

لکھے ہوئے اوراق سے آیات اور سورتوں کو یکجا نقل کرنے سے پہلے جب اس قسم کے حادثات بار بار پیش آنے لگے تو مجبوراً حفاظ قرآن صحابہ کی موجودگی میں ان کی تحریر کردہ یادداشتوں سے اسے جمع کرنے کی ضرورت لاحق ہوئی۔ تاکہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی موجودگی میں صحابہ کرام کا رسم الخط محفوظ رہے۔ بناء بریں حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی نگاہ دُوربین نے یہ تجویز پیش کی اور ابوبکر صدیقؓ اور تمام صحابہ کرام نے حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی تائید کی۔ نتیجتہً حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے خط سے ہر سورت کی آیتوں کو خاص ورقوں میں جمہور اکابرین صحابہ کی سرپرستی میں جمع کیا گیا اور اسی مصحف سے نقل کر کے سینکڑوں نسخے لکھے گئے۔

جب اسلامی فتوحات کا دائرہ بہت وسیع ہوگیا اور تلاوت قرآن مجید میں غلطیاں ظاہر ہونے

لگیں اور دُور دراز ملکوں میں پھیلنے لگیں تو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہو گیا کہ ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں جمع کردہ مصحف کے رسم الخط کے مطابق قرآن کے متعدد مصدقہ نسخے مختلف ممالک کو بھیج دیئے جائیں۔ لہٰذا مشہور و معروف قراء صحابہ کے زیر سرپرستی یہ نسخے تیار کرا کر بھیج دیئے گئے تاکہ ہر ملک والے اپنی تلاوت و کتابت کے لئے اس نسخے سے اپنے نسخوں کا مقابلہ کر کے ان کی غلطیاں درست کرلیں۔

کسی صحابی نے بھی اس پر اعتراض نہیں کیا بلکہ حضرت أبی بن کعب رضی اللہ عنہ نے قرآن پاک کو نقل کرنے میں زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کا ہاتھ بٹایا۔ علامہ ذہبیؒ کا یہ اصرار کہ وہ اس واقعہ سے قبل وفات پا چکے تھے، محض وہم ہے۔ خود حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ بھی جو اپنے کتابت قرآن پر مامور نہ کئے جانے سے خفا تھے اس حکیمانہ عمل کو دیکھ کر جماعت صحابہ کے مؤیّد بن گئے اور اپنے پاس مصاحف کے بارے میں فریاد لانے والوں کو یہ جواب دیا: "إِنَّ القرآن أُنزل على نبيّكم من سبعة أبواب على سبعة أحرفٍ"۔ یعنی یہ قرآن تمہارے نبی پر سات دروازوں سے سات لغتوں پر اُترا ہے۔

اور یہی زید بن ثابت رضی اللہ عنہ ہیں جنہوں نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے عہد میں صحابہ کی ایک جماعت کے ساتھ کتاب اللہ کی کتابت کا شرف حاصل کیا جیسا کہ انھوں نے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں اس کام کو سرانجام دیا تھا اور دونوں خلیفوں کے عہد میں انہی کو منتخب کیا گیا۔ تو حضرت زید بن ثابت رضی اللہ عنہ کے نقلِ کتابتِ قرآن کو حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ ناموزوں نہیں سمجھتے تھے کیونکہ وہی تو حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کے عہد میں اسی کام پر مامور ہوئے تھے نیز دیگر کاتبین وحی کی نسبت حضرت زیدؓ کو کتابت وحی کا زیادہ موقع اور صحبت رسولؐ کا زیادہ فیض ملا تھا۔ مزید برآں ان کی جوانی، قوتِ حافظہ اور خط کی عمدگی وغیرہ کی بنا پر وہی اس کام کے لئے سب سے زیادہ موزوں تھے۔

کتابت مصحف کے لئے موزوں شخص تلاش کرنے میں حضرت ابوبکر صدیق و عثمان رضی اللہ عنہما نے حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اسوۂ حسنہ کے مطابق عمل کرتے ہوئے ان (زید بن ثابتؓ) کا انتخاب کیا تھا۔ کتابت قرآن کے بارے میں ان کی طویل مشق سے یہ توقع کی جاسکتی تھی کہ وہ پورے مصحف کی

کتابت میں ہم آہنگی رسم الخط باقی رکھ سکیں گے۔ اور یہی وہ مطلوبہ امر تھا جس کی ہر دَور میں پابندی ازلبس ضروری ہے۔

اس قسم کے سخت عمل کو معمر صحابہ کے ذمہ سونپنا گویا انھیں تکلیف مالا یطاق دینا تھی صحابہ کرام میں کوئی بھی حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے فضل، سبقت اسلام اور معرفت علوم قرآن کا منکر نہیں تھا۔ تاہم انہیں اس موقعہ پر حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کی ناراضی کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی تھی جبکہ وہ کوفہ میں ایک عظیم مہم میں مصروف تھے اور وہاں کے باشندوں کو قرآن اور تفقہ فی الدین کی تعلیم دے رہے تھے کوفہ سے سالوں تک دُور رہنا بھی ان تعلیمی مشاغل کے حق میں نہ تھا جن کی داغ بیل انھوں نے وہاں ڈالی تھی، ضرورت تھی کہ وہ کوفہ میں رہ کر اس کی مسلسل دیکھ بھال کرتے تاکہ ان کی مساعی جمیلہ بارآور ہوں۔

نسخ مصاحف کا یہ کام مسلسل پانچ سال ۲۵ھ سے ۳۰ھ تک جاری رہا۔ بعدازاں یہ مصاحف مختلف صدر مقامات میں بھیج دیئے گئے۔ حضرت عثمان رضی اللہ عنہ نے مکہ معظمہ، شام، کوفہ اور بصرہ میں بھیجے جانے والے مصاحف کے علاوہ اپنے لئے ایک مصحف اور اہل مدینہ کے لئے ایک مصحف رکھ لیا۔ یہ مصاحف مشہور معلمین قرآن قراء صحابہ کی زیر نگرانی لکھے جانے اور مقابلہ کے بعد پایۂ تکمیل کو پہنچے اور پوری اُمت نے حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی اس گراں قدر خدمت کو قدر کی نگاہ سے دیکھا۔ ان میں حضرت علی کرم اللہ وجہہ پیش پیش ہیں۔ بلکہ حضرت ابوعبید کی "فضائل القرآن" میں مذکورہ روایت کے مطابق وہ فرماتے تھے،" لو ولیت لفعلت فی المصاحف الذی فعلہ عثمان (رض)" اگر میں خلیفہ ہوتا تو مصاحف کی تدوین کے لئے میں بھی وہی کرتا جو حضرت عثمانؓ نے کیا۔

الغرض آخری دورہ کی قراءات "أبعاض القرآن" ہیں۔ اور ان میں سے جن قراءات کو خط کے ذریعہ جمع کرنا ممکن ہوا انہیں مدوّنہ مصاحف میں تحریراً جمع کر دیا گیا اس لئے کہ صحابہ کرامؓ کے رسم الخط میں شکل اور نقطے استعمال نہیں ہوتے تھے بلکہ الفاظ کے درمیان آنے والے الفوں کو بھی ضبط تحریر میں لانا ضروری نہ سمجھتے تھے، یہی وجہ ہے کہ ان کے لئے تحریر میں (فتبینوا) اور (فتثبتوا) نیز (منیتہکم) اور (لیسیرکم) جیسی قراءات متوانزہ کو جمع کرنا ممکن ہوگیا۔ لیکن جسے جمع کرنا خط میں ممکن نہ ہوا انہیں مصاحف میں جداگانہ درج کر دیا۔ اور ان مصاحف کے عہد اوّل سے عہد آخر تک رسم خط

کی پوری کیفیت بالتفصیل مستقل کتابوں میں ملتی ہے اور اس ضمن میں سہل الحصول کتابیں أبو عمرو الدانی کی "المقنع" اور "المحکم" ہیں جو مصاحف کی رسم الخط سے متعلق متقدمین کی جملہ تالیفات کا عمدہ ملخص ہے۔

مزید برآں سینکڑوں قراء دورِ اوّل سے آج تک ان مصاحف کی عبارتوں کو لکھنے کی کیفیات جانتے چلے آئے ہیں۔ اور رسم الخط سے متعلق ہر دور میں ان کی لکھی ہوئی کتابیں ہمارے سامنے موجود ہیں۔

ان مصاحف میں سے بحقلی کے بیان کے مطابق ایک مصحف کوفہ ہے جو علامہ سخاوی کے زمانہ میں بمقام طرطوس، بالمقابل جزیرہ ارواد، نزد طرابلس الشام محفوظ تھا پھر حمص کے قلعہ میں منتقل کیا گیا۔ اور اس نسخہ کی نشان دہی عبد الغنی نابلسی نے اپنے ۱۱۰۰ھ کے سفر میں کی ہے۔ یہ نسخہ جنگ عظیم تک وہیں محفوظ تھا۔ بعد میں اسے حکومت کے پایۂ تخت (قسطنطنیہ) میں منتقل کیا گیا۔

عصر حاضر کے مشہور عالم شیخ عبد الحکیم افغانی دمشقی کو مصحف شامی کے وہاں سے منتقل ہونے کے اندیشہ سے یہ خیال پیدا ہوا کہ اس مصحف کے رسم الخط کے مطابق قرآن نقل کر لیا جائے چنانچہ انھوں نے جنگ عظیم سے قبل اپنی وفات سے چند سال پہلے اپنے ہاتھ سے قرآن پاک کا نسخہ اسی مصحف شامی کے رسم الخط کے مطابق نقل کیا اور ان کے ہاتھ کا یہ مصحف اب بھی ان کے بعض متعلقین کے پاس محفوظ ہے۔ عبد الغنی نابلسی نے "الحقیقۃ والمجاز" میں ان مصاحف اثریہ کو بیان کیا ہے جن کو اس نے مصر و حمص میں دیکھا تھا اور "منادمۃ الاطلال" (مخطوطۂ شیخ عبد القادر بدران) میں عہد اخیر میں شامی مصحف کے حالات بیان کئے ہیں۔

جہاں تک حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے مصحف خصوصی کا تعلق ہے جو انھوں نے اپنے لئے رکھ تھا، جو ابوعبیدؒ نے کسی لائبریری میں دیکھا تھا جیسا کہ "العقیلۃ" اور اس کی شروح میں ہے تو ممکن ہے کہ یہ وہی مصحف ہو جس کا ذکر مقریزی نے "الخطط" میں جامع عمرو کے مصحف اسماء کے ضمن کیا یہ وہی نسخہ ہے جس کے بارے میں عبد العزیز بن مروان نے اعلان کیا تھا کہ جو اس میں غلطی نکالے گا اسے بڑا انعام دیا جائے گا اور نتیجۃً کوفہ کے ایک قاری نے "نعجۃ" کے بجائے "نجعۃ" ایک غلطی نکالی تو اسے وہ انعام مل گیا۔ پھر یہ مصحف دیگر آثار نبویہ کے ساتھ ملک غوری کے قبہ منتقل کیا گیا۔ اور بعد میں وہیں یہ آثار قدیمہ مشہد حسینی میں منتقل ہوئے۔

علامہ شیخ بخیت نے "الکلمات الحسان" میں اس کا ذکر کیا ہے۔ بہت سے فریب کار بڑی جسارت سے بعض قدیم مصاحف کو خون آلود کر کے یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ وہی مصحف ہے جو حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کی شہادت کے وقت ان کے پاس تھا۔ اس قسم کے کئی خون آلود مصاحف کتب خانوں میں موجود ہیں۔ اللہ تعالیٰ ان فریب کاروں سے انتقام لیں گے۔

رہا وہ مصحف جس کو الملک الظاہر بیبرس نے "شمال میں" "وولجا" اور اس کے مضافات میں مغل بادشاہ کو اسلام کی تبلیغ کے لئے ارسال کیا تھا اگرچہ اس کی ممالک میں شہرت ہوگئی ہے تاہم وہ مصحف عثمانی نہیں۔ وہ صحابہؓ کے قدیم منسوخ مصاحف میں سے تھا کیونکہ اس کا رسم الخط حضرت عثمان رضی اللہ عنہ کے خصوصی مصحف کے رسم الخط سے مختلف تھا جیسا کہ علامہ شہاب مرجانی نے "وبیات الأسلاف وتحیات الأخلاف" میں اس کے رسم الخط کا "رائیۃ" کی قسم کی رسم الخط سے متعلق تالیفات میں مندرج تفاصیل کے مطابق، خصوصی مصحف عثمانی کے رسم الخط سے تقابلی مطالعہ کے ذریعہ اس کی تحقیق کی ہے۔

بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ مصحف بیبرس وہی ہے جو سلطنت شمالی منگولستان کے خاتمہ کے بعد سمرقند کی "مسجد عبید اللہ الاحرار سمرقندی" میں محفوظ تھا اور جب پچھلی صدی میں روس نے سمرقند پر قبضہ کر لیا تو اس مصحف کو یہاں سے قیصر روس کے خزانۂ کتب میں منتقل کیا گیا اور ان کے خاتمہ تک یہیں رہا۔ کہا جاتا ہے کہ ان کی حکومت کے زوال کے پندرہ سال بعد وہ مصحف پھر جامع سمرقند منتقل ہوگیا لیکن وہاں کے جاہل مسلمانوں نے پوشیدہ طور پر تبرک کے نام سے مختلف جگہوں سے بہت سے اوراق نکال لئے اور اس تاریخی عظیم القدر نادرۂ روزگار مصحف کو پارہ پارہ کر دیا۔

اہل فضل علماء نے اس کے بقیہ حصہ کی عکسی تصویریں لے لیں۔ تاہم اس سے رسم الخط کے علم میں کوئی اضافہ نہیں ہوا کیونکہ یہ عام طور پر پائے جانے والے رسم الخط میں مدون تھا۔ دُور دراز کے علاقوں میں مامور قراء صحابہ نے پوری توجہ و انہماک سے قرآن مجید کی تعلیم عام کرنے اور اسے حفظ کرانے میں اپنی کوششیں جاری رکھیں۔ اس کی تفاصیل سے تراجم احوال صحابہ اور اخبار ممالک کے موضوعات پر مشتمل تصانیف بھری پڑی ہیں۔ ہمارے بیان کی صداقت پر تاریخ دمشق لأبی زرعۃ الدمشقی، وفضائل القرآن لابن الضریس وتاریخ دمشق لابن عساکر، وطبقات القراء للذہبی وغیرہ کی قسم کی متداول کتب گواہ ہیں۔

عہد صحابہ میں وسعت ممالک مفتوحہ اور ان کے باشندوں کے تعلیم قرآن میں انہماک واہتمام کو مدّ نظر رکھتے ہوئے ہم یقین سے کہہ سکتے ہیں کہ اسلامی ممالک میں مصاحف کی تعداد ایک لاکھ سے کم نہ تھی حضرت عمر فاروق رضی اللہ عنہ نے تو قرآن کریم حفظ کرنے والوں کو بیت المال سے وظائف جاری کر دیئے تھے حتیٰ کہ خود انھیں اندیشہ ہوا کہ کہیں لوگ صرف حفظ میں مشغول ہو کر قرآن میں تفقہ سے غافل نہ ہو جائیں۔ حضرات عبداللہ بن مسعود اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما ان صحابہ میں سے تھے، جو حفظ قرآن اور تفقہ فی القرآن دونوں سعادتوں کے جامع تھے۔

حضرت عبداللہ بن مسعودؓ سے کوفہ میں قرآن وتفقہ فی القرآن حاصل کرنے والوں کی تعداد بہت زیادہ تھی۔ جس کا اندازہ اس سے لگتا ہے کہ بنی امیہ کے خلاف عبدالرحمٰن بن اشعث کے ساتھ جو لوگ شامل تھے ان میں چار ہزار کی تعداد صرف قراء تابعین کی تھی جو عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ کے شاگرد اور ان کے شاگردوں کے شاگرد تھے۔ حضرت ابوموسیٰ اشعری رضی اللہ عنہ اپنے شاگردوں کے حلقے بناتے اور حلقہ کا ایک نگران مقرر فرماتے اور ان سب کی حفظ وتعلیم قرآن کے سلسلہ میں وہ نگرانی کرتے۔ ہر روز جامع بصرہ میں طلوع آفتاب سے ظہر تک یہ ان کا معمول ہوتا۔ بعینہٖ یہی طریق کار جامع دمشق میں حضرت ابوالدرداء رضی اللہ عنہ کا تھا حتیٰ کہ انھوں نے شام ہی میں وفات پائی۔ حفظ وتعلیم قرآن کے سلسلہ میں ان جملہ مساعی کا احصاء اس مقالہ میں ممکن نہیں۔

اور جو قراءات بطریق احاد حضور علیہ الصلوٰۃ والسلام یا بعض صحابہؓ یا تابعین کی طرف منسوب کی جاتی ہیں ان کا قرآن سے بالکل تعلق نہیں بلکہ یا تو تفسیری اضافہ ہو سکتی ہیں جو تعلیم قرآن کے دوران استاد سے سنا گیا ہو اور قراءات میں شمار کر لیا گیا ہو یا پھر قاری کی زبان سے سہو ہوا اور سننے والے نے اسے قرأت سمجھ لیا ہو۔ سہو کے متعلق حضرت مالک بن انس نے مشورۃً حضرت نافع قاری کو قوم کی امامت سے منع کرتے ہوئے کہا تھا: "چونکہ تم نے قراءات میں مہارت حاصل کر لی ہے۔ اگر تمہیں اثناء نماز میں سہو ہو گیا تو لوگ اسے بھی قراءت سمجھ کر روایت کرنے لگیں گے۔"

ان قراءات شاذہ کو علماء نے مخصوص کتب میں جمع کیا ہے ان میں سے بعض بطور تفسیر ہیں ا بعض سہو کے سوا کچھ نہیں۔ بعض قراءات جھوٹی اور بے بنیاد سندوں سے روایت کی جاتی ہیں۔ حق یہ ہے کہ ان کو قراءات میں شمار ہی نہیں کرنا چاہیئے۔ حضرت ابوعبیدؒ "فضائل القرآن" میں عہ

ثمان رضی اللہ عنہ میں جماہیر صحابہ کے زیر نگرانی جمع شدہ مصحف کے متعلق فرماتے ہیں: "اور جو شخص س میں سے کسی چیز کا انکار کر دے تو اس کے خلاف مرتد جیسا سلوک ہوگا کہ توبہ کے بغیر اس کے لئے قتل ہے۔" پھر شواذ قراءات اور غیر متواتر الفاظ کے متعلق فرماتے ہیں: "یہ حروف اور اس سے مشابہ بہت سی چیزیں قرآن مجید کی تفسیر بن گئے ہیں اس قسم کی روایات جب بعض تابعین سے بطور تفسیر بیان ہوتیں تو انہیں پسند کیا جاتا تھا چہ جائیکہ جب وہ کبار صحابہؓ سے مروی ہوں۔ بالآخر یہ قراءت کا جزء بن گئیں اور اب وہ تفسیر سے زیادہ اور قوی تر ہیں۔ ان سے صحت تاویل کی معرفت میں سہولت ہو جاتی ہے۔ تاہم یہ ایسا علم ہے کہ اس کی فضیلت صرف علماء ہی جانتے ہیں۔

حضرات عبداللہ بن مسعود، ابی بن کعب اور عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہم سے جو الفاظ قراءات متواترہ کے خلاف مروی ہیں ظاہر ہے کہ وہ بھی سابقہ بیان کے بموجب تفسیر ہی ہیں۔

حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ان کی قراءت ان کے کوفی اصحاب کے ذریعہ متواتر پہنچی ہے اور اس کو عاصم نے زر بن حبیش رضی اللہ عنہ سے حاصل کیا اور یہ وہی ہے جس کو ابوبکر بن عیاش، عاصم سے روایت کرتے ہیں اور اس کا تواتر مسلّم ہے اور اس میں وہ الفاظِ شاذہ نہیں ہیں لہٰذا جو یہ خیال کرے کہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے مصحف میں فاتحہ اور معوذتین (قرآن مجید کی آخری دو سورتیں) نہ تھیں۔ یا یہ کہ وہ معوذتین کو مٹا دیا کرتے تھے، وہ یا تو بالقصد دروغ بیانی کر رہا ہے یا پھر وہم میں مبتلا ہے۔ کیونکہ حضرت عبداللہ بن مسعود رضی اللہ عنہ سے ان کے اصحاب کے ذریعہ مروی قراءت متواترہ میں معوذتین اور فاتحہ موجود ہیں۔ اور اس کی قراءت عاصم ہی کی قراءت ہے جسے دنیائے اسلام کے مسلمان ہر وقت مشرق و مغرب میں سنتے ہیں۔ تو روایت متواترہ کے مقابلہ میں خبر آحاد کیسے قبول کی جا سکتی ہے۔

چونکہ حضرت عبداللہ بن مسعودؓ کے عہد میں عامۃ المسلمین فاتحہ اور معوذتین کو بخوف قضا نمازوں اور اوراد کے لئے ازبر کئے ہوئے تھے لہٰذا انھیں بھلانے کا اندیشہ نہ ہونے کی بنا پر انھوں نے ان سورتوں کو ضبط تحریر میں لانے کی حاجت نہ سمجھی ہو، یا یہ کہ انھوں نے اپنے پسندیدہ طریقہ کے مطابق کہ قرآن میں سے غیر قرآنی علامات و کلمات خارج کر دیئے جائیں۔ انھوں نے صرف معوذتین کے ناموں کو مٹا دیا ہو اور اصل معوذتین باقی رکھی ہوں۔ علامہ ابن حزم نے اس موضوع پر باتیں بنانے والوں کی

اپنی بہت سی تصانیف میں خوب خبر لی ہے۔

الغرض امت نے زمانہ نزول سے آج تک اور تاقیامت قرآن کی حفاظت کا جو اہتمام کیا ہے وہ کسی غلطی پیدا کرنے والے یا دہمی کو باقی نہ رہنے دے گا۔ یہ ایک طبعی امر ہے کہ تمام انسانوں میں حفظ اور علم وفہم کی ایک جیسی صلاحیت نہیں ہوتی۔ پس جماہیر کے حفظ و ضبط کے سامنے اغلاط و اوہام ہر دور میں نیست و نابود ہوتے رہے ہیں۔ ماضی قریب میں ہم دیکھ رہے ہیں کہ مستشرقین مسلم علماء متقدمین کی قرآن کریم او اس کے علوم مثلاً قراءت، رسم الخط، شواذ القراءات اور کتب طبقات سے متعلق مؤلفات ہی نہیں بلکہ حدیث، فقہ اور لغت، نیز دیگر مشرقی علوم سے متعلق تصانیف بھی شائع کر رہے ہیں۔ اس سے ان کا مقصد نئے انداز میں صلیبی عہد کو تازہ کر کے تعصب و جہل سے بھرپور حملوں کے ذریعہ اس نور کو ختم کرنا ہے جو اس تاریک کرۂ ارض پر قرآن مجید کے ذریعہ پھیلا اور جس نے دنیا کی عقل و بصیرت کو تابناکی بخشی اور لوگ جوق در جوق دین اللہ میں داخل ہوئے اور یہ عالم دگرگوں ہو گیا۔ اس گروہ کی غرض و غایت بالکل واضح ہے خواہ جھوٹ اور فریب سے یہ لوگ ظاہر کرتے رہیں کہ وہ غیر جانبدار اور بے لوث علمی تحقیقی خدمات انجام دے رہے ہیں۔ اس سرسری مقالہ سے تاریخ القرآن کے سلسلہ میں یہ واضح ہو جاتا ہے کہ ان مستشرقین کی یہ کوششیں ناکام ہیں۔ یہ لوگ دنیا کو بالا کر ڈالیں پھر بھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر منزل کتاب کی عظمت وصحت کا بال بیکا بھی نہ کر سکتے۔ اگر ازہر شریف کے ارباب حل وعقد اس قسم کی کتابوں کے نشر کرنے اور ان پر مناسب حاشیہ لکھنے کا اہتمام کر لیں تو اس قسم کے مکاروں پر تمام دروازے بند ہو جائیں گے۔

وما ذلك على الله بعزيز ؂

پہلے بیان ہو چکا ہے کہ موت اور قیامت کے بعد ہم دوبارہ اپنی حالت وحدت وجودی میں پلٹ ائیں گے اور تمام ماہیات واعراض معدوم ہو جائیں گی۔ نیز یہ کہ دنیا کے تمام ازمنہ ایک لمحہ یا ایک ن (INSTANT) کی طرح معلوم ہوں گے۔ نیز تمام امکنہ ایک نقطہ (POINT) معلوم ہوں گے۔[1] غرض زمان ومکان کی بھول بھلیوں (RIDDLE & ILLUSION) اور حرکت (MOTION) ا بھی خاتمہ ہو جائے گا۔

یہاں ایک نقطہ کی طرف اشارہ کرنا ضروری ہے تاکہ اُلجھن دُور ہو جائے۔ اوپر ہم نے جوہر کے قسام میں صورت و مادہ کا ذکر کیا ہے۔ صورت (FORM) سے کسی کو یہ شبہ نہ ہو کہ وہ عرض ہے س کا وجود کسی جسم پر موقوف ہوتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر جسم مادہ وصورت سے مرکب ہوتا ہے۔ اور ادہ ہمیشہ بالقوہ، اور صورت بالفعل ہوتے ہیں۔ پس ایک جسم کی فعلیت (ACTUALITY) کو ورت کہا جاتا ہے۔ بنا براین صورتِ جسمیہ (BODILY FORM) وہ ہے جس میں ابعاد ثلاثہ ائے جائیں۔ لہٰذا صورتِ جسمیہ کو صورتِ نوعیہ (FORM OF SPECIES) اور شکل (SHAPE) سے ایک نہ سمجھنا چاہیئے۔ دیکھیئے انسان، گھوڑا، پتھر یہ تینوں از لحاظ صورتِ جسمیہ (قبول ابعاد) اہم ایک ہیں لیکن از لحاظ صورت نوعیہ وشکل باہم مختلف ہیں۔ یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ مادہ وصورت ایک دوسرے کے لئے لازم وملزوم ہیں۔[2]

---

[1] ملا صدرا۔ حکمتِ عرشیہ۔ ص ۲۶۳۔ [2] محمد خوانساری۔ منطق صوری۔ ص ۱۳۱-۱۳۲۔

پچھلے صفحات میں ہم حرکت و زمان ومکان اور انسان کی حالت اصلی سے (PRIMORDIAL STATE) ہبوط کے بارے میں بحث کر چکے ہیں۔ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ ہبوط کے معنی شعورِ وجودی و وحدتِ وجودی (ONTOLOGICAL CONSCIOUSNESS) کو کھو دینا ہیں۔ اور اس کا انجام یہ ہُوا کہ ہم اعراض وکثرت کے دھوکے (ILLUSION) کا شکار بن گئے۔ ہبوط کے معنی یہ بھی ہیں کہ ہم شعور مابعد الطبیعہ (METAPHYSICAL CONSCIOUSNESS) سے غافل ہو گئے تو اس کی سزا یہ ہوئی کہ ہمارے پاس صرف طبیعی وجسمانی وحسی (SENSIBLE & PHYSICAL) شعور باقی رہ گیا۔ پس یہ ہبوط ہی ہماری "انا" و "انانیت" (EGO + EGOTISM) کا منشاء ہے۔ کیوں کہ اس کے بعد آدم وحوا کے درمیان جدائی اور ایک دوسرے کے ضد ومخالف ہونے کا احساس پیدا ہو گیا تھا۔ پس اس سے یہی نتیجہ نکلتا ہے کہ ہمارا انا (EGO) اور ہمارا وجود باہمد گر اجنبی (FOREIGN + ALIEN) ہیں۔ کیونکہ "انا" کے معنی ہی شعورِ وحدتِ وجودی سے غافل ہونا اور اسے بھول جانا ہیں۔ اور اپنے وجود کو بھول جانے کا مطلب یہ ہے کہ وجودِ مطلق یعنی خداوند تعالیٰ کو بھول جانا۔ لہٰذا ہم اس نتیجہ پہ پہنچ سکتے ہیں کہ ہمارا انا خداوند تعالیٰ کو بھول جانے کی ایک مجسم شکل ہے۔ اسی وجہ سے کہا جاتا ہے: اَوَّلُ نَاسٍ اَوَّلُ نَاسٍ۔ یعنی پہلا انسان پہلا بھولنے والا ہے۔ تو ہمارا وجود اور ہمارا انا ایک دوسرے کے سخت دشمن اور مخالف ومتبائن (IRRECONCILABLE) ہیں۔

پس اس ہبوط کی وجہ سے حقیقت منقلب ہوگئی۔ وہ چیز جو غیر حقیقی ومصنوعی اور فنا پذیر ہے، ہماری نظر میں حقیقی، اصلی اور پائدار معلوم ہونے لگی۔ اسی وجہ سے دنیاوی زندگی اور اس کے ساز وسامان فریب دہ ہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے: مَا الْحَیٰوۃُ الدُّنْیَا مَتَاعُ الْغُرُوْرِ (اور دنیا کی زندگی تو یہی دھوکے کا مال ہے)[۳]۔ لہٰذا ہم دیکھتے ہیں کہ وہ چیزیں جو غیر مادی، روحانی اور امر مابعد الطبیعہ (METAPHYSICAL) اور غیر محسوس ہیں، زیادہ حقیقی واصلی (MORE REAL) ہیں بہ نسبت ان چیزوں کے جو مادی، جسمانی ومحسوس ہیں۔ پس جیسا کہ ہر چیز کی حقیقت اور قوام اس کا وجود ہے، اسی طرح مادی ومحسوس دنیا کا قوام (SUPPORT) عالم الغیب

---

[۳] قرآن مجید۔ آل عمران: ۱۸۵۔

(METAPHYSICAL WORL) ہے[۴]۔ اس نظریہ کی تائید میں ملا صدرا کہتے ہیں کہ بظاہر
ہوئے الفاظ (LITERAL TEXT) کے پردہ میں ایک فکر و تخیل (IDEA) پوشیدہ
ہے۔ ایک جسم میں نفس (SOUL) مخفی ہے۔ ایسے ہی اس دنیائے مادی و محسوس کے پس منظر
(BACKGROUNL) میں ایک دنیائے مابعد الطبیعہ[۵] ہے۔ پس جیسا کہ بغیر فکر و تخیل کے لکھے
ئے الفاظ، قلم کی چند لکیروں کے سوا اور کچھ نہیں، اور نفس کے بغیر جسم فقط خاک کا ڈھیر ہے۔ اسی
؛ عالم الغیب کے قوام کے بغیر یہ دنیا قائم و دائم نہیں رہ سکتی۔ بظاہر لکھے ہوئے الفاظ محسوس
۔ لیکن فکر و مفہوم غیر محسوس و غیر مرئی ہے۔ جسم محسوس ہے لیکن نفس محسوس و مرئی نہیں۔ ایسے
یہ دنیا بھی محسوس ہے لیکن عالم مابعد الطبیعہ محسوس و مرئی نہیں۔ بظاہر لکھے ہوئے الفاظ اور جسم
اور انہدام پذیر ہیں (PERISHABLE & DESTRUCTIBLE) لیکن ایک
نفس غیر فانی و ناقابلِ انہدام (IMPERISHABLE & INDESTRUCTIBLE)
۔ اسی طرح یہ دنیائے مادی فانی و انہدام پذیر ہے۔ لیکن دنیا ماوراء الطبیعہ دنیائے ثبات و
مد (ETERNAL) ہے۔ ہم لکھے ہوئے الفاظ میں کثرت (MULTIPLICITY) دیکھتے
، جسم اور اس کے اعضاء و جوارح بھی کثرت پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ صورت فکر و نفس میں نہیں
میں سے ہر ایک جداگانہ وحدت (UNITY) پر دلالت کرتے ہیں۔ اسی طرح یہ دنیائے مادی
یت کا گہوارہ ہے۔ جبکہ عالم الغیب وحدت کا۔ پس معلوم ہُوا کہ جو چیزیں فنا پذیر، باطل،
لی اور غیر حقیقی ہیں وہی مادی و محسوس ہیں۔ اور جو چیزیں غیر مادی، مابعد الطبیعہ و برتر از
سوسات ہیں، وہ حقیقی، لازوال اور اصلی ہیں۔ دیکھئے اگر ہم اپنے نفس (SOUL) کے افعال
غور کریں تو دیکھیں گے کہ ہمارے حواسِ خمسہ (ظاہرہ) اس عالم الشہادہ یعنی دنیائے مادی و
سوس کے ساتھ وابستہ ہیں۔ اور ہماری چار حواسِ باطنہ (FACULTIES) قوتِ خیال
(THOUGHT) قوتِ تخیل۔ (IMAGINATION) قوتِ حافظہ۔ (MEMORY) و

---

[۴] ملا صدرا۔ اکسیر العارفین۔ الرسائل۔ ص ۲۹۶۔

[۵] ایضاً۔

قوتِ تعقل (INTELLECTION) - یہ سب عالم الغیب (METAPHYSICAL WORLD) سے متعلق ہیں۔ حواس خمسہ زمان و مکان کے ساتھ مقید ہیں۔ لیکن حواسِ باطنہ زمان و مکان کی قید سے آزاد ہیں۔ حواسِ خمسہ میں خود مختاری و آزادی نہیں یعنی اگر نفس دیکھنا چاہے تو آنکھ کی مجال نہیں کہ وہ دیکھنے سے انکار کر دے اور بند رہے، ایسے ہی اگر نفس سننا چاہے تو کان کی طاقت نہیں کہ وہ نہ سُنے۔ لیکن حواس باطنہ کو کچھ اختیار ہے۔ مثلاً قوتِ تخیل شیطانی وساوس قبول کر کے عقل کو پریشان و پراگندہ کر سکتی ہے[۱]۔ حواسِ خمسہ کثرت پر دلالت کرتے ہیں۔ اس لئے آنکھ کی طاقت نہیں کہ وہ کان کا کام انجام دے۔ کان کی صلاحیت نہیں کہ وہ قوتِ لمس کا کام انجام دے۔ ہر ایک اپنے کام تک محدود ہے۔ لیکن حواسِ باطنہ میں ایک وحدت پائی جاتی ہے۔ قوتِ خیال ایک صورت (FORM) کو قوتِ تخیل کے پاس بھیجتی ہے اور قوتِ تخیل اسے قوتِ حافظہ کی طرف بڑھاتی ہے۔ اور قوتِ حافظہ اسے قوتِ تعقل تک پہنچا دیتی ہے۔ یہ چاروں ایک ہی قوت معلوم ہوتی ہیں۔ ان میں کوئی حد بندی نہیں۔ اگر مزید تجزیہ و تحلیل کیا جائے تو یہ نو (۹) قوتیں ایک ہی نفس میں پائی جاتی ہیں[۲]۔ پس ہمارے نفس میں جو وحدت پائی جاتی ہے وہ عالم الغیب کی وحدت کو اشارۃً (SYMBOLIZE) پیش کرتی ہے۔

اوپر ہم انسان کی حالت اصلی و کامل سے ہبوط کے بارے میں بہت گفتگو کر چکے ہیں۔ اس سلسلہ میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ ملا صدرا کے نزدیک ہر انسان ایک چھوٹی دنیا عالمِ صغیر (MICROCOSM) ہے۔ اور اس کائنات کو ایک بڑی دنیا عالمِ کبیر (MACROCOSM) کہا جاتا ہے[۳]۔ پس عقل کا یہی تقاضا ہے کہ جو احکام چھوٹی دنیا پر صادق آتے ہیں وہ بڑی دنیا پر بھی بطریقِ اولیٰ صادق آئیں۔ اس سے ہم یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ جب انسان (عالمِ صغیر) اپنی حالتِ اصلی اور کمال سے ہبوط کر چکا ہے تو یقیناً یہ کائنات (عالمِ کبیر) پہلے ہی اپنی حالت اصلی و کمال یعنی اپنے مبداء و منبعِ مابعد الطبیعہ (METAPHYSICAL SOURCE + ORIGIN) سے ہبوط کر

---

[۱] ایضاً۔ ص ۲۹۲۔ ۲۹۴۔ [۲] ایضاً۔

[۳] ایضاً۔ ص ۳۲۲۔ ۳۲۳۔

چکی تھی[۹]۔ کیونکہ ملا صدرا کے نزدیک اللہ تعالیٰ کی سب سے پہلی عقل (INTELLECT) ہے تو پھر عقل سے نفس (SOUL) کا صدور (EMANATION) ہُوا۔ اور پھر نفس سے طبیعہ (NATURE) کا صدور ہُوا۔ اور طبیعہ سے جو آخری صدور ہُوا اسے ہیولیٰ (HYLE) یا مادہ اولیٰ (PRIME MATTER) کہا جاتا ہے۔ پس ہیولیٰ وجود کے ظہور کا انتہائی درجۂ تنزل ہے۔ بالفاظِ دیگر یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہیولیٰ ظہورِ وجود (MANEFESTATION OF BEING) کا حاشیہ (BORDER) ہے[۱۰]۔ خداوند تعالیٰ کی اس سلسلۂ خلقت (عقل سے ہیولیٰ تک کے صدور) کو "ابداع" کہا جاتا ہے۔ خداوند دوبارہ ایک نئی خلقت یعنی ہیولیٰ سے عناصر، جماد، نبات، حیوان اور انسان تک وجود میں لائے، اسے "تکوین" کہا جاتا ہے۔ آگے چل کر ہم ابداع اور تکوین کے بارے میں تفصیل سے گفتگو کریں گے۔

ہبوط کے مسئلہ نے رہائی، نجات (SALVATION) اور تلافی کا مسئلہ ایجاد کیا۔ چنانچہ انسان، یہ دنیا اور ہیولیٰ یہ تینوں حالت ہبوط میں ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے ہیولیٰ کو اپنی رہائی اور تلافی کے لئے ایک استعداد (POTENTIAL POWER) عنایت فرمائی تاکہ وہ ہر صورت (FORM) کو قبول کر سکے۔ اور اس دنیا کو نجات حاصل کرنے کے لئے مختلف اشیاء و انواع (SPECIES) سے مزین کیا گویا اللہ تعالیٰ نے اس دنیا کو ہیولیٰ (MATTER) کی روشنائی سے نقش و نگار بنا کر اسے آراستہ کیا[۱۱]۔ اور انسان کو نجات کے لئے نفسِ ناطقہ یا نفس وابستہ با عقل (RATIONAL SOUL OR INTELLECT BOUND SOUL) عطا کیا۔ اگرچہ ہبوط کی وجہ سے اس عقل میں خلل آ گیا ہے۔ پھر بھی عقل انسان میں ایک شعلہ ملکوتی (DIVINE SPARK) ہے۔ کیونکہ فقط عقل ہی ادراک کر سکتی ہے کہ یہ کائنات معلول ہے ایک ایسی علتِ تام کا جسے الفاظ کے ذریعے بیان نہیں کیا جا سکتا۔ (INEFFABLE CAUSE)، فقط عقل ہی اس حقیقت کو کشف کر سکتی ہے کہ یہ دنیائے حسی (SENSIBLE WORLD) ایک

---

[۹] ایضاً۔ ص ۳۲۲ - ۳۲۳ [۱۰] ملا صدرا۔ الواردات القلبیہ۔ ص ۲۵۰۔

[۱۱] ملا صدرا۔ اکسیر العارفین۔ الرسائل۔ ص ۲۹۹ - ۳۰۰۔

کپڑے کے مانند ہے جس کا تار و پود حرکت، زوال، مختلف صورتوں کا مسلسل دھارا (CURR-ENT OF FORMS) بوسیدگی اور موت ہے یہ حقیقت ایک اور عالم کی طرف جو ثبات سرمد ہو، اشارہ کرتی ہے۔ اسی طرح عقل قادر ہے کہ عاقل و ہوشیار انسان کے ذہن میں ایک احساس غربت کو ایجاد کرے اور اس میں عالم ملکوت کے لئے ایک خواہش و آرزو (NOSTALGIA) کو ابھارے، پس عقل کے ذریعہ ہم اپنے نقائص و عیوب (LIMITATIONS) سے آگاہ ہو سکتے ہیں اور اس حقیقت کو سمجھ سکتے ہیں کہ ابھی ہم اس دنیا میں جس طرح ہیں درحقیقت ہم ویسے نہیں ہیں۔ یعنی ہمارا اصلی وطن کہیں اور ہے ہم اس دنیا میں جلا وطن شخص (EXILE) کی طرح ہیں۔ جیسا کہ قرآن مجید میں ہے "سنریھم ایاتنا فی الآفاق وفی انفسھم حتیٰ یتبین لھم انہ الحق"[۱۲] ہم انھیں دکھائیں گے اپنی آیتیں دنیا بھر میں اور خود ان کے اپنے (نفس) میں یہاں تک کہ ان پر کھل جائے کہ بے شک وہ حق ہے۔

پس فلسفہ اسلامی ایک انسان کو بدیہی (PRIORI) تصور میں مجسمہ عقل سمجھتا ہے۔ یعنی انسان اوّلاً عقل (INTELLECT) ہے اور ثانیاً کچھ اور۔ اسی لئے ملا صدرا کہتے ہیں کہ انسانی جسم کا کمال بالفعل (ENTELECHY) نفس ناطقہ ہے۔ اور نفس ناطقہ کا کمال بالفعل عقل (INTELLECT) ہے۔ اور عقل کا کمال بالفعل اللہ تعالیٰ سے ملاقات (ENCOUNT-ER WITH GOD) ہے[۱۳]۔ اس نظریہ کو دوسری عبارت میں یوں ادا کیا جا سکتا ہے کہ "انسانِ جسمانی" کے پسِ منظر (BACK GROUND) میں "انسانِ نفسانی" (SOUL BOUND MAN) پوشیدہ ہے۔ اور "انسانِ نفسانی" کے پسِ منظر میں "انسانِ عقلانی" (INTELLECT BOUND MAN) مخفی ہے۔ اور انسان عقلانی کو خداوند تعالیٰ کے ساتھ ایک ربط اور لگاؤ ہے[۱۴]۔ (ہم نفسِ ناطقہ کی بحث میں اس نظریہ کے متعلق تفصیل سے گفتگو کریں گے)۔ اسی وجہ سے ملا صدرا پہلے

---

[۱۲] قرآن۔ حٰمٓ السجدۃ: ۵۳۔ [۱۳] ملا صدرا۔ الشواہد الربوبیہ۔ ص ۲۰۷ - ۲۰۴۔
ملا صدرا۔ اکسیر العارفین۔ الرسائل۔ ص ۳۲۲۔

[۱۴] ملا صدرا۔ رسالۃ فی الحشر۔ ص ۲۴۹۔

ن کامل ابوالبشر حضرت آدم کو عقل (INTELLECT) کے ذریعۂ ابونا العقلیٰ کہہ کر شناخت
(IDENTI) کرتے ہیں اور حواء کو نفس امارہ (SEDUCING SOUL) کے ذریعے
اخت کرتے ہیں[۱۵]۔ اوپر گذر چکا ہے کہ عقل سے نفس کا صدور (EMANATION) ہوا۔ ایسے
دم کے ایک پہلو سے حواء نکلی تھی۔ بنا بریں اگر حواء معلول ہے تو آدم علت۔ اور پہلے گذر
ہے کہ معلول علت ہی کی ذات سے ہوتا ہے لیکن ضعیف۔ پس اگر حواء نفس ہے اور آدم عقل
تو نفس عقل ہی کی ذات سے ہے لیکن ضعیف۔ اسی وجہ سے ملا صدرا نفس کو آگ یا نار سے
بیہہ دیتے ہیں۔ آگ دو چیزوں کی آمیزش کا نام ہے۔ نور اور حرارت یا احراق۔ یہاں تمثیلاً نور
ی کی نمائندگی کر رہی ہے۔ اور حرارت و احراق نفس کی۔ پس نفس اگر درجۂ استکمال کو پہنچے تو وہ
انور یعنی عقل ہو جاتا ہے اور کوئی مادہ احراق باقی نہیں رہتا۔ اور اگر نفس ترقی نہ کرے بلکہ
ل کرے تو اس کا مادۂ نور یعنی عقل خالص نار و ظلمت میں مبدل ہو جاتا ہے[۱۶]۔ اسی طرح عقل
خداوند کی پہلی خلقت ہے تو عقل معلول ہے اور اللہ علت تام یا علت اولیٰ ہے۔ مذکورہ
دہ کے مطابق عقل معلول ہونے کی حیثیت سے ذاتِ خداوند کی تاثیر ہیں سے ہے۔ جب خداوند
د مطلق ہے تو عقل بھی وجود ہوگی لیکن مقید و مستعار۔ پس عقل کا کمال بالفعل (-ENTELE
CH-) خداوند سے ملاقات ہے۔ یعنی مخلوق ہونے کی حیثیت سے خداوند تعالیٰ سے جو
ری و جدائی ہوئی۔ تو اس دوری و جدائی کو ختم کر کے خداوند تعالیٰ سے ملنا (وصال) ہی عقل
کمال بالفعل ہے۔ یہ بات بھی قابلِ غور ہے کہ وجود کے مرحلہ میں انسان نیم ملکوتی (-QUASI
DIVIN) ہے یعنی ہم خداوند تعالیٰ کی صفات سے اپنے آپ کو متصف کر سکتے ہیں۔ جیسا
حدیث میں ہے:۔ تخلقوا باخلاق اللہ۔ تو معلوم ہوا کہ ہم میں صفاتِ خداوند تعالیٰ کا ایک
ر تک ظہور ہو سکتا ہے۔ گویا ہم میں خداوند کا کچھ ہے۔ لیکن ہماری کوئی چیز خداوند تعالیٰ میں نہیں
(WE HAVE SOME-THING OF GOD BUT GOD HAS NOTHI
OF US)
ذات منزہ و پاک ہے۔

الغرض آدم علیہ السلام انسان کامل (UNIVERSAL MAN) تھے۔ اگرچہ ان کو وجود

---

[۱۵] صدرا۔ اکسیر العارفین۔ الرسائل۔ ص ۲۲۲ [۱۶] ملا صدرا۔ الشواہد الربوبیہ۔ ص ۱۹۸۔

ین لانے کے لئے خداوند تعالیٰ نے مادہ (MATTER) اور مختلف عناصر طبیعی سے کام لیا
مردہ انسانی کمال کا اصل نمونہ یا ابتدائی نمونہ (INTELLECTUAL PROTOTYPE) تھے
مطلب یہ کہ امر الٰہی کے باعث ان کے مادہ میں قلب و تبدل وجودی (ONTOLOGICAL
TRANSMUTATION) ہُوا تھا۔ اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مادہ بھی بہشتی حالت میں، عالم
ملکوت تک پہنچ سکتا ہے، بشرطیکہ وہ بلحاظ وجود (ONTOLOGICALLY) کامل و خالص
ن جائے۔ یہی وجہ ہے کہ نوعِ انسان (HUMAN SPECIES) دوسرے تمام انواع سے برتر
ہے کہ انسان مادی و طبیعی ہونے کے باوجود بھی غیر مادی و روحانی و عقلانی بن سکتا ہے۔ الغرض
ہبوط کے بعد آدم و حوا، تمام کمال و فعلیت (ACTUALITY) کو کھو بیٹھے تھے۔ اور ہر حیثیت
سے ناقص، ناتوان و بے چارہ ہو گئے تھے۔ گویا وہ ہیولیٰ اولیٰ (PRIME MATTER) کے درجہ
(STATUS) میں پہنچ گئے اور ہر حیثیت سے بالقوۃ (POTENTIAL) ہو گئے۔ (یہاں
صرف مقام کمال سے تنزل ہی سمجھانا مراد ہے)۔

ہبوط کا یہ ڈرامہ ہر منفرد شخص کی زندگی میں منعقد ہوتا ہے یعنی اس کے نفس کا ماں کے رحم
میں نازل ہونا اور نطفہ سے مل کر ایک ہونا۔ اسی نفس کے فی الواقع (VIRTUAL) ہبوط پر
دلالت کرتا ہے[۱۷] دیکھئے رحم میں نفس بالکل منی کے ساتھ مل جاتا ہے اور ہیولیٰ اولیٰ کی طرح بالکل
بالقوۃ (POTENTIAL) ہو جاتا ہے۔ آگے چل کر نفس ناطقہ کی بحث میں بالتفصیل گفتگو
کریں گے۔

الغرض ہبوط کے بعد آدم و حوا کے درمیان جدائی ہو گئی اور وہ ایک دوسرے سے بچھڑ گئے۔ پھر
انواع و اقسام کے مصائب جھیلنے کے بعد ایک دوسرے کے ساتھ جا ملے اور ان کو قرار و اطمینان حاصل
ہُوا۔ کیوں کہ وہ ایک دوسرے کے مکمل تھے، ایسے ہی نفس ناطقہ کا قبلہ اور کمال عقل ہے ——
(INTELLECT BOUND OR ORIENTATED SOUL) لہٰذا جب تک
نفس، عقل کو عملی جامہ نہ پہنائے (REALIZATION) اور عقل کو بالفعل نہ کرے (ACT-
UALIZATION-) اس وقت تک نفس اپنے کمال کو نہیں پہنچ سکتا، اور نفس مطمئنہ کے درجہ

---

[۱۷] ملا صدرا۔ اکسیر العارفین۔ الرسائل۔ ص ۳۲۲۔

ا صل نہیں کرسکتا۔ دیکھئے آدم و حوا، ایک دوسرے کے مکمل تھے کیونکہ حواء کو آدم ہی کی ذات
نکالا گیا تھا جیسا کہ نفس کا صدور عقل سے ہُوا تھا، اس کی مثال ہماری عام زندگی میں ملتی ہے اور
ہتے ہیں میاں بیوی میں سے ہر ایک دوسرے کو مکمل کرتا ہے۔ فرمانِ خداوندی ہے "ھن لباس
و انستم لباس لھن"۔ اگرچہ رحم مادر میں ہر نفس کا ہبوط ہوتا ہے۔ لیکن فکر کی ضرورت
ہ، کیونکہ یہ نفس عقل کا حامل ہے۔ اور عقل میں یہ صلاحیت ہے کہ عالم ملکوت سے ٹوٹا ہُوا
ا (BROKEN LINK) دوبارہ قائم کر سکے۔ اسی وجہ سے قرآن نے اس دنیائے محسوس
، علامتی اور اشاری ہونے کی اہلیت (SYMBOLIC SIGNIFICANCE) کو بلاغت و
حت سے بیان کیا اور انسان کو اولوالالباب (ENDOWED WITH INTLLECT)
خطاب کر کے تدبر و تفحص کے لئے اُبھارا تاکہ وہ سمجھے کہ کائنات کی ہر چیز اور ہر ہر ذرہ اور وہ
ت جو ان میں مضمر ہے اپنے صانع یکتا و بے ہمتا۔ بیان سے برتر (INEFFABLE) اور
مطلق خداوند تعالیٰ کے وجود پہ گواہ ہے۔ بظاہر قرآن کے تمام آیات و کلمات کثرت ـــــ
(MULTIPLICIT) پر دلالت کرتی ہیں، ایسے ہی دنیا کی مختلف اشیاء کثرت ہیں۔ اور
ے کہ ہر ہر جملہ خداوند کی ایک نشانی ہے اسی طرح دنیا کی ہر چیز بھی اسی کی نشانی ہے۔ اس عالم
شہادہ کی ہر چیز اپنے عالم الغیب کے وجود پر گواہ ہے۔ پس اس نقطۂ نظر سے دنیا ایک بڑا
ئب خانہ (GREAT MUSEUM) ہے اور ہم مجبور ہیں کہ اس عجائب خانہ کے اندر
رکریں اور علم کسب کریں، فکر و تدبر کریں، جہاں ہر مخلوق اپنے طور پر اپنے خالق بے مثال کے
ود پر گواہی دے رہی ہے۔ لیکن اگر موجودات کو سرسری نقطۂ نظر سے، جدا (ASISOLATED
PHENOMAN) کر کے دیکھا جائے تو وہ سب دھوکے اور فریب کے سامان و اسباب
ں جس کو دنیا کا حقیر متاع کہا جاتا ہے۔ جو ہمارے حقیقت و یقین تک پہنچنے کی راہ میں حائل
ہو جاتا ہے۔

ملاصدرا کے نزدیک یہ خلقت ایک سفر ہے اس کا آغاز خداوند سے ہُوا، اور اس کا انجام
دا وند ہی ہے۔ جیسا کہ قرآن میں ہے: انا للہ و انا الیه راجعون[18]۔ "ہم اللہ کے لئے ہیں اور
م کو اسی کی طرف پھرنا ہے"۔ اور عرفاء کے نزدیک یہ خلقت ایک انوکھا پیغام (MESSAGE)

---

[18] قرآن۔ بقرۃ: ۱۵۶۔

ہے جس کا مبداء و معاد (ALPHA + OMEGA) خداوند ہی ہے۔ پس کوئی یہ نہ سمجھے کہ خلقت کا آغاز مادہ (MATTER) سے ہوا۔ چنانچہ قرآن میں ہے: ھوالاول والآخر والظاھر والباطن[19] "وہی اوّل، وہی آخر، وہی ظاہر، وہی باطن"

مختصر یہ کہ ملاصدرا کے نزدیک کمال (PERFECTION) ہمیشہ فی الذات (ESSEN-TIALLY) نقص و قصور (IMPERFECTION) سے آگے ہے۔ اسی طرح وجودِ مطلق وجود مقید سے اور علت معلول سے، حیات موت سے، خالق مخلوق سے مقدم ہیں اسی طرح خیر شر (EVIL) سے پہلے ہے[20]۔ اگر خالق نہ ہو تو مخلوق کا تصور محال ہے۔ اگر حیات نہ ہو تو موت کا تصور غیر ممکن ہے۔ اگر کمال و خیر نہ ہوتے تو نقص و شر کا تصور ناممکن ہوتا۔ اسی طرح اگر خداوند۔ قادرِ مطلق۔ وجودِ مطلق۔ واجب الوجود نہ ہوتا تو ناقص ممکن الوجود یا موجودات کا تصور ہی نہیں کیا جا سکتا تھا۔ خداوند کے مقابلہ میں تمام موجودات اعراض (ACCIDENTS) کی حیثیت رکھتی ہیں۔ کیونکہ وہ فانی ہیں۔ ایسے ہی حیات کے مقابلہ میں جو اصیل (PRINCIPIAL) ہے موت ایک عرض (ACCIDENT) ہے۔ ایسے ہی شر (EVIL) خیر کی نسبت سے عرض ہے اور انجام کار جتنے اعراض ہیں سب زائل ہو جائیں گے۔ اور جو اصیل ہے وہ کمال و حقیقت ہے۔ وہ باقی رہ جائے گا۔ لہٰذا کوئی یہ نہ کہے کہ نطفہ ناقص حالت میں ہے اور وہ نقص سے کمال کی طرف جاتا ہے اور ایک بھولا بھالا انسان بن جاتا ہے تو یہاں بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ نقص کمال سے پہلے ہے۔ لیکن یہ غلط ہے ہم پہلے بیان کر چکے ہیں۔ انسانِ کامل یا نمونہ انسانِ کامل (PROTOTYPE + MODEL) پہلے ہی گذر چکا ہے۔ یہ فقط ہبوط کے بعد نقص و قصور انسان میں آگیا تھا۔ لیکن یہ نقص و قصور عرض ہے دائمی نہیں۔ مندرجہ بالا نظریہ کہ کمال نقص سے، حیات موت سے، خیر شر سے، خداوند مخلوقات سے مقدم ہے۔ ہم یہ ثابت کرنے کی کوشش کریں گے کہ عصرِ جدید کا نظریہ ارتقاء (EVOLUTIONISM) بالخصوص ڈاروِن کا نظریہ (ORGANIC EVOLUTION) غلط اور انسانی فکری تعادل کے خلاف ہے۔ اس کی بنیاد باطل پر ہے جو حقیقت سے دور ہے — آئندہ ہم اس نظریہ کے بطلان پر گفتگو کریں گے۔ (مسلسل)

---

[19] قرآن۔ حدید: ۳۔ [20] ملاصدرا۔ رسالہ فی الحشر۔ الرسائل۔ ص ۳۵۵۔

احمد امین اور اسلامی عالمگیریت کی جدید تشریح

ولیطف خالد ـــــ ترجمہ ـ نعیمہ نور

۱۔ وطن اور قوم پرستی

۱) حب الوطنی یا قوم دوستی کا مثبت پہلو:

کہا جاتا ہے کہ نبی کریمؐ نے فرمایا "حُب وطن ایمان کا لازمی جُز ہے"[۱] نویں صدی میں ہمیں
ی شہادت عربی ادب کے عظیم مصنف الجاحظ کے ان الفاظ میں ملتی ہے:
"حب وطن تمام اقوام کی عمومی خصوصیت ہے اور تمام انسانیت پر غالب ہے"[۲]
۱۸۷۱ء میں جوان ترک نامق کمال نے لفظ 'وطن' کو PATRIE[۳] کے مساوی گردانا اور
ادیب بطرس البستانی نے اس سے ماخوذ لفظ 'وطنیة' کی تشہیر حب الوطنی کے ترجمے کے
پر کی۔[۴] مصر میں محمد عبدہٗ (۱۹۰۵ - ۱۸۴۹ء) اور عبداللہ ندیم (۱۸۹۶ - ۱۸۴۵ء) نے
کے جس مطلب و مفہوم کا پرچار کیا وہ روسو (ROUSSEAU) کے تصورِ وطن (FATHER
LA) سے مشابہت رکھتا ہے۔ الغرض وطن جس کا مفہوم ابتداً محض ایک جائے سکونت تھا،
میں بتدریج وسعت اور تغیر پیدا ہُوا یہاں تک کہ یہ فرد کے اپنے معاشرتی و سیاسی ماحول
کے ساتھ اخلاقی تعلق کے معنوں میں استعمال ہونے لگا۔ بالآخر قوم پرست رہنما مصطفےٰ
مل (۱۹۰۸ - ۱۸۷۵ء)[۵] کے ذریعہ جدید مفہوم میں وطنیة کا مطلب قوم پرستی سمجھا جانے لگا۔
جبہ اس سے زیادہ موزوں ترجمہ یعنی 'قومیة' بھی مقبول ہُوا۔
تاہم ۱۹۲۰ء میں جب احمد امین[۶] (۱۹۵۴ - ۱۸۸۶ء) "مصر میں سماجی و ادبی اصلاحات کے
بردار" نے اپنی پہلی تصنیف 'کتاب الاخلاق'[۷] کا ایک حصہ وطنیة پر بحث کی نذر کیا تو ابھی

تک اس کا مطلب محمد عبدہٗ کے پیش کردہ مفہوم کے مطابق حب الوطنی سمجھا جاتا تھا۔ مصطفٰے عبدالرازق کے بعد عبدہٗ کے بہت سے جانشینوں میں احمد امین کئی وجوہات کی بنا پر سب سے زیادہ حقیقی جانشین تھے۔ امین اپنی حب الوطنی کی ابتدائی تعریف "زندگی کو وطن کی خدمت کے لئے وقف کرنے میں "ادائیگی فرض" کو مرکزی نقطہ بناتے ہیں اور یہ اُن کے نزدیک صحیح اور سچی حب الوطنی ہے۔[۱۰]

"تمام لوگ یکساں طور پر اپنے کام یا پیشے کے ذریعے وطن کی خدمت کرتے ہیں۔ کسان کاشت کاری اور مویشیوں کی دیکھ بھال کر کے، نجار اپنی کاریگری سے، سوداگر اپنے تجارتی لین دین سے، خاکروب گندگی صاف کر کے، ماں بچوں کی پرورش اور گھر کی دیکھ بھال سے، خادمہ اُس کی مدد کر کے، ڈاکٹر بیماریوں سے لڑنے اور مریضوں کا علاج کر کے، آگ بجھانے کا عملہ آگ پر قابو پاکر، دانشور علم پھیلانے اور جہالت کا خاتمہ کر کے، سیاست دان قول و فعل میں سچائی کو کامیابی سے ہمکنار کرنے اور جھوٹ کو عیاں کر کے، شاعر، موسیقار اور عام طور پر تمام فن کار لوگوں کی زندگی میں مسرت و حسن کا اضافہ کر کے، اگر یہ تمام کام مکمل طور پر انجام دیئے جائیں اور صرف ذاتی فائدہ پیش نظر نہ ہو بلکہ عام خوشحالی و ترقی کا بھی خیال ہو تو اُسے انجام دینے والے سچے محب وطن ہیں"[۱۱]

لیکن امین اُس قومی گروہ کی تعریف و توضیح کرنے کی کوشش نہیں کرتے جس سے تعمیری فا[ئدہ] وابستہ کی جاتی ہے۔ حقیقت میں جیسا کہ ہم آگے دیکھیں گے امین وطن (اپنے مفہوم کے مطابق) روایتی "دارالاسلام" میں امتیاز نہیں کرتے۔ اس نقطۂ نظر سے [وہ] پردہ صرف ایک مروجہ لفظ کا اُس جدید مفہوم کی پرواہ کئے بغیر انتخاب کرتے ہیں بلکہ اُسے قدیم لفظ اُمت (ایمان والوں کا فرقہ) کے مترادف کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔ تاہم ایسا معلوم ہوتا ہے کہ بعد میں قوم پرستی کے خلاف جدوجہد کے دوران وہ اس غلط تصور سے باخبر ہو گئے تھے اور تب اُن کی وفاداری کا رُخ اس ثقافت یا تمدن کی طرف مڑ گیا۔[۱۲]

جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے محمد عبدہٗ کے خیال میں وطنیت کا مفہوم نظریہ حب الوطنی تک محدود ہے جس سے مُراد اصلاح ہے بہرحال اگر قوم پرستی کو شامل کرنے کی غرض سے وطنیت کے معنی وسیع کر دیا جائے تب بھی ہر حال میں اس کا مطلب قوم پرستی کا مثبت پہلو ہو سکتا ہے جو مشہور مستشرق سمتھ (W. C. SMITH) نے یوں تعریف کی ہے:

"اپنی قوم کے تمام افراد کی عزت کرنا، اُس کی فلاح و بہبود کا خیال کرنا، اس فلاح و بہبود کے لئے مؤثر و نادداری پیدا کرنا اور اس کو اعلیٰ جامہ پہنانے کے لئے تعمیری کام کرنا"[13]

اپنی سوانح عمری میں جہاں وہ اس امر کا ذکر کرتے ہیں کہ جب سے انہوں نے سیاست میں دلچسپی لینی شروع کی اُن کا تعلق "الاستاذ الامام"[14] کے حامیوں سے رہا وہاں امین واضح طور پر اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ اُن کے نظریۂ حب الوطنی کا انحصار محمد عبدہٗ کے خیالات پر ہے مصطفےٰ کامل کے پیروکاروں کے برخلاف جن کے خیال میں قابض انگریز افواج کی واپسی تمام مسائل کے حل کے لئے شرطِ اولین[15] تھی۔ الاستاذ الامام کے حامی بنیادی اصلاحات خاص کر تعلیمی میدان کی فوقیت پر زور دیتے تھے۔ اپنی کتاب جدید دور میں اصلاح کے رہنما' میں امین دوبارہ اس مسئلے پر غور کرتے ہیں اور تقریباً ایک لحاظ سے اسے تسلیم کر لیتے ہیں:

"اس قسم کی سیاست یعنی سیاسی بلوغ یا پختگی پر بھروسہ کرنا جو تعلیم و تربیت کے ذریعے حاصل ہوتی ہے جذباتی ہونے کے بجائے ایک عقلی اور استدلالی لائحہ عمل ہے۔ سیاسی نشر و اشاعت کے میدان میں اس کی کامیابی کا شاید ہی کوئی امکان ہے۔ کامیابی تو اُنھیں ہوتی ہے جو برانگیختہ جذبات اور قومی احساسات یا ولولے کے تحت کام کرتے ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ عبداللہ ندیم اور مصطفےٰ کامل سیاسی لحاظ سے محمد عبدہ سے زیادہ کامیاب رہے۔"[16]

بایں ہمہ احمد امین مذکورہ بالا رجحان کے مقابلے میں محمد عبدہٗ کے اس نظریہ سے مغلوب ہو گیا جو محمد عبدہٗ نے روایتی اسلام میں مسلسل ترقی پر ایمان کے اضافہ کے ساتھ پیش کیا۔[17] امین نے جو H. G. WELLS[18] سے بھی متاثر تھے۔ محمد عبدہٗ کے پیغام کی نہایت شیریں زبان میں وضاحت کر کے خود کو ایک لائق شاگرد ثابت کیا ہے۔ امین کے ایک مضمون کا عنوان "ترقی کی علامت" ہے۔[19] جس میں وہ قوم کے ایک لازمی "معیار" کا تصور پیش کرتے ہیں جو انہوں نے ایمان کے اسلامی اصولِ توحید سے اخذ کیا ہے جو خدا اور اس کی مخلوقات کے اتحاد کی دلیل ہے، حقیقت میں یہی وہ اصول ہے جسے وہ عموماً اپنے نظریۂ اتحاد عالمِ اسلام (PAN-IS-AMISM) اور نتیجتاً عالم پرستی (COSMOPLITISM) کی بنیاد بناتے ہیں جیسا کہ آگے بتایا جائے گا۔ تاہم یہاں جبکہ امین اپنے دائرہ فکر کو مصر میں اصلاح کے خیال تک محدود رکھتے ہیں یہ ایک ٹھوس نظریہ قوم پرستی

کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن دوبارہ تمام زور ترقی ہر قیمت پر کے اصول پر دیا گیا ہے اور واضح طور پر ترقی کی یہی خواہش بھول کا سبب بنتی ہے ورنہ شعوری طور پر قوم پرستانہ رجحان نہیں تھا۔ کتاب الاخلاق میں حب الوطنی پر بحث کے دوران یہ نکتہ زیادہ واضح ہو جاتا ہے جہاں امین اسے اصلاح پسندی کے ہم معنی گردانتے ہیں [۲۰]

امین بنیادی طور پر ایک مورخ تھے۔ ۱۹۴۸ء میں شادے (A. SCHAADE) اور برگ استریسر (G. BERGSTRASSER) جیسے ممتاز علماء کی حمایت سے امین کو اپنی کتب 'فجر الاسلام' اور 'ضحی الاسلام' کی قدر شناسی کے اعتراف میں اعزازی ڈاکٹریٹ عطا کی گئی اور جامعہ قاہرہ میں بطور مہمان پروفیسر تقرر ہوا [۲۱]۔ بحیثیت ایک مورخ وہ اپنی عملی حب الوطنی مصری معاشرے کے رسم و رواج پر خصوصی توجہ اور اپنی تاریخ وطن کے نظر انداز شدہ پہلوؤں سے والہانہ لگاؤ کے ذریعہ کرتے ہیں۔ امین کے دور تک مصر کے تعلیم یافتہ طبقے صرف قدیم عربی ثقافت کا مطالعہ کرتے تھے انہوں نے قومی روایات کے تمام مروجہ مظاہروں کو پس پشت ڈالا ہوا تھا۔ اس مروجہ "امیرانہ یا حکمرانہ" طرز عمل کے برعکس امین حقیقی طور پر مقبول رسم و رواج کے مطالعے میں غرق ہو گئے۔ اس معرکہ کا تھوڑا بہت ذکر ان کی سوانح عمری میں موجود ہے لیکن اس کا اصلی ماحصل "قاموس العادات والتقالیہ والتعابیر المصریہ" ہے [۲۲]۔ یہ سادہ لوح مصری عوام کے عقائد، رسومات، شعبدہ بازی کی چالوں، سحر و فسوں گر توہمات اور علم غیب کے متعلق "معلومات کا ایک ذخیرہ" ہے [۲۳]۔ اس کتاب کو بہت سراہا گیا خاص طور سے اٹلی کے مشہور و معروف مستشرق امبیر تو رتیسیتا نو (UMBERTO RIZZITANO) نے بہت تعریف کی، وہ لکھتے ہیں،

"مصر کے عام رسم و رواج کے اس مطالعے کی بنیاد ڈالنے کی اس پہلی کوشش میں احمد امین کامیاب رہے ہیں۔ وہ خود دجل کی ترشی کے معترف ہیں۔ جو یورپین مستشرقین کے لئے ... سے کچھ ... اور شرق ۲ ... جبکہ اہل مصر کے لئے یہ زیادہ سے زیادہ سطحی ...

پیدا کر سکا ...

... بحصہ ہی وطن سے متعلق مضامین پر مشتمل ہے اس کتاب کی ... جلد میں مضامین وطنی بکثرت ہیں۔ ان میں سے کچھ مضامین میں امین مصر کے مخلد

میں اپنے سفر کا حال بیان کرتے ہیں۔ یہ مضامین ملک کے قدرتی وسائل اور غیر ملکی طاقتوں کے اُس سے فائدہ اُٹھانے پر بحث و مباحثے کے لئے ایک ڈھانچے کا کام دیتے ہیں[۲۶]۔ اس کے علاوہ، تاریخ مصر کی غیر معروف ہستیوں پر مضامین ہیں مثلاً مصری سپویہ[۲۷] یا ایک عظیم علم کیمیا کا ماہر یوسف[۲۸] یا انگریز مستشرق LAUE[۲۹] کا ساتھی شیخ الدسوقی۔

احمد اَمین ایک ماہرِ تعلیم بھی تھے۔ درس و تدریس اُن کا محبوب پیشہ تھا[۳۰] جس کا اُن کے پاس زندگی بھر کا تجربہ تھا۔ اسکولوں کے لئے اُن کی شائع کردہ بہت سی کتب[۳۱] میں سے ثانوی اسکولوں کے لئے ایک کتاب الاخلاق[۳۲] بھی شامل ہے۔ یہاں اَمین کے مضامین کے موضوعات کا تعلق صرف مقبول مصری رسم و رواج سے ہی نہیں ہے بلکہ جدید مصری ادب کی ترقی، تعلیمی نظام[۳۳] اور اس قسم کی اخلاقی کمزوریوں مثلاً ضبطِ نفس کا فقدان[۳۴]، بزدلی[۳۵] اور جوا[۳۶] وغیرہ پر بھی اظہارِ خیال کیا گیا ہے۔ موخر الذکر مضامین اَمین کے اُن اخلاقی خیالات کا آئینہ ہیں جن کا تعلق خاص طور پر مصر سے ہے، تاہم وہ قبل اسلام کی مصری ثقافت میں کسی دلچسپی کا اظہار نہیں کرتے۔ اَمین نے کامل طور سے دَورِ فرعونی کے تمدن کی طرف واپس پلٹنے کی اُس صدا کو نہ صرف نظر انداز کیا بلکہ اُس پر تنقید کی جو کچھ عرصہ کے لئے اُن کے ہم عصر دانش ور رہنماؤں مثلاً حسین ہیکل، توفیق الحکیم، عباس محمود العقاد اور دوسروں نے بلند کی[۳۷]۔ اس سے پھر ثابت ہوتا ہے کہ اَمین نے مغرب دانوں کے رائج کردہ نئے تصورِ وطن کا پابند ہنے کے بجائے اُمت کو اپنے نظریہ وطن کی بنیاد بنایا۔

اَمین کی مثبت حب الوطنی کا ایک اور اہم اظہار اُن کوششوں میں عیاں ہے جو اُنھوں نے مصر کے مختلف مذاہبی فرقوں کے درمیان پیدا شدہ کشیدگی یا تلخی پر غلبہ پانے کے لئے کیں۔ اپنی سیاسی سرگرمیوں کے مختصر سے عرصے میں ایک مرتبہ اَمین نے مسلمان۔ عیسائی بھائی چارے کے مظاہرے کی قیادت کی اور اس موقع پر اپنی شاندار کارکردگی کا ذکر بڑے جوش و خروش سے اپنی سوانح عمری میں کیا۔ اُنھوں نے اپنا ازہری لباس زیب تن کر کے ہلال اور صلیب والا جھنڈا لہرایا جبکہ اُن کے برابر میں عیسائی پادری اپنی مذہبی پوشاک میں ملبوس کھڑا تھا[۳۸]۔ چنانچہ سمتھ (W. C. SMITH) کی مسلمانوں کے بارے میں یہ رائے کہ "حقیقت میں مسلمانوں میں ایسا احساسِ اپنائیت جس میں غیر عقیدے کے لوگ شامل ہوں مفقود ہے[۳۹]" احمد اَمین پر لاگو نہیں ہو سکتی بلکہ ہمارے پاس ہر

وہ سبب موجود ہے جس کی بنا پر امین کو قوم پرستی کی انگار قسم کے خالص منفی "لاالحرعما" اعظیم ترین حریف تسلیم کر سکتے ہیں۔ [40]

ہندوستانی قوم پرستوں عبیداللہ سندھی اور سعید احمد اکبر آبادی[41] کی طرح امین دوسری اقوام کی فلاح و بہبود کے خیال کے پیشِ نظر حب الوطنی کو اعتدال میں رکھنے کی تاکید کرتے ہیں۔ وہ حب الوطنی کو عالم گیر عمومی فلاح و بہبود کے اعلیٰ ترین مقصد کا مطیع کرنا چاہتے ہیں لیکن خود اپنے خاص وطن سے بھی محبت قائم رکھی جائے۔ امین کے خیال میں یہ محبت انسانی تخلیقات کے لئے ایک محرک بن سکتی ہے ایسا محرک جو اُس وقت تک جائز ہے جب تک وہ غیر ملکیوں کے حقوق سے متصادم نہ ہو۔

"حب وطن انسان کے لئے فطری امر ہے یہاں تک کہ جانوروں کے لئے بھی ...... پرندہ اپنے گھونسلے کی حفاظت کرتا ہے شیر اپنے غار کی اور بُردا اپنے قبیلے کے لئے اپنی جان تک دے دیتا ہے ..... حب الوطنی بے شمار لوگوں پر سحر کی طرح اثر انداز ہوئی یہاں تک کہ انھیں عقلی و فنی لحاظ سے غیر معمولی طور پر بار آور بنایا .... تاہم یہ اس صورت میں ممکن نہ ہوتا اگر بجائے صرف اپنی قوم کے اُن سے تمام انسانیت کے لئے محنت و مشقت کرنے کو کہا جاتا ...... ایک بجلی کا لیمپ ایک کمرے یا ایک گھر کو روشن کر سکتا ہے لیکن تمام دنیا کو نہیں۔" [42]

بہرحال اس کے باوجود امین جب قوم پرستی کا ذکر جدید فکری رجحان کے طور پر کرتے ہیں تو اُن کا مطلب بجز اس کے منفی پہلو کے اور کچھ نہیں ہوتا جیسا کہ وہ خود اپنے الفاظ میں کہتے ہیں کہ یہ "علاقائی تعصب و جنون اور قومی جانب داری" ہے۔ [43]

ذیل میں ہم قوم پرستی پر امین کے اہم اعتراضات میں فرق کرنے کی کوشش کریں گے۔ (مسلسل)

حوالہ جات

۱۔ اس حدیث کی سند اختلافی مسئلہ ہے تاہم اس کی اختراع اس حد تک، جہاں تک یہ اس ضرورت کی مظہر ہے جو مسلمانوں کے محب وطن ہونے کے طرز عمل کو واضح کرنے کے لئے محسوس کی گئی بہت اہم ہو گی۔

۲۔ یہ ترکوں پر اس مضمون سے لیا گیا ہے جسے G. VON VLOTEN نے TRIA OPUSCULA

(LEIDSN 1903) میں شائع کیا اور VON GRUNEBAUM نے اس کا ذکر [illegible]
میں کیا: UNITY AND VARIETY IN MUSLIM CIVILIZATION
(CHICAGO 1955) ص ۲۵ ؎۳ ایضاً: ص ۲۷-۳۲ ؎۴ ایضاً، ص ۳۰
؎۵ FRITZ STEPPAT NATIONALISMUS UND ISLAM BEI MUSTAFA KAMIL EIN BEITRAG ZUR IDEENGESCHICHTE DER AGYPTISCHEN NATIONALBEWEGUNG (DIE WELT DES ISLAMS, N.S VOL IV, LEIDEN 1956) 2 7; CF G VON GRUNEBAUM: MODERN ISLAM — THE SEARCH FOR CULTURAL IDENTITY (LOS ANGELES 1962) ص ۲۰۳—۲۰۷

؎۶ احمد امین ـ "مصر میں سماجی اور ادبی اصلاحات کا علمبردار" یہ ایک مختصر سے مطالعہ کا عنوان ہے جو زیادہ تر ادبی سرگرمیوں کی نذر کیا گیا ہے ڈاکٹر اے۔ ایم۔ ایچ۔ مزید نے لکھا (1963 LEIDEN)

؎۷ کتاب الاخلاق، (لجنۃ التالیف، قاہرہ) ۱۹۱۸ء میں اس کے A. C. RAPPOPORT کے PRIMERS OF PHILOSOPHY کے ترجمے کے بعد

؎۸ میں (مصنف) نے احمد امین پر اپنے (غیر شائع شدہ) تحقیقی مقالے میں ایک خاص باب اس کے محمد عبدہ پر انحصار کے موضوع پر وقف کیا ہے جس کا بیشتر حصہ اس مضمون میں واضح ہو جائے گا

؎۹ کتاب الاخلاق: ص ۲۳۵ ؎۱۰ ایضاً: ص ۲۳۶

؎۱۱ ایضاً: ص ۲۳۵ سے ۲۳۶

؎۱۲ مقابلہ کریں فیض الخاطر (یہ مضامین کا ایک مجموعہ ہے جو اس نے مصر کے ثقافتی میگزین الرسالت الثقافہ۔ اور الہلال کے لئے لکھے) حصہ ہشتم ص ۶۸

؎۱۳ W. FRED CANTWELL SMIT: ISLAM IN MODERN HISTORY (PRINCETON 1957) ص: ۷۶

؎۱۴ "تاریخ الاستاذ الامام الشیخ محمد عبدہٗ" یہ رشید رضا کے مخصوص موضوع کے سلسلے کا عنوان ہے۔ (قاہرہ ۱۹۳۱ء)

؎۱۵ مقابلہ کرو امین کی سوانحعمری "حیاتی" (مکتبۃ النھضۃ قاہرہ ۱۹۴۸ء) تیسرا ایڈیشن ۱۹۵۸ء، ص: ۸۸-۸۷۔

[16] زعماء الاصلاح فی عصر الحدیث (مکتبۃ النہضۃ قاہرہ ۱۹۴۸ء) ص: ۳۴۲

[17] CHARLES C. ADAMS کے ISLAM AND MODERNISM IN EGYPT (LONDON 1954) کے علاوہ دیکھو NADAV SAFRAN: EGYPT IN SEARCH OF POLITICAL COMMUNITY (CAMBRIDGE, MASS. 1961)

خاص طور سے ص: ۱۶ [18] فیض: جلد ششم؛ اے۔ ایم۔ ایچ مزید، ص: ۹۴

[19] فیض: جلد دہم، ص ۲۳۷

[20] کتاب الاخلاق: ۲۳۵ [21] مزید ۲۴

[22] قاموس العادات والتقالید والتعابیر المصریہ (قاہرہ ۱۹۵۳ء)

[23] UMBERTO RIZZITANO: LO SCRITTORE ARABO EGIZIANO AHMAD AMIN IN ORIENTE MODERNO XXX/87.

[24] ایضاً [25] فیض الخاطر پہلا حصہ یا جلد ۱۹۳۸ء میں شائع ہوا۔

[26] فیض .145, 199/iii ; 99/ii [27] فیض 1/57 [28] فیض 203/iii

[29] فیض 39/iii اس کے علاوہ 19/iv ; 34، 150، 192/iii [30] حیاتی: ۳۱۱

[31] المنتخب من الادب العربی، المفصّل فی الادب العربی، المطالعۃ التوجیہیۃ، تاریخ الادب العربی (قاہرہ ۱۹۴۱ء)

[32] احمد امین اور امین مرسی قندیل: الاخلاق للمدارس الثانویہ (قاہرہ ۱۹۴۱ء)

[33] فیض 227/iii، 279، 282/iv، 25/viii، 115/ix

[34] فیض 194/iii [35] فیض 1/281 [36] فیض 48/ii دیکھو 1/231 بھی۔

[37] مقابلہ کرو۔ BABER JOHANSEN: MUHMMAD HUSAIN HAIKAL — EUROPE AND DER ORIENT IN WELTBILD EINES AGYPTISCHEN LIBERALEN (BEIRUT 1967), CHAPTER: DAS ERBE DER PHARAONEN, P.112-8

[38] حیاتی 202-3 [39] W. C. SMITH OP. CIT. 81. [40] ایضاً، 76

[41] سعید احمد اکبر آبادی: مولانا عبید اللہ سندھی اور ان کے ناقد (لاہور ۱۹۴۶ء) ص ۴۲

[42] فیض 1-110/iii [43] فیض 184/x

ایک معاصر محقق

بدیع الزّماں فروزانفر خراسانی مرحوم

ڈاکٹر محمّد ریاض

پروفیسر بدیع الزمان فروزانفر، معاصر ایران کے ایک نامور عالم، محقق، شاعر اور سب سے بڑھ کر علوم و فنونِ اسلامیہ میں متبحر شخصیت تھے۔ اسلام کے اصولوں کی روشنی میں، آپ عصرِ حاضر کے مسائل کا حل پیش کرنے میں بالغ نگاہ، نکتہ رس اور مجتہدانہ فکر و نظر کے حامل تھے۔ استاد نے ۷ رمئی ۱۹۷۰ء کو ۶۸ سال کی عمر میں انتقال فرمایا اور تہران میں "شاہ عبدالعظیم" کی معروف زیارت گاہ کے جوار میں دفن ہوئے ہیں۔

فروزانفر مرحوم ۱۳۲۲ھ میں بشرویہ (خراسان) کے ایک آسودہ حال اور علم دوست گھرانے میں پیدا ہوئے۔ مشہد میں آکر آپ نے ادیب نیشا پوری، ادیب پشاوری، محمد علی فروغی ذکاء الملک اور دیگر فضلاء سے متعدد سال تک استفادہ کیا اور علوم و فنونِ اسلامی میں تبحّر حاصل کیا۔ عربی ان کی بمنزلہ مادری زبان تھی۔ فرماتے تھے: "میں نے اپنے بزرگوں کی زیرِ نگرانی، لبساط بھر کوشش کی کہ اسلامی علوم و فنون کے عظیم سرمایہ سے بہرہ مند ہو سکوں۔ میرے پیشِ نظر سند، ڈگری یا ملازمت کا حصول نہ تھا۔"

۱۳۰۳ شمسی/۱۹۲۵ء میں استاد، تہران آگئے تھے۔ تہران یونیورسٹی کی تاسیس پر انہیں دانشکدہ ادبیات و علوم انسانی کا استاد مقرر کیا گیا (۱۳۱۳ ش/ ۱۹۳۵ء) اور ساتھ ساتھ دانشکدہ معقول و منقول کا سربراہ بھی۔ انھوں نے ان دو دانشکدوں میں کم و بیش ۳۵ برس ادبیات و الٰہیات کا درس دیا، اور ان کے ایرانی و غیر ملکی شاگردوں میں سینکڑوں ایسے ہیں جو خود بھی ردیفِ اوّل کے لوگ ہیں اس مناسبت سے استاد کو بلا مبالغہ "استادگر" کہا جا سکتا ہے۔ انھوں نے ادبیات و الٰہیات کے مختلف شعبوں پر بہت سی کتابیں لکھی ہیں جو تحقیق و تدقیق و تحشیہ و ترجمہ و تصحیح وغیرہ کا

شاہکار مانی جاتی ہیں، مگر استاد کے تلامیذ کی اکثریت ان کی تدریسی خدمات کو ان کی تالیفات سے کم اہمیت نہیں دیتی بلکہ شاید مرجح مانتی ہے۔ ملکِ قوی کے ساتھ ساتھ، زبان و بیان کی وضاحت و بلاغت کی ایسی زبردست صفات، بہت کم سعادت مندوں کو نصیب ہوتی ہیں۔ اکثر محققین کی انزوا پسند طبیعت کے علی الرغم، استاد کو تدریس سے خاص رغبت بلکہ عشق تھا۔ ۶۵ برس کی عمر میں جب وہ تدریسی مشاغل سے سبکدوش کر دیئے گئے تو بھی انھوں نے طالب علموں کے تقاضوں پر رضاکارانہ بعض کلاسوں کی تدریس جاری رکھی۔ یونیورسٹی میں تدریس کے علاوہ ان کا دولت خانہ بھی ایک اچھا خاصا دانشکدہ تھا۔ یونیورسٹی کی مانند یہاں بھی درس خوانوں، اور ان سے زیادہ فارغ التحصیل حضرات کا بڑا مجمع لگتا اور استاد کے محضر سے استفادہ کا فیضان جاری ہو جاتا۔ ایران میں اپنے سوا تین سالہ قیام کے دوران، راقم الحروف ایسی بہت سی مجالس کا شاہدِ عینی ہے۔ درس و تدریس اور تصنیف و تالیف کے علاوہ، استاد آخر عمر تک انتظامی معاملات سے بھی وابستہ رہے۔ دانشگاہِ تہران سے سبکدوشی کے بعد ڈاکٹر مہدی بیانی کی وفات کے نتیجے میں استاد فروزانفر کو کتب خانہ سلطنتی پہلوی کی سربراہی کی ذمہ داری بھی سونپی گئی تھی اور اپنے انتقال تک وہ اس بار کو بطریق احسن سنبھالے رہے۔

استاد فروزانفر نے مشرق و مغرب کے بیشتر سفر کئے جن میں سے بیشتر 'دعوت' پر انجام پذیر ہوئے ہیں۔ حج اور عمرہ کی سعادت سے بھی بہرہ اندوز تھے۔ پاکستان سے ان کو کئی بار دعوتیں بھیجی گئیں مگر وہ صرف دو مرتبہ تشریف لا سکے۔ آخری بار وہ جنوری ۱۹۶۴ء میں آئے تھے۔ اس سفر کا وہ اکثر ذکر کرتے تھے خصوصاً ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اقبال اکیڈمی، کل پاکستان انجمن ترقی اردو، ادارۂ ثقافتِ اسلامیہ میں فضلاء سے تبادلہ خیال کرنے اور کوہستانِ مری میں برف باری سے لطف اندوز ہونے کا۔ ادارۂ تحقیقات اسلامی میں آپ ۲۷ جنوری ۱۹۶۴ء کو تشریف لائے اور سارا دن وہیں گزارا تھا۔ ان کی گفتگو کا خلاصہ ادارے کے ماہنامہ "فکر و نظر" بابت مارچ ۱۹۶۴ء میں ملاحظہ کیا جا سکتا ہے۔ پاکستان اور ہمارے قومی شاعر علامہ اقبالؒ سے استاد مرحوم کو خاص انس تھا۔ یومِ اقبال کی تقریبات میں آپ نے متعدد مقالے پڑھے اور تقاریر کی ہیں ان کی نظر میں اقبال کی 'اسلامی اجتہادی فکر' مقدم تھی۔ ان کی ایک معنی خیز تقریر کا فارسی

متن (ملخصاً) راقم الحروف نے 'اقبال ریویو' کراچی میں چھپوایا تھا (اپریل ۱۹۶۹ء) جو 'مشتے نمونہ' کا مصداق ہے۔ اب ہم استاد کی مطبوعہ تالیفات کا ذکر کر دیں:

۱۔ سخن و سخنوراں (۲ جلدوں میں) مطبوعہ تہران ۱۳۰۹، ۱۳۱۲ ش۔ چھٹی صدی ہجری تک کی فارسی شاعری اور ضمناً نثر کے بارے میں بحث و نقد پر مشتمل تحقیقی کتاب ہے۔ کتاب میں فارسی شعراء کی فکر و نظر اور ان کی سرقات و توارادت اس طرح مذکور ہیں کہ مؤلف کی دقتِ نگاہ اور عربی ادب میں اس کے تبحّر کا قائل ہونا پڑتا ہے۔ استاد کی اس کتاب نے فارسی ادب میں باب تنقید کا افتتاح کیا ہے۔

۲۔ عربی، فارسی لغت (تہران ۱۳۰۹ ش) اگرچہ استاد اسے حسبِ آرزو مکمل نہ کر سکے، مگر اس صورت میں بھی ایک قابلِ قدر تالیف ہے۔

۳۔ شیخ فریدالدین عطّار نیشاپوری کی زندگی اور تصانیف پر تحقیق (تہران ۱۳۴۰ ش) اس موضوع پر استاد سعید نفیسی مرحوم نے بھی تحقیق کی تھی مگر مجملاً (۱۳۲۰ ش، تہران)۔ استاذ فروزانفر نے اپنی روش کے مطابق اس کام کو مکمل صورت میں پیش کیا ہے۔

۴۔ ابن طفیل اندلسی کے عربی رسالہ 'حی بن یقظان' کا فارسی ترجمہ (مع تعلیقات و حواشی)۔ کتاب کا نام "زندۂ بیدار" ہے (۱۳۳۴ ش، تہران)۔ اس کتاب میں 'حی بن یقظان' نامی فلسفیانہ ناول کی دوسری صورتوں، اس کی شروح اور بعض 'تحلیلات' کے بارے میں مفصل بحث موجود ہے۔

۵۔ مناقب اوحدالدین کرمانی (تہران ۱۳۴۶ ش) جس میں شیخ کے مناقب و واردات تصحیح شدہ صورت میں طبع کروائے گئے ہیں۔

۶۔ رسالہ قشیریہ کا فارسی ترجمہ مع افادات، شیخ ابوالقاسم قشیری کے مشہور عربی رسالہ کا کسی نامعلوم مگر قریب العہد مؤلف نے نہایت شیریں اور دلآویز انداز میں فارسی ترجمہ کیا ہے۔ استاد نے عربی متن کی رو سے اس نسخۂ فرد کی تصحیح کی ہے۔ استاد نے متعدد تحقیقی مقالے لکھے ہیں، جو ایران اور دیگر ممالک کے موقر مجلّوں میں چھپے ہیں۔ مگر ان کا اصل میدان" مولانا جلال الدّین رومی (مولانائے روم) کے بارے میں تحقیقات ہیں۔ یہ تحقیقات اس پائے کی ہیں کہ استاد بھی رومی کی طرح زندۂ جاوید ہو گئے ہیں۔ استاد نے اپنی زندگی کے تقریباً چالیس سال اسی کام میں گزارے اور اس میدان میں اپنے

ور کے بے نظیر شاہسوار مانے گئے ہیں۔ جرمن فاضل خاتون ڈاکٹر انیاری شیمیل نے خوب لکھا ہے :

" قرون گزشتہ سے لیکر اب تک ایرانی فضلاء، مولانا کے آثار و افکار کی نشر و اشاعت میں مصروف رہے اور موجودہ زمانے میں اس کا کامل نمونہ پروفیسر بدیع الزمان فروزانفر کی تحقیقات و تدقیقات میں دیکھا جاسکتا ہے اور تمام مستشرق اور مولانا کے دیگر دلدادگان اس 'معاصر محقق' اور فاضل استاد کی خدمات کے سپاس گزار ہیں۔" (راقم الحروف کا مترجمہ مقالہ: "فکر و نظر" فروری ۱۹۷۰ء ص ۶۰۷) .

استاد فروزانفر کے مولانائے روم کے بارے میں خصوصی درس ہوتے رہے اور انتقال کے وقت بھی وہ مولانا کی 'مثنوی شریف' کی شرح میں مصروف تھے۔ اس عظیم تالیف کی اب تک تین جلدیں چھپی ہیں جو دفتر اوّل کی شرح پر مشتمل اور راقم الحروف کی دسترس میں ہیں۔ مزید جلدیں بھی چھپ رہی ہیں مگر ظاہر ہے کہ کام نامکمل ہی رہ گیا۔ 'شرح مثنوی شریف' کی تینوں جلدوں کے مقدمے اعلیٰ معلومات کے حامل ہیں اور مربوط حصّوں کا اُردو ترجمہ 'اقبال ریویو' کراچی میں عنقریب چھپے گا۔ بہرطور استاد فروزانفر کے مولانا کے بارے میں تحقیقات کا خلاصہ حسب ذیل ہے :

۱۔ فیہ مافیہ ۔ مولانا روم کے ملفوظات کا تحشیہ و تصحیح ۔ ۱۳۳۰ ش تہران ۔ ۲۔ کلیات شمس تبریزی یا دیوان کبیر ۔ یہ کتاب دس ضخیم جلدوں میں چھپی ہے (۱۳۳۴ - ۱۳۴۵ ش) ساتویں جلد کا آخری نصف حصہ مولانائے روم کی مخصوص اصطلاحات پر مشتمل ہے۔ یہ کتاب متعدد مخطوطات کی مدد سے مرتب اور تصحیح کی گئی اور جمع کنندہ کی عرق ریزی پر دال ہے ۔ اس کے کچھ مخطوطات مولانا کے زمانہ سے قریب تر دور میں مدون ہوئے ہیں۔ ۱۹۵۸ء میں مولانا کے بارے میں حکومتِ ترکیہ نے قونیہ میں جو بین الاقوامی سیمینار منعقد کیا اور جس میں استاد فروزانفر نے نمایاں ترین صورت میں حصّہ لیا، اس دوران مختلف فضلاء نے استاد کو بعض نادر مخطوطات کی نشاندہی کی۔ اس کتاب کو مرتب کرتے وقت استاد نے تمام عربی اشعار پر اعراب لگوائے اور ہر غزل، نظم، قطعہ اور رباعی کا عروضی وزن بھی لکھ دیا ہے تاکہ سقم و اشتباہ کا احتمال کمتر ہو جائے ۔ یہ کتاب تحقیق، جمع آوری اور تصحیح کا لازوال نمونہ ہے۔

۳۔ معارف (در ۴ مجلّہ) مولانائے روم کے والد، سلطان العلماء بہاء الدّین محمد کی شاہکار تالیف کی ایڈیٹنگ۔ (تہران ۱۳۳۳ تا ۱۳۳۸ ش) ۔ ۴۔ معارفِ ترمذی، جو مولانائے روم کے پہلے پیر طریقت برھان الدّین محقق ترمذی کی تالیف ہے۔ اس کتاب کو استاد نے اس طرح ایڈٹ کیا ہے کہ مولانائے روم

فکر کے بہت سے گوشے روشن ہوجاتے ہیں۔ (تہران ۱۳۳۹ ش)۔

۵۔ احادیث مثنوی۔ مثنوئ مولانا میں جہاں کہیں حدیث نبویؐ سے استناد ہے، اس کی پوری نشاندہی کے ساتھ اس حدیث کا درجۂ استناد بھی بتایا گیا ہے (مع مآخذ) تہران ۱۳۳۴ ش۔ ۶۔ مآخذ قصص و تمثیلات مثنوی ۱۳۳۳ ش، تہران۔ کتاب کا عنوان، اس کے موضوع کا مظہر ہے۔ یہ کتاب ایک طرف مولانائے روم کی جلالتِ فکر اور اسلامی علوم و فنون میں ان کے تبحر کی دلیل ہے۔ اور دوسری طرف استاد فروز انفر کی محققانہ مساعی کی، جنہوں نے اس کتاب کو مکمل کرنے کے لئے ساتویں صدی ہجری تک کے عربی و فارسی علمی سرمائے کو چھان مارا۔ ۷۔ شرح احوال و آثار و افکار مولوی (ایران میں مولانائے روم کو مطلقاً 'مولوی' کہتے ہیں یا 'مولانا') تہران ۱۳۳۳ ش۔ علّامہ شبلی نعمانیؒ کی 'سوانح مولانائے روم' کے بعد یہ دوسری مفصّل تر سوانح عمری ہے جس میں حیات و تصانیف و افکارِ مولانا پر سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ ۸۔ تصیح و تحشیہ مقالات شمس تبریزی، جو ابھی زیور طبع سے آراستہ نہیں ہوئے۔ یہ کتاب مولانائے روم کی مجالس سبعہ (مطبوعہ ترکیہ ص ۵) کے طرز پر ہے۔ استاد مرحوم شمس الدین افلاکی کی 'مناقب العارفین' کی ایک تحلیل و تلخیص بھی لکھنے والے تھے جو غالباً ان کے ذہن سے صفحہ قرطاس پر منتقل نہ ہوسکی۔ ۹۔ شرح مثنوی شریف جس کی ۳ جلدیں ۱۳۴۵ تا ۱۳۴۷ ش میں چھپ گئیں۔ اس کا ذکر گزر گیا ہے۔

جن کتب کا ذکر کیا گیا ہے، ان میں مولانائے روم کی شخصیت ساتویں صدی ہجری تک کے اسلامی علوم و فنون کے ایک 'دائرۃ المعارف' کے طور پر نظر آتی ہے۔ فلسفہ، کلام، منطق، نجوم، ریاضی، تصوّف اور اسلامی روشن فکر۔ فقہ کی رو سے قیاس، اجماع اور اجتہاد سب کچھ دیکھا جاسکتا ہے اور ان مسائل کا نقطہ ماسکہ قرآن مجید اور سنّتِ نبویؐ ہے۔

استاد فروز انفر نے اپنی تصانیف اور درس کے ذریعے تحقیقاتِ اسلامی کے سلسلے میں جو گرانقدر رہنمائی فرمائی ہے، اُسے ان کے ایرانی اور غیر ملکی شاگرد یقیناً مزید توسیع دیں گے۔ وہ اپنی خدمات کی بنا پر زندۂ جاوید رہیں گے۔ کلّ من علیھا فانٍ وّ یبقیٰ وجہ ربّک ذوالجلٰل والاکرام۔

انتخاب

مرحوم جمال عبدالناصر کے کارنامے

مولانا یوسف بنوری

گزشتہ ستمبر ۱۹۷۰ء میں اُردن میں جو خونچکاں اور روح فرسا واقعات پیش آئے ان پر جتنا ماتم کیا جائے کم ہے۔ مسلمانوں کے ہاتھوں مسلمانوں کا یہ قتل عام بجا طور پر دَورِ حاضرہ کا "تاریخی المیہ" کہلانے کا مستحق ہے۔ وہ طاقت جو اسرائیلی طاغوت کے مقابلے میں خرچ ہونی چاہیئے تھی، آپس میں خانہ جنگی کی نذر ہو کر رہ گئی۔ "جہاد" کے بجائے خانہ جنگی کی مکروہ ترین دردناک صورت سامنے آئی۔ اسباب کیا تھے؟ اور صحیح واقعات کیا ہیں؟ یہ ایک معمہ سا بن گیا ہے۔ خیر اسباب کچھ بھی ہوں نتائج بہر حال ہمارے سامنے ہیں، اتنا ضرور ہے کہ اعداءِ اسلام نے جانبین کی حوصلہ افزائی کے لئے نہ صرف ریشہ دوانیاں کیں، بلکہ دونوں طرف مادی تعاون بھی جاری رہا۔ اور مسلمان اپنے ہی بھائیوں کا گلا کاٹنے کے لئے اعداء کے آلۂ کار بن گئے۔ انّا للّٰہ وانا الیہ راجعون۔

اس المیہ کے ظاہری علل واسباب کچھ بھی ہوں، مگر اس کا باطنی سبب تو بظاہر شامتِ اعمال ہی معلوم ہوتی ہے۔ خدا فراموشی، نسل پرستی، اعلائے کلمۃ اللہ کے تصور کا مفقود ہو جانا، جدید تمدن وتہذیب سے نہ صرف ملوّث ہونا بلکہ اس میں مستغرق ہو جانا، قدم قدم پر عریانی اور فواحش ومنکرات کے روح فرسا مناظر اور خود پسندی، خود غرضی اور بداعتمادی کے مظاہر — یہ ہیں وہ چیزیں جنہوں نے عقلوں کو بیہوش بنا دیا تھا ع "شامتِ اعمالِ ما صورتِ نادر گرفت"۔

یہی دردناک صورت حال جمال عبدالناصر جیسی مضبوط اور آہنی شخصیت کے لئے جان لیوا ثابت ہوئی۔ یہ ان کی زندگی کا بے مثال کارنامہ ہے کہ فریقین اور تمام عرب ممالک کے سربراہوں کو بُلا کر ان کی صُلح کرائی، اور ان کے تدبّر سے آخر یہ گتھی سلجھ گئی۔ جمہوریہ عربیہ متحدہ کے سفیر جناب علی خشبہ سے معلوم ہوا کہ جمال ناصر مرحوم کو نو راتیں مسلسل نیند نہیں آئی۔ ڈاکٹروں کے اصرار پر خواب آور گولیوں

کی مدد سے دن رات کے چوبیس گھنٹوں میں بمشکل دو گھنٹے آرام کرتے تھے۔ بلا شبہ یہ ان کی زندگی کا آخری کارنامہ ان کے نامۂ اعمال کا زرّیں حصّہ ہے۔

مشرقِ وسطیٰ کے حالات عرصہ سے پیچیدہ ہیں، اور اب جمال عبدالناصر کی وفات سے اور زیادہ پیچیدہ ہو گئے۔ عرصہ دراز کے بعد عرب ممالک میں استعماری طاقتوں خصوصاً امریکہ، برطانیہ اور یہود کا مضبوط ترین مخالف پیدا ہوا تھا۔ چنانچہ مرحوم کی وفات کے بعد ان کی مقبولیت کا ٹھیک اندازہ دنیا کو ہوا، امریکہ و برطانیہ عرب ممالک میں جو ریشہ دوانیاں کر رہے ہیں۔ ان کے لئے جمال ناصر کا وجود ایک آہنی دیوار تھا، ان کا سب سے بڑا وصف استعمار دشمنی تھا۔ جہاں کہیں استعماریت کے خلاف تحریک حریت شروع ہوئی۔ انھوں نے نہ صرف اس کی ہمنوائی کی، بلکہ ممکن سے ممکن اعانت سے بھی دریغ نہ کیا۔ الجزائر کی آزادی میں اوّل سے آخر تک جو محیر العقول اعانت کی وہ بجائے خود ایک عظیم کارنامہ ہے، برطانیہ، فرانس اور یہود کے سہ طاقتی حملے کو جس بہادری و تدبّر سے پسپا کیا وہ قابل حیرت ہے۔ اگر "اخوان المسلمین" ان کے سیاسی حریف نہ بنتے اور ان کے قتل سے ان کا دامن داغدار نہ ہوتا تو عرب دنیا میں اس کی مقبولیت تاریخی طور پر بے مثال ہوتی۔ اس وقت بظاہر امریکہ و برطانیہ کی ملعون سازشوں کے لئے میدان خالی سا ہو گیا ہے، چنانچہ فوراً امریکہ نے تقریباً بیس ارب ڈالر کا دفاعی بجٹ منظور کر کے اسرائیل کو ۵۴ کروڑ ڈالر قرض دینے کی تجویز پاس کر لی، اور دو میزائل اڈے فلسطین میں تعمیر کرانے کا منصوبہ بنا لیا، اس طرح عرب ممالک کی مشکلات میں اضافہ ہو گیا، اور یہود سے قدس اور مغصوبہ سرزمین کے استخلاص کی اُمید کھٹائی میں پڑ گئی۔

خیر یہ تو سیاسی مسائل ہیں۔ علمی و دینی مسائل ہمارے "بصائر و عبر" کا اصل میدان ہے۔ جامعہ ازہر کے میزانیہ کو ساڑھے نو ملین پونڈ تک پہنچا دیا۔ اس کے تعمیری سلسلہ کو اس قدر حیرت انگیز ترقی دی کہ عقل حیرت میں ہے۔ سات ہزار بیرونی ممالک کے طلبہ کے لئے وظائف مقرر کئے، اور "مدینۃ البعوث" میں ان سات ہزار طلبہ کے لئے رہائش کا انتظام کیا۔ عمدہ سے عمدہ غذائیں ان کے لئے فراہم کیں۔ ناشتے میں فول اور انڈے۔ دوپہر اور شام کے کھانے میں ہفتہ میں تین روز مرغ، اور اتنی وافر مقدار میں کہ جتنا چاہیں کھائیں، اور اگر طلبہ کے مہمان بھی ہوں تو ان کے لئے الگ انتظام۔ مطبخ سے مزید جتنا چاہیں کھانا طلب کریں۔ دینی یا غیر دینی اداروں اور قومی یا حکومتی مدارس و جامعات میں تاریخ اس کی نظیر پیش

کرنے سے قاصر ہے۔

سرکاری مناصب ازہریوں کے لئے کھول دیئے گئے، اور دین و دنیا کی تفریق علوم و معارف میں جو قائم ہو گئی تھی، ناصر پہلا شخص ہے جس نے اسے ختم کر دیا، اور تمام شعبوں میں خواہ انجنیئرنگ ہو یا اکنامکس، دین کا اتنا حصہ شامل کر دیا کہ آدمی جاہل نہ رہے۔ کلیۃ الھندسہ (انجنیئرنگ کالج) کا نصاب دیکھ کر حیرت ہوئی کہ ہمارے یہاں اسلامیات کی تعلیم جو ایم۔ اے میں ہوتی ہے اس کے مقابل میں صفر ہے۔ الغرض دوسرے ممالک کے طلبہ کے لئے بھی آسائش حیرت انگیز ہے، اور جیب خرچ کے لئے ۷ پونڈ کا وظیفہ دینا اس پر مستزاد۔ خود مصریوں کے لئے تمام تعلیم مفت، یعنی کتاب، پنسل اور کاپی تک حکومت دیتی ہے۔ اس لئے فوج کے علاوہ تمام وزارتوں سے وزارتِ تعلیم کا بجٹ زیادہ ہوتا ہے۔

ازہر کے زیر نگرانی ایک شعبہ "مجمع البحوث الاسلامیہ" کا قائم کیا، جس میں جدید مسائل کتاب و سنت کی روشنی میں حل کئے جائیں، اس کے لئے اکثر عرب ممالک سے مستقل ارکان و اعضاء کا انتخاب کیا پھر یہ اہتمام کیا کہ یہ مسائل تمام عالم اسلام کے علماء کے سامنے پیش کئے جائیں۔ اس کے لئے مؤتمرات یعنی کانفرنسیں ہوتی ہیں اور ان کانفرنسوں میں ہر نمائندے کو ردّ و قدح کی اجازت ہوتی ہے۔ فیصلہ ہونے کے بعد کتابی صورت میں وہ مسائل و مقالات چھپتے ہیں۔

ازہر میں ایک شعبہ قائم کیا جس کے زیر اہتمام تمام عالم میں، خواہ اسلامی ہوں یا غیر اسلامی، عربی ادب، عربی علوم یا اسلامی دعوت کے لئے علماء بھیجے جائیں، چنانچہ امریکہ سے پاکستان تک یہ سلسلہ ہے۔ کراچی، ڈھاکہ، لاہور، پشاور، تمام جگہ یہ اساتذہ عربی سکھانے یا قرأت سکھانے یا بقیہ علوم سکھانے کے لئے موجود ہیں۔ اور بعض ممالک میں تو اتنے علماء بھیجے کہ حد ہو گئی۔ سومالی لینڈ میں سو قریب علماء بھیجے۔ اس طرح ہزاروں کی تعداد میں "مبعوثین" باہر کی دنیا میں بھاری مشاہرات سے جاتے ہیں، اور اہل و عیال سمیت ان کے آنے جانے کے لئے ہوائی جہازوں تک کے تمام مصارف حکومت برداشت کرتی ہے۔

دینی و علمی کتابوں کی نشر و اشاعت کے لئے ایک مستقل ادارہ "المجلس الاعلیٰ للشئون الاسلامیہ" قائم کیا، اور اس میں ایک شاخ "احیاء التراث الاسلامی" قائم کی جس نے ان چند سالوں میں اعلیٰ سے اعلیٰ کتابیں لاکھوں کی تعداد میں شائع کی ہیں۔ یہ کتابیں علمی اداروں اور تمام

غیر اسلامی ممالک کے مطالبے پر مفت اپنے خرچ پر بھیجے بلکہ افراد و اشخاص کے نام ارسال کرتے ہیں، اور ان میں اسلامی اصول اور جدید انداز سے اسلامی علوم کی جو خدمت کی گئی عقل حیران ہے۔

محمود خلیل مصری کی تلاوت سے امام حفصؒ کی قرأت کو ۴۸ بڑے ریکارڈوں میں تمام قرآن کریم کو ریکارڈ کر کے تمام ممالک اسلامیہ میں اس کے سیٹ بھیج دیئے تاکہ حکومتیں اسے ریڈیو پر نشر کرتی رہیں اس طرح امام ورشؒ کی قرأت کے ۶۵ ریکارڈ بنائے گئے، اور مراکش اور افریقہ وغیرہ ممالک میں بھیجے گئے۔ وہاں عام طور سے لوگ مالکی مذہب کے ہیں اور وہ امام ورشؒ کی قرأت پڑھتے ہیں، اسی طرح قاری عبدالباسط عبدالصمد کی تلاوت کو ریکارڈ کر کے محفوظ کر دیا گیا اور وہ قاہرہ ریڈیو سے نشر کی جاتی ہے۔ قاہرہ میں ایک مستقل ریڈیو اسٹیشن قائم کیا گیا جس کا نام "محطۃ اذاعۃ القرآن الکریم" رکھا ہے۔ اس اسٹیشن سے صرف قرآن کریم کی تلاوت روزانہ چودہ گھنٹہ ہوتی ہے۔ اس طرح دنیا میں حفاظِ قرآن کے لئے آسانی کی گئی اور قرآن کریم کے احترام کے لئے اور کوئی خبر اس اسٹیشن سے نشر نہیں کی جاتی۔

نماز سکھانے کے لئے چھوٹے چھوٹے پلاسٹک ریکارڈ بنائے گئے اور تمام دنیا میں اس کو عام کر دیا، قرشوں میں اس کی قیمت رکھی اور مفت تمام ممالک میں بھیجے۔ قرآن کریم کے لاکھوں نسخے چھوٹے عمدہ سائز کے بہترین کاغذ پر طبع کر کے افریقہ کے ان تمام ممالک کو بھیجے جو آزاد ہو گئے ہیں، اس کے علاوہ سفارت خانوں کی معرفت تمام اسلامی ممالک میں بھیجتے ہیں تاکہ قرآن مطبعی اغلاط سے محفوظ رہے اور قرآن کی تلاوت عام ہو۔ پچھلے سالوں میں جب یہودیوں نے محرّف قرآن شائع کیا تو اس کے جواب میں تمام عالم کے لئے قرآن چھاپ کر ناصر کی حکومت نے ہر ہر گوشے میں نسخے ارسال کئے۔ قرآن کریم کی اشاعت، قرأت، تلاوت، طباعت جتنی اس کے دور میں ہوئی کبھی نہیں ہوئی۔ ماہِ رمضان المبارک میں تمام عالم اسلامی میں مراکش سے لے کر انڈونیشیا تک قاری بھیجے جاتے ہیں، چنانچہ ہر سال پانچ پانچ قاری پاکستان بھی آتے ہیں۔ کیا اسلام کے دشمن ایسے کام کرتے ہیں؟ اگر بالفرض یہ سیاسی اغراض کے لئے ہیں تو دوسرے اسلامی ممالک کیوں ایسا نہیں کرتے؟

غالباً پانچ برس کی بات ہے کہ "مجمع البحوث الاسلامیہ" کی مؤتمر کے زمانے میں راقم الحروف بھی مؤتمر میں مدعو تھا۔ اس وقت قاہرہ میں ہمارے پاکستان کے سفیر لے۔ کے دہلوی (عبدالسمیع خاں دہلوی) تھے

وہ مجھ سے اس دوران میں کچھ مانوس سے ہو گئے تھے، اپنی قیام گاہ پر (یہ دریائے نیل پر سر آغاخان کی ایک عظیم الشان کوٹھی تھی اور پاکستانی حکومت کو دی گئی تھی) مجھے استقبالیہ دعوت دی، فراغت کے بعد مجھ سے کہا کہ میرا ایک پیغام آپ ہمارے صدر مملکت جناب ایوب خان کو پہنچا دیجئے، ان کو بتائیں کہ دنیا میں حکومت ایسی ہوتی ہے جیسی صدر جمال عبدالناصر کرتا ہے۔ میں نے پوچھا وہ کیسی ہے؟ فرمایا: اس کے بچ اسکول اور کالج سائیکل پر جاتے ہیں، ان کے لئے موٹر نہیں، کسی بنک میں اس کا کوئی کھاتہ نہیں۔ جتنی ز ان کی ملکیت تھی، صدر بننے کے بعد اس میں کوئی اضافہ نہیں ہوا، جس وقت وہ کرنل تھے اس و جس مکان میں رہتے تھے، بدستور اسی مکان میں رہتے ہیں۔ گورنمنٹ ہاؤس میں نہیں رہتے، صر ملاقات کے لئے وہاں آیا کرتے ہیں، اٹھارہ گھنٹے روزانہ کام کرتے ہیں ———— میں نے ک آپ خود براہِ راست یہ پیغام کیوں نہیں پہنچاتے؟ کہا: یہ ہمارا منصب نہیں تم جیسے جرأت مند مولویوں کا کام ہے۔ میرا ارادہ تھا کہ اگر ایوب خان صاحب سے ملاقات ہوگی تو ضرور یہ پیغام ان کو پہنچا

ناصر کا سب سے بڑا جرم یہ سمجھا جاتا ہے کہ اشتراکیت کی بنیاد ڈالی اور عرب قومیت کی علمبردا کی، ہمیں ان کی وکالت نہیں کرنی۔ ہر شخص قیامت کے روز اپنے اعمال کا مسئول ہوگا۔ پہلی بات تو ی کہ جمال عبدالناصر عہد حاضر کا فرمانروا تھا۔ وہ فاروق اعظم نہ تھا کہ دین و دنیا کے تمام نظام میں ا شریعت اور آسمانی قانون کے اتباع سے سرمو تجاوز نہ کرے۔ اس معیار پر نہ جانے بہ مشکل تار میں کتنے افراد نکلیں گے لیکن قابل غور یہ ہے کہ وہ اشتراکیت یا اشتمالیت جس کا سرا مارکس جڑتا ہے اور جو سراسر کفر و الحاد ہے اسے ایک لمحہ کے لئے کوئی مسلمان تو درکنار ایک عاقل برداشت نہیں کر سکتا لیکن جو ملک غلط نظام معیشت کی وجہ سے عیش پرستی کا مرکز ہو۔ ط زمین و آسمان کا ہو، ایک کو عیش پرستی کا ہیضہ ہو، اور ایک نانِ شبینہ کے لئے ترستا ہو، دینی گرفتیں ڈھیلی ہو جائیں، ایسے نظام کی اصلاح کے لئے تدبیر کرنا تو جرم نہیں، البتہ اصولوں سے نکلنا جرم ہے، تمام دنیا میں سرمایہ داری اور عیش پرستی کے ردِّ عمل کے طور ہے، اگر کوئی شخص اس مہلک سیلاب کے روکنے کی تدبیر کرے اور صریح کفر سے ب قابل قدر کارنامہ نہ ہوگا؟ تمام یورپ کے عقلاء یہ کہتے ہیں کہ دنیا میں مصر ہی ایک ایسا ملک کا کمیونزم نہیں آسکتا، جو اقتصادی نظام وہاں جاری ہے اس نے کمیونزم کے سیلاب

سے روک دیا ہے۔ یوں بھی وہاں کمیونزم اور قادیانیت دونوں خلاف قانون ہیں۔

بلاشبہ روسی اشتراکیت و اشتمالیت دونوں کفر ہیں، اور اگر کسی نے محض اسلام کے اقتصادی نظام کا نام اشتراکیت الاسلام یا "اسلامی سوشلزم" رکھ دیا تو بلاشبہ یہ بھی غلط ہے۔ اسلامی نظام کو اجنبی نام سے پکارنا بھی گناہ ہے، اسی طرح اسلام کے مالی نظام کے لئے دوسرے نظاموں سے استعارہ کر کے نام رکھنا بھی جرم ہے۔ یہ ذہنی مرعوبیت اور فکری غلامی کی دلیل ہے کہ اسلامی ناموں کو چھوڑ کر غیر اسلامی نام رکھا جائے۔ حق تعالیٰ نے اسلام کے تمام نظام کو، ——— خواہ اس کا اقتصادی شعبہ ہو یا سیاسی و معاشرتی شعبہ ——— دوسروں سے مستغنی کر دیا ہے۔ ہمیں کوئی ضرورت نہیں کہ روس یا چین کے ناموں سے اسلامی چیزوں کو پکاریں۔ لیکن واقعی سوشلزم لانا اور چیز ہے اور صرف اسلامی مالی نظام کو سوشلزم سے تعبیر کرنا ایک دوسری چیز ——— دونوں میں زمین و آسمان کا فرق ہے۔ ایک صریح کفر اور دوسرا گناہ ہے۔ اخوان المسلمین کے ایک مشہور رکن رکین مصطفیٰ سباعی مرحوم نے اسلامی مالی نظام پر ایک ضخیم کتاب لکھی اور اس کا نام "اشتراکیت الاسلامی" رکھا۔ کیا نام رکھنے سے وہ کافر ہو گیا؟ العیاذ باللہ۔ ہاں اگر اسلامی نظام کے بالمقابل روس کی اشتراکیت کو سراہا جائے، جیسا کہ سید قطب کی کتاب "العدالۃ الاجتماعیۃ" سے مترشح ہوتا ہے تو بڑی خطرناک اور بڑی ناسمجھی کی بات ہے۔ بہر حال جو جرم اخوان المسلمین کے رکن نے کیا یہی جرم ناصر نے بھی کیا ہے۔

ناصر کی سب سے قابل مواخذہ بات درحقیقت عربی قومیت میں غلو ہے اگرچہ وہ خود یہ کہتے تھے کہ اتحاد اسلامی سے پہلے وحدۃ العربیۃ یعنی "عرب اتحاد" کی ضرورت ہے اور یہ اتحاد اسلامی کی طرف ہمارا پہلا قدم ہے اور پہلی منزل ہے، لیکن ہوا یہ کہ تمام اعداءِ اسلام نے خود اس کو اتنا اچھالا کہ یہ ایک مستقل حقیقت بن گئی ہے اور تمام عرب ممالک کا دامن اس نیشنلزم سے ملوث ہو گیا، اعداءِ اسلام کو موقع مل گیا کہ اس کو اتنی قوت پہنچائیں کہ اتحاد اسلامی کا نعرہ دفن ہو کر رہ جائے۔ عرب اور غیر عرب کے درمیان تفریق ہو جائے اور قومیت کے ساتھ وطنیت کی لعنت سوار ہو جائے۔ اس جذبے نے اتنی ترقی کر لی کہ عرب عیسائی غیر عرب مسلمان سے بہتر سمجھا جانے لگا۔ بلاشبہ یہ جذبہ اب تمام عربی ممالک پر مسلط ہو گیا اور مصر اگرچہ ابتداً اس نعرے کا مرکز رہا، لیکن دوسرے ممالک اس سے بھی اب نمبر لے گئے۔ حق تعالیٰ رحم فرمائے۔ بہر حال جو نظام عہدِ ناصری میں جاری ہوا اس سے بڑی

حد تک غریبوں کا مسئلہ حل ہو گیا۔ اور ایک غریب فلاح کو تعلیم و ہسپتال کی وہ سہولتیں میسر آئیں جو کسی وقت صرف امیر کو میسر ہو سکتی تھیں، تاہم ہم نے اس نظام کی ظلمت محسوس کی۔ نہ معلوم یہ حقیقت ہے یا ہمارا فریب نظر۔

یوں تو مصر کی سرزمین آزادی کے لئے تاریخی طور پر مشہور ہے، صدیوں پہلے حافظ بدرالدین عینیؒ نے "عمدہ" میں اس کی بڑی تلخ شکایت کی تھی، مگر جب سے نپولین کا اقتدار قائم ہوا اور فرانسیسی نسلیں قاہرہ و اسکندریہ میں لا کر بسائی گئیں تو بے پردگی کا رواج عام ہوتا گیا۔ نئی نسل میں —— بالخصوص شہری آبادی میں —— "سفور" یعنی بے حجابی کی وبا پھیل گئی، تعلیمی مدارس کے تمام شعبوں میں لڑکیاں تعلیم پانے لگیں۔ تاہم ازہر میں دینی تعلیم کے دروازے لڑکیوں کے لئے بند تھے۔ ناصر کے عہد میں پہلی بار یہ پابندی اٹھائی گئی۔ ازہر کے دروازے لڑکیوں کے لئے کھول دیئے گئے، اور ان کے لئے لڑکوں سے الگ انتظام کر دیا گیا —— ہمارے نزدیک بے حجابی ایک لعنت ہے خواہ مصر میں ہو یا شام میں —، افغانستان میں ہو یا پاکستان میں —— اور بے پردگی لعنت ہے خواہ وہ تعلیم کے لئے ہو یا پارلیمنٹ کی ممبری کے لئے، جدید تعلیم کے لئے ہو یا قدیم کے لئے، میڈیکل کالجوں میں ہو یا پولیس تھانوں کی خدمات کے لئے، کرسیٔ عدالت پر ہو یا مسند تدریس پر —— ہم کسی موقعہ پر بھی سفور (بے پردگی) کی حوصلہ افزائی برداشت نہیں کر سکتے۔ یہ نہ صرف فطرت سے انحراف اور تقاضائے انسانیت سے بغاوت ہے، بلکہ انسانیت کے مظلوم طبقہ (عورتوں) پر مزید ظلم ڈھانے اور اسے نشانۂ ہوس بنانے کے لئے ایک شیطانی حربہ ہے۔ دورِ جدید کی بے پردگی مغرب کی بے خدا، بے دین اور بے غیرت قوموں اور تہذیبوں کا ہوا تحفہ ہے —— ناپاک اور نجس تحفہ —— اسلام کی نظر میں عورت سراپا "ستر" ہے اور جو "ستر" کو برہنہ کرے وہ ملعون —— عورت کو برہنہ کر کے مغرب، جس گرداب میں پھنس چکا ہے، ہمارے مسلمان بھائی اسی سے عبرت پکڑتے، اور خدا و رسول کے حکم کی مخالفت کر کے "شرفِ انسانیت" کو یوں رسوا نہ کرتے۔

(بشکریہ ماہنامہ بینات کراچی۔ نومبر ۱۹۷۰ء)

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

محمد طفیل

○- مخطوطہ نمبر ۴۵ داخلہ نمبر ۱۹۱ ۳۷

•- نام کتاب، فی مرسوم خط المصحف مرتبا علی سور القرآن الکریم۔ فنِ تجوید

•- تقطیع، $\frac{10 \times 7}{4 \times 7}$ سطر فی صفحہ ۱۷ حجم ۷۰ صفحات

•- مصنف، الفقیہ الاجل المقری النحوی ابن الطاہر اسماعیل بن طاہر العقیلی۔

•- کاتب، محمد بن محمد الہمدانی سن کتابت، ۱۰ جمادی الاول ۱۳۲۵ھ

•- روشنائی، معمولی صمغ دودی خط، نسخ مایقرأ

•- کاغذ، دستی مصری زبان، عربی نثر۔

اس کتاب کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم - اول ما ابدأ بعد حمد اللہ تعالیٰ علی نعمہ التی لا تحصی بعد ولا تقف عند حد والصلوٰۃ علی نبیہ المصطفیٰ المختار وآلہ السادۃ الاطہار وصحبہ الاکرمین وتابعیھم باحسان الی یوم الدین ....

اوراس کتاب کے آخری الفاظ یہ ہیں:

والحمد للہ رب العلمین وصلی اللہ علی سیدنا محمد خیر خلقہ وعلیٰ آلہ وصحبہ و ازواجہ وذریتہ وکل معترف بشرعہ وصدقہ۔

وکان الانتہاء من نسخہ یوم الجمعۃ المبارک الذی ھو العاشر من شہر جمادی الاولی سنۃ خمس وعشرین وثلاثمائۃ والف من ھجرۃ سیدنا محمد خاتم النبیین علی ید راجی العفو والعافیۃ والغفران والرضی والستر الجمیل واللطف الخفی فی القضا محمد بن محمد المشہور عند من یعرفہ بالہمدانی وربہ اللہ علم الباطن و الظاہر بجاہ النبی العدنانی۔

مصنف کا تذکرہ امام القراء شمس الدین ابن الجزری المتوفی ۸۳۳ھ نے اپنی کتاب غایۃ النہایۃ فی طبقات القراء میں بہت مختصر سا کیا ہے (طبع قاہرہ ۱۳۵۱ھ ج ۱ ص ۱۶۵ ترجمہ نمبر ۷۶۸) جس کے الفاظ یہ ہیں:

"اسماعیل بن ظاہر بن عبد اللہ ابو طاہر العقیلی المصری امام محقق من ائمۃ الفن، لہ کتاب فی الرسم من احسن ما ألف فی ذلک واظنہ قرء علی ابی الجود۔"

مشاہیر کے عام تذکروں میں مصنف ابن طاہر العقیلی کا حال نہیں مل سکا۔ حالانکہ امام ابن الجزری کی رائے ان کے متعلق یہ ہے کہ "ان کی کتاب فنِ رسم المصاحف کی بہترین کتابوں میں سے ایک ہے۔ اس کتاب کے دیکھنے سے امام شمس الدین الجزری کے قول کی بڑی حد تک تائید ہوتی ہے۔

مصنف کے زمانہ کی تعیین کرنا مشکل ہے۔ مگر شمس الدین الجزری کے اس بیان سے کہ شاید وہ ابو الجود مصری کے شاگرد تھے۔ یہ قیاس کیا جا سکتا ہے کہ مصنف کا زمانہ تقریباً ساتویں صدی ہجری کا نصف آخر ہو۔

مسلمانوں نے خدمتِ قرآن مجید کے لئے علاوہ صرف و نحو اور معانی و بیان کے ستائیس نئے علوم ایجاد کئے ان میں سے ایک علم "رسم المصاحف" کہلاتا ہے۔ اگرچہ بطور واقعہ یہ علم فن خطاطی کی ایک شاخ ہے، مگر چونکہ یہ خصوصیت کے ساتھ مصحف قرآنی کی تحریر سے بحث کرتا ہے کہ کس جگہ حرف حذف ہوگا۔ کہاں زیادہ لکھا جائے گا۔ کس مقام پر حروف ملا کر لکھے جائیں گے اور کہاں ان میں فاصلہ ہوگا وغیرہ۔ اس لئے علماء فن نے فن رسم المصحف کو ایک مستقل فن قرار دیا ہے۔ اور اس فن میں بہت سی کتابیں لکھی گئی ہیں مثلاً ابو عمرو دانی کی کتاب المقنع، ابو العباس مراکشی کی کتاب عنوان الدلیل فی مرسوم خط التنزیل اور شیخ الشیوخ امام شاطبی کا قصیدۃ الرائیۃ العقیلۃ وغیرہ زیرِ نظر کتاب "کتاب فی مرسوم خط المصحف مرتبا علی سور القرآن الکریم" اگرچہ مختصر ہے لیکن فن میں اس کا درجہ مندرجہ بالا کتب سے کسی طرح بھی کم نہیں۔

مولانا طاش کبری زادہ متوفی ۹۶۲ھ نے اپنی مشہور کتاب "مفتاح السعادۃ" میں جہاں "علم رسم کتابۃ القرآن" کا ذکر کیا ہے (ج ۲ ص ۳۲۹ طبع دائرۃ المعارف حیدر آباد دکن ۱۳۲۹ھ) وہاں

یہ روایت نقل کی ہے کہ حضرت امام مالک رضی اللہ عنہ سے ایک بار یہ سوال کیا گیا کہ لوگوں نے لکھنے کے طرز اور ہجے میں جو نئی نئی باتیں پیدا کرلی ہیں اُن کے مطابق اگر قرآن مجید کے نسخے تیار کئے جائیں تو کوئی حرج تو نہیں ہے۔؟ اس کے جواب میں حضرت امام مالک نے فرمایا کہ پہلے نسخے (مصحفِ عثمان) سے مختلف لکھنا جائز نہیں ہے۔ حضرت امام احمد ابن حنبلؒ کا یہ قول بھی نقل کیا ہے کہ مصحفِ عثمان بن عفان رضی اللہ عنہ کے مخالف واؤ، یاء، الف یا کچھ بھی لکھنا حرام ہے۔

امام بیہقی نے اپنی کتاب "شعب الایمان" میں لکھا ہے کہ قرآن مجید کا نسخہ لکھنے والے کا فرض ہے کہ حضرت عثمان بن عفان کے نسخوں سے ہجاء میں ہرگز کوئی مخالفت نہ کرے۔

ان تمام روایات واقوال سے فنّ "رسم المصحف" کی ضرورت اور اہمیت عیاں ہوتی ہے۔ یہی وجہ ہے کہ مسلمانوں نے اس فن پر خاص توجہ دی اور قرآن کریم کے الفاظ تک کی حفاظت کی اور ان کے رسم الخط کو محفوظ رکھا۔

زیرِ نظر کتاب مختصر ہے۔ نسخہ مکمل، صحیح اور صاف ستھرا لکھا ہُوا ہے۔ اس کا شائع نہ ہونا ہمارے لئے باعثِ حیرت ہوگا۔ کیونکہ قیاس یہ چاہتا ہے کہ اتنی چھوٹی اور مفید کتاب کو کسی نے ضرور چھاپ لیا ہوگا۔ بہرحال ہماری اطلاع کے مطابق یہ کتاب تا حال نہیں چھپی۔

اس کتاب کا ایک اور نسخہ ہمارے کتب خانہ میں مخطوطہ نمبر ۴ پر موجود ہے جس کے متعلق مختصر نوٹ پہلے چھپ چکا ہے۔ لیکن اس نسخہ پر نوٹ لکھنے کے دوران تلاش میں کچھ مزید معلومات حاصل ہوگئیں۔ اس لئے ضروری تھا کہ ان کا ذکر کیا جائے۔

اس کتاب کے تعلق سے سب سے زیادہ قابلِ توجہ یہ بات ہے کہ ہمارے کتب خانہ میں اس کتاب کے دو مختلف مخطوطے موجود ہیں۔ اور جیسا کہ ذکر ہُوا، اس کے طبع ہونے کی کوئی اطلاع نہیں ہے۔ اس لئے اس مفید اور اہم کتاب کو دونوں نسخوں کی مدد سے ترتیب دے کر شائع کیا جا سکتا ہے۔

(۵) مخطوطہ نمبر ۴۵/۲ داخلہ نمبر ۳۷۹۱

- نام، رسالۃ فتح المجید فی قراءۃ حمزۃ من القصید — فن تجوید
- تقطیع، ۱۰×۷ / ۷×۴ — سطر فی صفحہ مختلف ۱۶ تا ۲۱ — حجم ۱۶ صفحات
- مصنف، شیخ محمد بن احمد بن عبد اللہ المتولّی متوفی ۱۳۱۳ھ — سن تالیف معلوم نہیں ہوسکا۔

٥- کاتب، عمران البوزید　　　　سن کتابت ۲۳ ربیع الآخر ۱۳۱۹ھ
٥- روشنائی معمولی صمغ دودی　　　خط نسخ مایقرأ
٥- کاغذ مصری دستی　　　　　　زبان عربی نظم

اس رسالے کے پہلے دو اشعار یہ ہیں :

للہ الحمد یا من للکتاب قد انزلا　　　علی المصطفیٰ من بالھدایۃ ارسلا
علیہ صلاۃ اللہ ثم سلامہ　　　کذا الال والاصحاب من احرزوا العلا

اور آخر میں یہ الفاظ درج ہیں :

وکان الفراغ من کتابۃ ھذہ الرسالۃ یوم الاحد الموافق ۲۳ قد خلت من شھر ربیع الآخر سنہ ۱۳۱۹ھ ھلالیہ ۔ بقلم من توکل علی الحمید المجید عمران البوزید غفر اللہ له ولوالدیہ ولجمیع المسلمین اجمعین بجاہ سید الاولین والآخرین تمت بحمد اللہ وعونہ وحسن توفیقہ ۔

اس رسالے کے مصنف مصر کے مشہور قاری ومجود محمد بن احمد بن عبداللہ المتولی المتوفی ۱۳۱۳ھ ہیں ۔ چودھویں صدی کے اوائل میں جو ماہرین فنِ تجوید مصر میں موجود تھے ۔ ان میں شیخ المتولی کا درجہ استاذ القراء اور رئیس الاساتذہ کا تھا ۔ اور وہ شیخ القراء کے نام سے یاد کئے جاتے ہیں ۔
الاعلام (ج ۶ ص ۲۴۶ طبع قاہرہ الطبعۃ الثانیۃ) میں خیرالدین زرکلی ان کے بارے میں لکھ
" وینعت بشیخ القراء ۔ عالم بالقراءات ، مصری ۔ اسندت الیہ مشیخۃ الاقراء سنہ ۱۲۹۳ھ مولدہ ووفاتہ بالقاھرۃ "

صاحب الاعلام نے ان کی نو تصانیف کا ذکر کیا ہے ۔ جن میں سے چار چھپ چکی ہیں اور پانچ تاحال مخطوطے ہیں ۔

زیرِ نظر کتاب مصنف کا علم القراءات پر ایک منظومہ ہے ۔ جو ۱۶ ابواب پر مشتمل ہے میں کل ۲۲۱ اشعار ہیں ۔

صاحب الاعلام کی اطلاع کے مطابق یہ رسالہ طبع ہو چکا ہے ۔ زیرِ نظر نسخہ مکمل حالت میں موجود ہے ۔

"انتقاد" کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے

انتقاد

رسالہ دین و دانش

مجلّہ علماء اکیڈمی
محکمہ اوقاف پنجاب لاہور۔ پاکستان

محکمہ اوقاف پنجاب نے اکتوبر کے آغاز میں لاہور میں علماء اکیڈمی کے نام سے ایک کانفرنس منعقد کی، علماء و اہلِ دانش کے اس اجتماع میں مجلّہ علماء اکیڈمی کا پہلا نمبر بطور یادگار تحفۃً پیش کیا گیا۔ یہ سہ ماہی رسالہ ظاہری و باطنی خوبیوں کا حامل ہے۔ ٹائٹل پیج رنگین اور زیبائش میں طاق جس کا طرۂ امتیاز ہر چہار جانب منقوش یہ آیت کریمہ ہے: انما یخشی من عبادہ العلماء۔ (اللہ کے بندوں میں علم والے ہی اللہ سے ڈرتے ہیں)۔ اس سہ ماہی رسالے کی اشاعت پر محکمہ اوقاف لائقِ ستائش و مبارک باد ہے۔ مجلّہ کے ایڈیٹر علماء اکیڈمی کے ڈائریکٹر نیز مشیر تعلیمات محکمہ اوقاف ڈاکٹر رشید احمد جالندھری ایم اے، الازہر، پی ایچ ڈی کیمبرج ہیں۔

مجلہ کے زیرِ بحث نمبر میں تین مقالے ہیں دو اُردو میں اور ایک انگریزی میں جن کے عنوانات یہ ہیں:۔

١۔ مذہب اور انسانی وجدان۔ از ڈاکٹر منظور احمد کراچی یونیورسٹی کراچی (ص ١ - ١٢)۔

٢۔ علم تفسیر اور مفسرین۔ از ڈاکٹر رشید احمد ڈائریکٹر آف علماء اکیڈمی لاہور۔ (ص ١٣ - ٧٨)۔

٣۔ جدید اسلامی فکر اور ڈاکٹر احمد امین (انگریزی) از ڈاکٹر ڈی۔ خالد، ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد۔ (ص ١ - ٣٢)۔ (AHMAD AMIN AND HIS CONTRIBU-TION TO MODERN ISLAMIC THOUGHT)

اس مجلہ کے اغراض و مقاصد کی وضاحت خود ایڈیٹر کے الفاظ میں ملاحظہ کیجئے:

• انسان نے اپنے ذہنی مسائل اور مشکلات کو سلجھانے اور روحانی قلق و اضطراب کی تسکین کے لئے جو ان تھک اور مسلسل جدوجہد کی ہے اس میں مسلم مفکرین نے اپنے دور عروج میں برابر حصہ لیا ہے اور انسانی تہذیب و تمدن کے خدوخال کو سنوارنے میں اسلام نے ایک اہم کردار ادا کیا ہے اس نے آدمی کو کھویا ہوا وقار واپس دلایا اور آسمان سے اس کے ٹوٹے ہوئے رشتوں کو پھر سے استوار کیا۔ مسلم مفکرین کی بلند پایہ علمی تحقیقات آج مشرق و مغرب میں زیور طبع سے آراستہ ہو کر علم کے فکر و نظر کو جلا بخش رہی ہیں۔

• علماء اکیڈیمی کی جانب سے شائع کئے جانے والے مجلہ "دین و دانش" کی خواہش ہے کہ وہ ان تحقیقات سے متعلق شائع ہونے والے تحقیقی کام کو قارئین کرام کے سامنے پیش کرے کیونکہ ہمارا یہ یقین ہے کہ مسلمانوں کے لئے جہاں دورِ حاضر کے علمی کارناموں سے آگاہی ضروری ہے وہاں ان کا اپنی ملّی بقا کے لئے اپنے عظیم تہذیبی اثاثے سے پورے طور پر واقف ہونا بھی ناگزیر امر ہے۔

"دین و دانش کا نصب العین خالص علمی ہے اس کا تعلق نہ مشرق سے ہے نہ مغرب سے، اس کا نصب العین اس حکمت و دانائی کی تلاش ہے جو فرمودۂ رسول علیہ السلام کے مطابق مومن کی گم شدہ میراث ہے۔"

پہلا مقالہ "مذہب اور انسانی وجدان" ہے جس میں ڈاکٹر منظور احمد نے اپنے خاص فلسفیانہ انداز میں اس بات کی وضاحت کی کوشش کی ہے کہ (صفحہ ۱۲) "ہم میں سے ہر شخص اپنے اعماقِ نفس میں ایک ایسا شعور یا احساس پاتا ہے جو تمام مذہبی حقائق کی بنیاد بنتا ہے، اور شعور کے یہی امکانات زمان و مکان کی حد بندی سے نکل کر ہم کو اس حقیقت کا پتہ دے دیتے ہیں جس پر مذہب کی بنیاد قائم ہے۔"

موجودہ عہد میں فلسفے کے میدان میں جو نئی تحریکات نے جنم لیا اور جو حقیقت (REALISM) ایجابیت (POSITIVISM) اور نتائجیت وغیرہ جیسے ناموں سے موسوم ہیں یہ تحریکات درحقیقت سلبی ہیں اور محض تمردو انکار کے ناگزیر نتیجوں کو حامل ہیں۔ کیونکہ مشاہدہ اور تاریخی واقعات یا تجربات کا انکار ناقابلِ انکار حقیقت ہے۔ دنیا کے سارے امور ان مثبت مشاہدات و تجربات کے ماتحت انجام پاسکے ہیں۔ ایک بچے کی ولادت کا انکار ناممکن ہے اور بچے کی ماں کا یہ بیان کہ اس کا باپ فلاں

ں ہے ایک ناقابلِ تردید بیان ہے۔ غرض حصولِ علم کے خارجی طریقوں کے بالکلیہ انکار کو بے جا
لانہ حرکت کے سوا کچھ نہیں کہا جا سکتا۔

سچ پوچھیئے تو آج کے مسائل وجوہ و اسباب سے قطع نظر کوئی نئے مسائل نہیں ان کا مآل ایک ہی
،، الفاظ کے تغیر و تبدل سے حقائق بدلا نہیں کرتے۔ کھانے پینے اور دوسری بنیادی حاجتیں آج بھی
ہیں جو صدیوں پیشتر تھیں۔ البتہ انسانی معاشرتی ضرورتوں میں موجودہ ماحول کے پیشِ نظر اضافہ
ہے اور یہ اضافہ بڑھتا جائے گا۔ اور اس اضافے کے پیشِ نظر مسائل بھی بظاہر دوچند ہوتے جائیں گے۔
دی زندگی اور موت کے ہدف ہم پہلے بھی تھے اور اب بھی ہیں۔ اسی طرح خیر و شر، صدق و کذب،
نت و دیانت، ایمان داری و رواداری، ایثار و ہمدردی سارے انسانی اوصاف اور اخلاقِ
نیز اخلاقِ رذیلہ سب اپنی اپنی جگہ ناگزیر ہیں۔ ان کے برتنے کے طریقے البتہ اسباب و حالات کے
بق تغیر پذیر ہو سکتے ہیں ۔۔ مگر نہ موت سے مفر ہے نہ عاقبت سے گریز! پھر ذہنی اپج اور عقلی موشگافی
ہوم تصورات کو حقیقت سمجھ کر خالقِ حیات و ممات کا انکار کر کے ارتکاب ظلم و عدوان کے سوا
حاصل ہو سکتا ہے !!

دوسرا مقالہ " علم تفسیر اور مفسرین" قرآن حکیم کی تفاسیر اور ان کے مؤلفین کا ایک ناقدانہ جائزہ
۔ یہ واقعہ ہے کہ اسی کتاب الٰہی کی تعلیم اور عملی توضیح کے لئے حضرت نبی آخر الزماںؐ تشریف لائے۔ اور
ن پاک کی تعلیم کے ساتھ آپؐ نے اپنے متبعین کو "حکمت" کی تعلیم سے بھی نوازا۔ حکمت کی تفسیر جو بھی
بائے، قرآنی الفاظ کی رہنمائی میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور صحابہ کرامؓ کے بیان کردہ اعمال و
ل کے پیشِ نظر احکام الٰہی پر انفرادی عمل کرنے کے سوا کچھ اور معنی سمجھا نہیں جا سکتا۔ قرآن کے
ام کے مطابق عملی اقدام ہی کو حکمت سے تعبیر کیا گیا ہے۔ بنا بریں! اگرچہ یہ اختلاف رائے ابتدائے
لام سے پایا جاتا ہے کہ تفسیر کو روایت کے ساتھ مختص کیا جائے اور درایت سے پاک رکھا
ئے، یہ واقعہ ہے جیسا کہ مقالے سے بھی ظاہر ہے کہ علمائے اسلام ہر زمانے میں نہ صرف عقل و
، بلکہ اپنے وجدان کی روشنی میں بھی قرآن پاک کے معانی کی تشریح کرتے آئے ہیں۔ مقالہ نگار
اریخی جائزے سے کوئی اختلاف نہیں۔ البتہ ان کے ذیل کے بیانات ضرور قابلِ غور ہیں۔ جن
ضاحت نہ کرنا علمی دیانت داری کے خلاف سمجھا جائے گا :

۱ - صفحہ ۱۹ - س ۷ : "قرآن کی موجودہ ترتیب کی ذمہ داری حضرت عثمانؓ کی مقرر کردہ کمیٹی پر ہے جس کے سربراہ زید بن ثابتؓ تھے"

یہ بیان صحیح نہیں۔ اسی ترتیب کے ساتھ آنحضرتؐ صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت جبریل نے آخری رمضان میں دو مرتبہ سنایا، نیز اسی ترتیب کے ساتھ صحابہ کرامؓ (جن کی تعداد چالیس سے متجاوز ہے) پورے قرآن پاک کے حافظ تھے :

الاتقان ج ۱ ص ۵۷ کی عبارت ملاحظہ ہو :

" الاجماع والنصوص المترادفة علی ترتیب الآیات توقیفی لاشبهة فی ذلك۔ اما الاجماع فنقله غیر واحد منهم الزرکشی فی البرهان وابو جعفر بن الزبیر فی مناسبات و عبارته ترتیب الآیات فی سورها واقع بتوقیفه صلی الله علیه وسلم وامره من غیر خلاف فی هذا بین المسلمین انتهی "

۲ - صفحہ ۱۶ - ۱۷ میں قرآن پاک کے ترجمے سے بحث کرتے ہوئے بعض باتوں میں طرز بیان کی وجہ سے غلط فہمی کا اندیشہ ہے اس لئے مزید صراحت کی غرض سے یہ اضافہ ضروری ہے :

(الف) حضرت سلمان رضی اللہ عنہ نے فارسی میں سورہ فاتحہ لوگوں کی فرمائش پر اس لئے لکھی تھی کہ یہ لوگ عربی سے بالکل نابلد تھے اور جب عربی زبان کے الفاظ ان کی زبانوں سے بآسانی ادا ہونے لگے تو عربی ہی میں پڑھنے لگے۔ جیسا کہ مبسوط (جلد ۱ ص ۳۷ جس کا حوالہ مقالے میں دیا گیا ہے) کی حسب ذیل عبارت سے ظاہر ہے ..... :

" ان الفرس کتبوا الی سلمانؓ ان یکتب لهم الفاتحة بالفارسیة فکانوا یقرأون ذلك فی الصلاة حتی لانت السنتهم للعربیة " (اہل فارس نے حضرت سلمانؓ کو لکھا کہ سورہ فاتحہ کو فارسی میں لکھ دیں چنانچہ یہ لوگ اس کو نماز میں پڑھتے تھے یہاں تک کہ ان کی زبانیں عربی زبان کی ادائیگی کے لئے نرم ہو گئیں "

(ب) امام ابو حنیفہ کے فارسی ترجمہ پڑھنے کی اجازت کے متعلق صرف یہ لکھنا کافی نہیں کہ (صفحہ ۱۷ ...... یہی وہ بزرگ تھے جنہوں نے بڑی دانش مندی سے کام لیتے ہوئے یہ فتویٰ دیا کہ ایک غیر عرب مسلمان جو عربی زبان نہیں جانتا نماز میں قرآن کا فارسی

ترجمہ پڑھ سکتا ہے :

اس بات کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ یہ جواز ان لوگوں کے لئے تھا جو عربی زبان میں ادا نہیں کر سکتے تھے۔ جو عربی الفاظ کا تلفظ کر لیتے ہیں ان کے لئے جائز نہیں (دیکھئے مبسوط ج ۱ ص ۳۷ : واصل هذه المسئلة اذا قرأ فی صلاته بالفارسية جاز عند ابی حنیفة ویکره، وعندهما لا یجوز ان کان یحسن العربية واذا کان لا یحسنها یجوز۔ وعند الشافعی لا تجوز القراءة بالفارسية بحال ۔" اس مسئلے کی اصل یہ ہے کہ جو شخص عربی بالکل نہ ادا کر سکے وہ نماز میں (قرآن) فارسی میں ادا کرے تو امام ابوحنیفہ کے نزدیک جائز ہے مگر مکروہ ہے اور امام ابو یوسف اور امام محمد کے نزدیک عربی کی حسن ادائیگی کی قدرت پر ناجائز ہے۔ اور عربی نہ ادا کر سکتا ہو تو جائز ہے، اور امام شافعی کے نزدیک فارسی میں قرارت ناجائز ہے اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن کے متعلق فرمایا ہے کہ" انا جعلناہ قرآنا عربیا" یعنی قرآن کو عربی میں نازل کیا ہے کیونکہ عجمی میں قرآن ہوتا تو اختلاف وفساد برپا ہوتا (ولو جعلناه قرآنا اعجمیا لوجدوا فیه اختلافا کثیرا)۔ یہی وجہ ہے کہ جہاں عربوں کا قدم پہنچا لوگوں نے قرآن پر ایمان لانے کے ساتھ عربی زبان کو اپنی زبان بنالیا اور ان کے عہد میں سندھ سے اندلس تک سلسلے عالم اسلام کی زبان عربی ہو گئی۔

۲۔ صبیغ کو ابن ابی صبیغ (دیکھو ص ۲۶) لکھنا بھی صحیح نہیں۔ نہ یہ درست ہے کہ حضرت عمرؓ نے اسے مدینہ سے بصرہ شہر بدر کر دیا ...." سنن دارمی کی روایت اس قدر ہے کہ صبیغ عراقی اسلامی افواج میں تھے، قرآن کے بارے میں مختلف سوال کیا کرتے تھے، مصر جب پہنچے تو حضرت عمرو بن عاصؓ نے حضرت عمرؓ کے پاس بھیج دیا، انھوں نے ان کو سزائیں دیں پھر ان کو اپنے وطن بصرہ بھیج دیا اور والی بصرہ حضرت ابوموسیٰ اشعری کو لکھا کہ اس کے ساتھ لوگ نہ بیٹھا کریں۔ صبیغ پر یہ زمانہ بڑا سخت گذرا، چنانچہ انھوں نے ابوموسیٰ کی خدمت میں پہنچ کر اپنی توبہ کا حال بیان کیا، تو انہوں نے حضرت عمرؓ سے سفارش کی۔ تب انھیں لوگوں سے ملنے کی اجازت دی گئی۔

-اسی طرح مشہور مفسر ابو جعفر طبری کے متعلق یہ لکھنا صحیح نہیں کہ "اُنھیں سلفی کہا جا سکتا ہے (دیکھو ص ۲۸-۲۹) نیز بعض لوگوں کا اعتراض ہے کہ ان کی تفسیر میں معتزلہ کے افکار پائے جاتے ہیں۔"

واقعہ یہ ہے کہ طبری ابتدا میں امام شافعی کے متبع تھے، پھر کچھ دنوں ظاہری داؤد بن علی کے ساتھ رہے، پھر اہل سنت والجماعت کے مسلک پر چلے اور داؤد کے رد میں کتاب لکھی۔ لوگوں نے ان کو امامیہ اور شیعہ بھی کہا ہے، لیکن حقیقت یہ ہے کہ طبری خود مجتہد فی المذہب ہیں اور راہ اہلِ سنت کے طریقے پر تھے، نہ تفضیلی تھے نہ سلفی اور نہ اہل اعتزال سے ان کا تعلق ثابت ہے۔ غالباً یاقوت (ج ۵ ص ۴۵۴) کی عبارت کے سمجھنے میں تسامح ہُوا ہے۔ یاقوت نے عبدالعزیز بن محمد طبری کا قول نقل کیا ہے کہ ابو جعفر اپنے سارے عقائد میں اس عقیدے پر چلتے ہیں جس پر سلفین سے اہل سنت والجماعت تھے (کان ابو جعفر یذھب فی جل مذاھبہ الی ما علیہ من الجماعۃ من السلف)۔

۵- اسی طرح تاریخی نقطۂ نگاہ سے یہ کہنا واقعہ کے خلاف ہے کہ (صفحہ ۳۱) "اسلامی اسٹیج سے معتزلہ کو پیچھے دھکیل دیا گیا اور مذہبی مسائل سے متعلق آزادانہ شخصی رائے کے دروازے کو بڑی مضبوطی سے بند کر دیا گیا۔" ہمیں اہلِ اعتزال کی جیرہ دستیوں کو بھلانا نہیں چاہیے ان کی بے اعتدالیوں کا نتیجہ ناگزیر تھا، بعد میں جو کچھ گذرا وہ فطرت کے اصول کے خلاف نہ تھا، تاہم آزادانہ شخصی رائے پھر بھی ہر زمانے میں پائی جاتی رہی۔

۶- اسی طرح حضرت عائشہ اور امیر معاویہ کی مشہور عام روایت (صفحہ ۳۲) "کہ وہ دونوں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی معراج کو روحانی مانتے تھے۔" بیان کرنا خلافِ تحقیق ہے کہ اہلِ نقد کے نزدیک اس کی حقیقت نہایت مشتبہ ہے (دیکھئے اسلامک کلچر ۱۹۴۸ء

THE RATIONAL OUTLOOK AS OBTAINED IN THE THOUGHT PROCESS OF THE SAHABAH.

۷- نیز معتزلہ کے متعلق جو انسان کو اپنے افعال کا خالق کہتے ہیں یہ کہنا (ص ۴۲) "سچ پوچھئے تو معتزلہ آدمی کو ایک مشین سمجھتے تھے۔" ضرور نقد و نظر کے خلاف ہے۔

اس مختصر سے تبصرے میں "صوفی تفسیر" کے متعلق کچھ کہنے کی گنجائش نہیں البتہ تصوف کو شریعت کا عملی پہلو سمجھتے ہوئے اہلِ اسلام محققین کے شایانِ شان نہیں کہ شریعت کے اس عملی و وجدانی توضیحی علم کی تشریح میں غیر مسلم محققین کے مقالات سے استشہاد کیا جائے اور ان کے بیانات پر اعتماد کیا جائے۔

ڈاکٹر خالد کے انگریزی مقالے کا اُردو ترجمہ اوقاف کے علماء کے لئے ضرور مفید و دلچسپ ہوتا، اگرچہ اس مضمون کے بہت سے نکتے ایسے ہیں جن میں اہلِ علم کو اختلاف ہو سکتا ہے مگر علمی نقد و نظر کے لحاظ سے اس کا موضوع نہایت فکر انگیز اور نصیحت آمیز ہے۔

اس دینی علمی اور ادبی مجلے کی اشاعت پر محکمہ اوقاف پنجاب کو ھدیہ تبریک پیش کرتے ہوئے یہ گذارش ضروری ہے کہ اس مجلہ نیز دوسرے علمی اور دینی رسائل کی زیادہ سے زیادہ اہلِ علم حضرات میں ترویج کی کوشش بھی محکمہ اوقاف کے واجبی فرائض میں داخل ہے۔ وما علینا الا البلاغ۔

کتابچہ ہمارا قدیم نظامِ تعلیم اور جدید تقاضے

الطاف جاوید
محکمہ اوقاف مغربی پاکستان۔ لاہور

یہ کتابچہ خوب صورت ٹائپ میں ۴۰ صفحات پر مشتمل ہے، محکمہ اوقاف مغربی پاکستان لاہور نے اس رسالے کو شائع کیا ہے۔ البتہ اس کی افادیت کے متعلق لوگوں کو ضرور تامل ہوگا کیونکہ اولاً یہ رسالہ نظامِ تعلیم کے موقف کو صحیح اور کامل طور پر نہیں پیش کرتا۔ ثانیاً اس میں جدید تقاضوں کے ماتحت کوئی نصاب نہیں پیش کیا گیا ہے۔ اہلِ علم حضرات کا متفقہ خیال ہے کہ پاکستان میں نصابِ تعلیم کی یگانگت ضروری ہے۔ خود محکمہ اوقاف لاکھوں روپے نصاب کمیٹی برائے مدارس عربیہ پر صرف کر چکا ہے۔ مدارس قدیمہ، جو بیشتر صدقات ذخیرات کے رہین منت ہیں، رہے ایک طرف، خود آج یونیورسٹیوں کی تعلیم تضیع اوقات کے مرادف ہو رہی ہے۔ علاوہ دیگر بے اعتدالیوں کے ان کی تعلیم کا معیار بڑی حد تک پست ہے، اور بعض شعبوں کے مقررہ نصاب اربابِ بصیرت کے لئے ضرور قابلِ توجہ ہیں۔

ملک کی دیگر دانش گاہوں کا ذکر ہی کیا، خود محکمہ اوقاف کی سرپرستی میں جامعہ اسلامیہ اور اس

کا نصاب تعلیم کسی طرح قابلِ اطمینان نہیں۔ حکومت کی منظوری یا سرپرستی سے کسی نصاب کی افادیت میں چار چاند نہیں لگ سکتے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ تعلیمی نصاب کی اصلاح کے ساتھ تعلیمی معیار کو بلند کیا جائے۔ طلباء میں مطالعے کی عادت اور مطالعے کے شوق کو بڑھایا جائے۔ بعض شعبوں میں بنیادی زبان تک ضروری اور لازمی نہیں سمجھی جاتی اور ان کے محصلین کا علم صرف تراجم تک محدود رہ جاتا ہے اور وہ تحقیق و ترقی سے عاری رہ جاتے ہیں۔

درس نظامی کا وجود مُلا نظام الدین سے پہلے بھی تھا اور اس کا مقصد یہ تھا کہ متداول علوم میں صلاحیت پیدا کی جائے اور تاریخ شاہد ہے کہ مدارس ہی کے محصلین اپنی اپنی صلاحیتوں کی بدولت قاضی القضاۃ، وزیر باتدبیر، شیخ الاسلام، نیز سپہ سالار و سرلشکر کے عہدوں پر فائز ہوتے تھے۔ انگریزی عہد میں سرزمین ہند و پاک کے تعلیمی نظام میں ابتری پیدا ہوگئی، ثقافتی تبدیلیاں رونما ہوئیں اور زبان کی بوقلمونی کے ساتھ علوم کا تنوع اسلامی علوم عقلیہ پر اس طرح حاوی ہو گیا کہ لوگوں کو آخرالذکر علوم کی افادیت موہوم معلوم ہونے لگی۔

ملک کی تقسیم کے بعد مسلمان قائدین کا فریضہ تھا کہ سرزمین پاک میں علَمِ اسلام بلند کرنے کے ساتھ اپنی انگریزی روایات سے تجاوز کر کے اسلامی ثقافت کی شیرازہ بندی کرتے اور اس طرح علمی و ثقافتی وحدت کو جدید تقاضوں کی روشنی میں فروغ دیتے۔

الحمد للہ حکومت کو اس کمی کا احساس ہو چکا ہے البتہ ملک میں عملی اقدام کا اب تک فقدان ہے اور یہ کام اہلِ دانش کا ہے اور علم و دانش سے تعلق رکھنے والے اداروں کا۔ اللہ تعالیٰ انھیں توفیق عطا کرے کہ قوم کا سرمایہ بیجا صرف کرنے سے بچیں اور مفید کاموں کی طرف زیادہ سے زیادہ متوجہ ہوں۔

(محمد صغیر حسن معصومی)

ادارۂ تحقیقات اسلامی
کی
دو نئی کتابیں

(۱) " کتاب النفس و الروح (عربی متن) "

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء)

تحقیق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انجارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر انجارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے -

صفحات — ۲۲۰ قیمت پندرہ روپے

(۲) " کتاب الاموال "

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ/۸۳۶ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابو عبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں -

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والی مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات — ۴۴۵ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات — ۴۰۸ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 — *December,* 1970

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE.

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے۔ یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء و اجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے۔

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ — حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ، شیعہ امامیہ اور ظاہریہ — کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں۔ آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہو گا۔

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی۔

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی۔ اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

(پاکستان)

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ اُن تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں - اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے

جلد ۸ | ذیقعدہ ۱۳۹۰ھ ‡ جنوری ۱۹۷۱ء | شمارہ ۷

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

صدر مملکت جنرل محمد یحییٰ خان نے جمہوریت کو بحال کرنے کے لئے قوم کے منتخب نمائندوں کے ہاتھوں میں اقتدار منتقل کرنے کا جو وعدہ کیا تھا اپنے عہد صدارت کی مختصر سی مدت میں انھوں نے اس کا پہلا انتخابی مرحلہ بحسن وخوبی طے کرا دیا ہے۔ ملک کی تاریخ میں پہلی مرتبہ بالغ رائے دہی کے اصول پر جس طرح پُرامن اور سنجیدہ ماحول میں مرکزی اور صوبائی انتخابات میں عوام نے ووٹ ڈال کر اپنی رائے کا اظہار کیا، وہ انتخابات کی تاریخ میں سنگِ میل اور پاکستان کی تاریخ میں عدیم المثال حیثیت رکھتا ہے۔ یہ عظیم الشان پُرامن انقلابی اقدام پاکستان کی تاریخ میں صدر مملکت محمد یحییٰ خان کے کارناموں میں ہمیشہ نمایاں رہے گا، ہم اس مرحلہ کو کامیابی سے عبور کرنے پر صدر مملکت جنرل محمد یحییٰ خان کو خراجِ تحسین وعقیدت پیش کرتے ہیں اور آنے والے ہر مرحلے پر ان کی کامیابی کے لئے دعائیں کرتے ہیں، ہم ان کے مخلص معاونین بالخصوص چیف الیکشن کمشنر جسٹس عبدالستار خان اور اپنی مسلح افواج کو سلام کرتے ہیں، اس موقع پر عوام نے جس طرح اپنے غیر معمولی احساسِ جمہوریت اور سیاسی بیداری اور اپنے قومی واجتماعی مسائل سے دلچسپی کا اظہار کیا اس پر ہم عوام کو بھی مبارکباد پیش کرتے ہیں۔

جمہوری اصول کے مطابق جو جماعتیں انتخابات میں حصہ لیتی ہیں وہ انتخابات کے نتائج بھی تسلیم کر لینے کا وعدہ کرتی ہیں، اور اپنے مختلف مسائل طے کرنے کے لئے بھی جمہوری طریقے اختیار کرنے کی پابند ہوتی ہیں۔ عموماً غالب قوت کے مقابلہ میں مغلوب طاقتیں قومی مسائل زیادہ بہتر طریقہ سے سلجھانے کے لئے ایک صحت مند، مؤثر ومضبوط حزبِ اختلاف بنالیتی ہیں، پاکستان ایسا ملک ہے جہاں کے باشندوں کی غالب اکثریت مسلمانوں کی ہے، یہاں معرکہ انتخابات کو کفر واسلام کا معرکہ نہ کہا جا سکتا، دراصل یہ مومنوں کی جماعتوں کے اجتہادی امور میں اختلافات اور مسائل کی مختلف

تاویلات، میں سے ایک کو دوسری پر ترجیح دینے کا مسئلہ تھا، مختلف منشوروں میں سے زیادہ سے زیادہ مفاد عامہ پر مشتمل منشور کو اپنانے اور اسے غالب کرنے کا معرکہ تھا۔ یہ مسلم برادری کا اپنے باہمی اختلافات اور ما بہ النزاع مسائل کو پُرامن ماحول میں حل کرنے کا ایک جدید ترقی یافتہ طریقہ تھا، اس موقع پر ناکام ہو جانے والے اور اقلیت میں رہ جانے والے بھائیوں کو اپنی شکست کے اسباب معلوم کرکے ان کی اصلاح کرنا چاہیئے، دوسری طرف اکثریت میں آنے والی فاتح جماعتوں کو فتح و غلبہ کی سرشاری میں کسی غلط اقدام کا ارتکاب نہیں کرنا چاہیئے، انھیں اپنی تمام توجہات عوام کے مفاد اور عوام سے اپنے کئے ہوئے وعدوں کو پورا کرنے پر صرف کرنا چاہیئے، اُنھیں عوام کی زیادہ سے زیادہ بھلائی کے لئے بلا تاخیر جدوجہد شروع کر دینا چاہیئے۔ نہ ہارنے والوں کو مایوسی و بددلی کا شکار ہونا چاہیئے نہ جیتنے والوں کو آپے سے باہر نکلنا چاہیئے۔

لا یفرحون اذا نالت رماحهم
قوماً ولیسوا مجازیعا اذا نیلوا

قومی رہنماؤں کو یاد رکھنا چاہیئے کہ ان کی عظمت و مقبولیت کا دار و مدار عوام کے مسائل بحسن و خوبی حل کرنے میں مضمر ہے۔ اس وقت سب سے اہم مسئلہ ملک کے لئے قابلِ قبول کامیاب جماعتوں کے اپنے منشوروں کے مطابق اسلامی آئین بنانے کا ہے۔ پوری قوم اپنے لیڈروں سے اس عقدہ کا مناسب حل تلاش کرنے کی متقاضی ہے، عوام بیدار اور اپنے بھلے بُرے سے آگاہ ہیں مستقبل میں وہ کسی استحصالی قوت کو دیر تک مسندِ اقتدار سے چپٹے رہنے کی اجازت نہیں دیں گے۔ عوام کے عزائم و شعور کا احترام اور انھیں جلا دے کر عوام کو اپنے حقوق کی بازیابی کے لئے زیادہ سے زیادہ "تیز رفتار" بنانا ہی وقت کا اہم تقاضا ہے۔ انتخابات کا یہ نتیجہ کامیاب و ناکام دونوں کے لئے آزمائش و امتحان ہے، کوتاہی کرنے والے، اور اپنی ذمہ داریوں کو پورا کرنے والے دونوں کھل کر سامنے آجائیں گے، ونبلوکم بالشر والخیر فتنة۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم منبر پر خطبہ دیتے ہوئے فرما رہے تھے کہ مجھے اپنی اُمت کی طرف

ہے سب سے زیادہ خطرہ کثرتِ خیر سے ہے، سامعین میں سے ایک نے اُٹھ کر دریافت کیا: "یا رسول اللہؐ! کیا خیر شر کا باعث بن سکتا ہے؟" آپ خاموش کھڑے رہے، سائل نے پھر لگاتار دوسری اور تیسری مرتبہ یہی سوال دُہرایا، تب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم نے جواب دیا: "دیکھو برسات میں جو سبزہ اُگتا ہے وہ خیر ہوتا ہے، ایک بیل اُسے چرنے میں مشغول رہتا ہے اور اُسے اتنا کھا لیتا ہے جو اُس کی ضرورت سے زیادہ ہوتا ہے، نتیجۃً اس کا پیٹ اپھر جاتا ہے، اور وہ بیمار ہو جاتا اور بعض حالات میں مر جاتا ہے، کیا یہ کثرتِ خیر کا نتیجہ نہیں؟" اس حکیمانہ تمثیل سے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے معاشرہ کی ایک بہت بڑی خرابی کی نشاندہی فرما کر اس کے سدِباب کی طرف توجہ دلائی۔ اگر ہر شخص خیر سے اتنا حصہ ہی لے جتنا وہ ہضم کر سکے، اور بوجھ بن جانے والے حصہ کو چھوڑ دے تو معاشرہ کے دلدر دُور ہو سکتے ہیں۔

اگر جہاں میں مرا جوہر آشکار ہُوا
قلندری سے ہُوا ہے سکندری سے نہیں

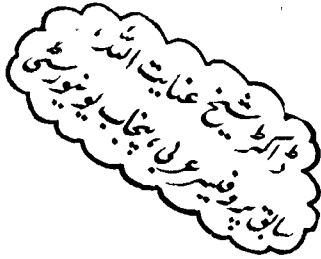
پاکستان کے ابتدائی دَور کے بعد جلد ہی عوام اور حاکم طبقہ میں بُعد پیدا ہوتا گیا، اس خلیج کو وسیع تر کرنے میں نوکر شاہی اور دینی کاروبار کرنے والوں کا بڑا دخل رہا، حکومت کرنے والے طبقہ کو عوام کے حالات و مطالبات سے بے خبر رکھنا اور دینی امور کو حکومت کے لئے شجرِ ممنوعہ قرار دینے میں بھی دو قوتیں کارفرما تھیں، حکومت، عوام، مسجد و مدرسہ باہم رسہ کشی کرتے رہے اور ہماری زندگی مسلسل ثنویت کا شکار رہی، قوموں کی زندگی میں یہ ثنویت زہرِ ہلاہل ہوتا ہے، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے عہدِ زرّیں اور خلافتِ راشدہ میں اسلامی حکومت اس ثنویت سے [illegible] نہ تھی، حکومت مسجد و مدرسہ دونوں کا انتظام سنبھالتی اور [illegible] وصول کر کے عوام [illegible] کی نگہداشت کرتی تھی، اسلام کے اس صدرِ اوّل میں حکومت اور عوام کے درمیان اور [illegible] کے درمیان کوئی حائل نہیں ہوتا تھا۔

عوامی حکومت میں عوام اپنے معاملات [illegible] کی دیکھ بھال کے لئے اپنے حاکموں کو خود منتخب کرتے [illegible] ربط و تعلق [illegible] ہر شخص [illegible] اپنے مسائل کو حل ہوتا دیکھ کر ایسی مسرت محسوس [illegible] جیسے وہ خود حکومت کر رہا ہے قرآن مجید کے الفاظ "وجعلکم ملوکاً" [illegible] کیفیت کو بیان کرتے [illegible] ہمارے ملک کے عوام دیندار ہیں اور [illegible] بھی نہیں کر سکتے کہ ہمارا دین ہماری [illegible] ترقیوں کی راہ

ما حائل ہو سکتا ہے یا وہ ہمیں تعلیم و تحقیق سے محروم کر سکتا ہے۔

الحمد للہ حال ہی میں ادارے کی مطبوعات میں دو کتابوں کا اضافہ ہو گیا ہے اور سالِ رواں کی کارگزاریوں
ں ادارے کے اپنے پریس کے قیام نیز ان دونوں کتابوں کی اشاعت کو بڑی اہمیت حاصل ہوگی۔ پہلی کتاب
فقہ اسلامی کا ابتدائی ارتقاء" (THE EARLY DEVELOPMENT OF ISLAMIC
JURISPRUDENC) ڈاکٹر احمد حسن، ریسرچ فیلو، ادارہ تحقیقات اسلامی کی تالیف ہے۔ اس انگریزی
مقالے پر مؤلف کو کراچی یونیورسٹی سے ڈاکٹریٹ کی ڈگری ملی ہے۔

یہ کتاب آٹھ ابواب پر مشتمل ہے۔ مقدمہ کے علاوہ ان آٹھوں ابواب کے محتویات حسب ذیل ہیں:
پہلے باب میں "فقہ" اور دیگر مصطلحات کی تشریح ہے۔ دوسرے باب میں ابتدائی مذاہبِ فقہ کی نشوونما سے
بحث کی گئی ہے۔ تیسرے باب میں اسلامی قانون کے مآخذ کی وضاحت کی گئی ہے۔ چوتھے باب میں مسئلۂ نسخ
سے بحث ہے۔ پانچویں باب میں سنت کے مفہوم اور اس کے مختلف ارتقائی پہلوؤں کی وضاحت کی گئی ہے۔
چھٹے باب میں اجتہاد کے ابتدائی طریقوں رائے، قیاس اور استحسان کی تشریح ہے۔ ساتویں باب میں ابتدائی
مذاہبِ فقہ میں اجماع کے مقام کی تعیین ہے۔ آٹھویں باب میں اسلامی فقہ و اصول کے ارتقاء میں امام شافعیؒ
کے کارنامے کی تفصیل ہے۔ آخر میں نتیجہ، کتابیات و مصادر کی شمولیت سے کتاب کی افادیت میں اضافے کی
حتی الامکان کوشش کی گئی ہے۔

دوسری کتاب بین الاقوامی اسلامی کانفرنس منعقدہ فروری ۱۹۶۸ء میں شرکت کرنے والے مختلف علماء و
محققین کے انگریزی مقالات کا مجموعہ ہے۔ اس کانفرنس کا انعقاد قرآن پاک کی چودہ سو سالہ سالگرہ کی تقریب میں
عمل میں آیا تھا، اور اس میں مختلف ممالکِ اسلامیہ کے ممتاز علماء و اساتذہ نے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کی دعوت پر
کانفرنس میں شرکت کر کے مختلف موضوعات پر اپنے علمی مقالات کانفرنس کے جلسوں میں پیش کئے تھے۔ ادارے کے
بورڈ آف گورنرز نے بہت پہلے اس کانفرنس کی روئداد کی اشاعت کا فیصلہ کیا تھا، مگر بعض ناگزیر وجوہ کی بنا پر
پوری روئداد کی طباعت ممکن نہ تھی، ناچار صرف مقالات کی اشاعت کا فیصلہ کیا گیا۔ ان مقالات کے ترجمے بنگالی زبان میں
بھی کئے گئے اور بنگلہ ماہنامہ سندھان میں وقتاً فوقتاً شائع ہوتے رہے۔ انشاء اللہ عربی اور اردو مقالات نیز بنگالی
ترجموں کے مجموعے بھی شائع کئے جائیں گے۔

عربی زبان کی اہمیت

ی زبان دنیا کی اہم ترین زبانوں میں شمار ہوتی ہے اور اس کی مسلمہ اہمیت کے کئی ایک پہلو ہیں
ہی، تاریخی، ثقافتی اور ادبی۔ موجودہ مقالہ میں انھی مختلف پہلوؤں پر اجمالی نظر ڈالی
۔

ی زبان کا شمار دنیا کی مہذب اور قدیم ترین زبانوں میں ہوتا ہے۔ جن میں علوم و فنون کا ایک
ر وافر ذخیرہ موجود ہے، جو تہذیب و ثقافت کا بہترین سرمایہ سمجھا جاتا ہے اور اسی بناء پر ان
و کلاسیکی زبانیں کہا جاتا ہے لیکن ان میں سے اکثر زبانوں مثلاً سنسکرت، یونانی، لاطینی اور
استعمال متروک ہو چکا ہے۔ لیکن ان کے برعکس عربی اپنی قدامت کے باوجود ایک زندہ زبان ہے
ر ایک طرف اپنے قدیم اور وسیع لٹریچر کے لحاظ سے ایک کلاسیکی زبان ہے تو اس کے ساتھ ہی وہ
ت سے ایک زندہ اور حدیث العہد زبان بھی ہے کہ وہ آج بھی دنیا کے ایک وسیع حصہ میں کنار دجلہ
ے کر اوقیانوس کے ساحل تک مستعمل ہے اور اس خطہ کے چودہ پندرہ ملکوں کی سرکاری زبان ہے۔
سلام کی عربی فتوحات نے اور زمانہ مابعد کے تاریخی واقعات نے عربی زبان کو دیار عرب کے باہر بھی
سے ملکوں میں رائج کر دیا تھا چنانچہ جزیرۃ العرب کے علاوہ عربی زبان آج بھی حسب ذیل ملکوں میں
ہے: عراق، کویت، شام، فلسطین، لبنان، مصر، بلاد السودان، لیبیا، تونس، الجزائر، مراکو،
ال، نائجیریا اور زنجبار۔ ان کے علاوہ گزشتہ زمانہ میں اندلس، صقلیہ، جزائر منورقہ، میورقہ اور
سکر میں بھی مستعمل رہ چکی ہے۔ چنانچہ اپنی وسعت مکانی کے لحاظ سے دنیا کی تمام زبانوں میں انگریزی
سپانی کے بعد عربی تیسرے درجہ پر ہے۔

یہ بات درست ہے کہ جزیرۃ العرب کے مختلف حصوں اور وہاں کے قبیلوں کی زبان میں جزئی اختلاف
پایا جاتا ہے اور یہ اختلاف مختلف عربی ملکوں کی دارجہ یعنی عامی زبانوں میں اور بھی بین ہے، لیکن تحریری
زبان جو سرکاری دفتروں اور تعلیم یافتہ لوگوں کے ہاں تعلیمی، ادبی اور کاروباری ضروریات کے لئے استعمال
ہوتی ہے، تقریباً یکساں ہے۔ اور اپنی ترکیب نحوی اور اصول لسانی کے اعتبار سے وہی قرآن مجید اور
اہلی شعراء کی زبان ہے اور لغۃ فصحیٰ کہلاتی ہے۔ اگرچہ اپنے ارتقاء کے دوران میں یہ لغت فصیحہ
مختلف ادوار سے گزر چکی ہے، تمدن کی نیرنگیوں اور جدید علوم و فنون کے وجود میں آنے سے اس
کے ذخیرہ الفاظ اور اسلوب بیان میں تبدیلیاں ہوتی رہی ہیں، جو ایک طبعی امر ہے لیکن اس سے زبان
کی عام ساخت اور بنیادی الفاظ میں اور ان کے مفہوم میں کوئی فرق نہیں آیا۔ لہٰذا عربی زبان باوجود
قدیم العہد ہونے کے زمانہ حال کی مہذب اور زندہ زبانوں میں شمار ہوتی ہے اور علمی اور عملی ہر دو
لحاظ سے اہم ہے۔ اور یہ وہی مفہوم ہے جس کو احمد شوقی بک مرحوم و مغفور نے ذیل کے اشعار
میں ادا کیا ہے :-

ماعلمنا لغیرھم من لسان   زال اھلوہٗ وھو فی اقبال
بلیت ھاشمٌ وبادت نزار   واللسان المبین لیس ببال

عربی زبان کی اہمیت

عربی زبان اور اس کے لٹریچر کے مختلف اور متنوع شعبوں کی تاریخ پر ایک غائر نگاہ ڈالنے کے
بعد میں اس نتیجہ پر پہنچا ہوں کہ عربی زبان کی اہمیت کے چار وجوہ زیادہ نمایاں ہیں:-

(۱) اولاً عربی اس لحاظ سے اہم ہے کہ وہ اہل اسلام کی دینی زبان ہے۔ کیونکہ قرآن مجید
(مسلمانوں کا اساسی دینی اور اخلاقی دستور العمل) اور ارشاداتِ نبویؐ کا سارا مجموعہ یعنی حدیث نبویؐ
عربی زبان میں ہے، اور یہ بات بدیہی ہے کہ عربی زبان کے علم کے بغیر قرآن پاک اور حدیث شریف
کا محققانہ مطالعہ اور ان سے کامل استفادہ ناممکن ہے۔ اس کے علاوہ اسلامی عبادات میں بھی عربی
زبان ہی مستعمل ہے۔

الغرض اسلام اور عربی زبان کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔ اسلام نے سب سے پہلے عربی ہی کو
اپنے پیغام کا ذریعہ بنایا تھا، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربی زبان اسلام کے دوش پر چار دانگ عالم میں

، گئی اور بہت سے ملکوں اور قوموں کی زبانوں پر مختلف طریقوں سے اثر انداز ہوئی۔

(۲) عربی زبان کی اہمیت کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ مسلمانوں نے اپنے قرون اُولیٰ مغربی مورخین قرون وسطیٰ میں جتنے دینی اور دنیوی علوم وفنون پیدا کئے تھے وہ تمام تر عربی زبان میں مدون ہوئے ،، اوران کی سیاسی اور تمدنی تاریخ بھی اسی زبان میں قلمبند ہوئی تھی۔ بالفاظ دیگر مسلمانوں حضارت وثقافت کی زبان عربی ہی رہی۔ لہٰذا عربی زبان اسلامی تہذیب وتمدن کی کلید ہے، جس بغیر ہمارے لئے اسلامی علوم اور اسلامی تمدن وثقافت کے بے بہا خزانوں تک پہنچنا ناممکن ہے۔

(۳) عربی زبان کی اہمیت کا تیسرا پہلو یہ ہے کہ اس وقت عربی تمام عالم عرب کی واحد علمی، لیمی اور سرکاری زبان ہے، نیز تمام عربی ممالک کے درمیان سیاسی اور ثقافتی رابطہ کا کام دیتی ہے س کا قائم رکھنا ان کی قومی اور سیاسی وحدت کے لئے ازلیس ضروری ہے۔

عربی ممالک کا بلاک فی زماننا سیاسی اور اقتصادی اعتبار سے بساطِ عالم پر ایک خاص مقام رکھتا ہے۔ لہٰذا جو شخص اس بلاک کے حالات پوری طرح سمجھنا چاہے، یا کسی اور لحاظ سے اس سے سروکار رکھتا ہو اس کے لئے عربی زبان کا علم بے حد ضروری ہے۔

(۴) عربی زبان نے دیگر اسلامی زبانوں مثلاً فارسی، ترکی، اردو اور سواحلی وغیرہ زبانوں پر اتنا گہرا اثر ڈالا ہے یعنی ان کے ذخیرۂ الفاظ اور اسالیب بیان کے علاوہ ان کے عروض، صرف ونحو اور علم بلاغت کو اس حد تک متاثر کیا ہے کہ عربی کے علم کے بغیر نہ توان کے ادبی اور فنی ارتقاء کو سمجھا جا سکتا ہے اور نہ ہی ان کے ادب سے پورا پورا فائدہ اور حظ اٹھایا جا سکتا ہے۔

مذکورہ بالا وجوہ کے علاوہ عربی کی اہمیت کے متعدد پہلو اور بھی ہیں۔ ان کی حیثیت اگرچہ ضمنی اور ذیلی ہے تاہم اہل فکر کے لئے علمی دلچسپی سے خالی نہیں۔ ان کا مختصر بیان انشاء اللہ العزیز اس مقالہ کے آئندہ حصوں میں حسب موقع آئے گا۔

ہمارے موضوع کا یہ ایک اجمالی بیان ہے، اب اس اجمال کی تفصیل سنئیے۔

عربی زبان کی دینی حیثیت

عربی زبان کی اہمیت کا سب سے پہلا اور اہم پہلو یہ ہے کہ وہ مسلمانوں کی دینی زبان ہے۔ اور مسلمان اس دنیا کی آبادی کا پانچواں حصہ ہیں۔ قرآن مجید جو اہلِ اسلام کی دینی اور دنیوی زندگی

لئے سرچشمۂ ہدایت ہے، عربی زبان میں نازل ہوا تھا اور اس کے بعد اس کے مطلب و مفہوم کی
ریح کے لئے جو مستند تفسیریں تیار ہوئیں وہ بھی عربی زبان ہی میں لکھی گئی تھیں۔ ان کے ہادی برحق
یہ الصلوٰۃ والسلام) کی زبان عربی تھی، اس لئے ان کے ارشادات کے مجموعے یعنی کتب حدیث بھی عربی
ن میں مدون ہوئیں، اور ان کی شرحیں بھی اسی زبان میں لکھی گئیں۔ اور حدیث نبوی کے مطالعہ کے
سلہ میں جو علوم معرض وجود میں آئے مثلاً علم الرجال وغیرہ وہ بھی عربی زبان میں قلمبند ہوئے۔
رے دینی علوم میں تیسرے نمبر پر فقہ ہے۔ مذاہبِ فقہ کے تمام ائمہ نے بھی عربی ہی کو ذریعہ
ہارِ خیال بنایا، لہٰذا فقہ کی کتابیں بھی طبعی طور پر عربی میں مدوّن ہوئیں، چنانچہ ہمارے دینی مدارس
، فقہ کی جو مختصر یا مطوّل کتابیں درس کے طور پر پڑھائی جاتی ہیں وہ تمام عربی میں ہیں۔ مذکورہ بالا دینی
م کے علاوہ علم العقائد، علمِ کلام اور مختلف ملل و نحل کے معتقدات کے بارے میں جو جیّد کتابیں لکھی
، تھیں وہ عربی ہی میں تالیف ہوئی تھیں۔

بیان بالا سے ظاہر ہے کہ عربی زبان کا علم ان لوگوں کے لئے از بس ضروری ہے جو دین اسلام کا
ظر غائر محققانہ مطالعہ کرنا چاہتے ہیں۔ کیونکہ نہ صرف قرآن پاک اور حدیث نبوی جو اسلام کے
یادی ارکان ہیں، عربی زبان میں ہیں بلکہ باقی دینی علوم بھی جو ان کے تابع ہیں، سب سے پہلے عربی
، میں مدوّن ہوئے تھے۔ چونکہ اہل اسلام کی زندگی کے تمام اخلاقی، معاشرتی، تمدنی اور سیاسی
بہ جات مذہبی احکام و عقائد کے زیر اثر ہیں، لہٰذا جو محقق عالم مسلمانوں کے کردار کے اسباب و
رکات کو دریافت کرنا چاہے، اس کے لئے ضروری ہے کہ وہ شریعتِ اسلام کے اصل مآخذ و مصادر کی
رف رجوع کرے، جو عربی زبان میں مسطور ہیں۔ عربی زبان جاننے کے بغیر کوئی شخص اسلام کے سرچشموں
ک براہِ راست نہیں پہنچ سکتا، اور نہ ہی وہ قرآن کریم اور روح اسلام کو سمجھنے کی امید کر سکتا ہے۔ عربی
بان کی مذہبی کتابوں کے جو تراجم دنیا کی دیگر زبانوں میں ہوئے ہیں، وہ عربی مذہبی لٹریچر کی بے پایاں وسعت
ے مقابلہ میں اس قدر کم ہیں کہ وہ ہمیں اصل ذخیرہ سے مستغنی نہیں کر سکتے۔

مسلمانوں کی انتہائی بدقسمتی ہے کہ آجکل بعض ایسے کم سواد لوگ بھی قرآن فہمی بلکہ قرآن حکیم کی تشریح و
سیر کا دعویٰ کرتے ہیں جن کو عربی زبان پر عبور حاصل نہیں ہے۔ انھوں نے نہ تو دینی علوم کی باقاعدہ
علیم پائی ہے اور نہ ہی کسی جیّد عالمِ دین اور استادِ کامل کے سامنے زانوئے تلمذ تہ کیا ہے بغرضیکہ تفسیر القرآن

جیسے ذمہ دارانہ فریضہ کے جو بھی شروط ہیں، ان میں سے وہ ایک بھی شرط پوری نہیں کرتے. اس کا نتیجہ یہ ہے کہ قرآن پاک آجکل ایسوں کے ہاتھوں میں (نعوذ باللہ) ایک بازیچۂ اطفال بن گیا ہے. ہر کس وناکس اس کی تفسیر کا مدعی ہے اور اپنے خود ساختہ معنے اس میں داخل کرکے قرآن پاک کے حقیقی مفہوم کو اپنے ناقص خیالات کے قالب میں ڈھال رہا ہے. ایسے لوگ اپنی من مانی تفسیر کے لئے راستہ صاف کرنے کی غرض سے حدیث نبوی پر بھی ہاتھ صاف کرتے ہیں اور صحت حدیث سے بھی انکار کر دیتے ہیں تاکہ حدیث نبوی میں قرآن کریم کی جو تفسیر ملتی ہے، اس سے آزاد رہ سکیں الغرض ایسے خود ساختہ مفسّروں کی تفسیر القرآن درحقیقت تحریف القرآن کے مترادف ہے.

خیر یہ ایک جملہ معترضہ تھا، اب میں اپنے اصل موضوع کی طرف رجوع کرتا ہوں.

دنیا کے مختلف ملکوں کے مسلمان باشندوں کی ملکی یا قومی زبانیں خواہ کچھ ہوں، ان کی انفرادی اور اجتماعی زندگی میں دین اس حد تک دخیل ہے کہ عربی زبان سے کسی نہ کسی طرح ضرور واسطہ پڑتا ہے، مثلاً نماز پنجگانہ عربی میں ادا کی جاتی ہے. مسلمان باہم دگر ملاقات کے وقت عربی کلمات میں علیک سلیک کرتے ہیں. اگرچہ دنیا کی اکثر مہذب زبانوں میں قرآن مجید کے بہت سے تراجم شائع ہو چکے ہیں مگر اس کی تلاوت ہر جگہ اصل عربی میں ہوتی ہے. جب کسی گھرانہ میں بچہ پیدا ہوتا ہے تو سب سے پہلے اس کے کان میں یہ الفاظ ڈالے جاتے ہیں: لَآ اِلٰہَ اِلَّا اللّٰہ محمّدٌ رّسول اللّٰہ. اور عربی زبان کا یہی وہ کلمہ طیبہ ہے جو مرتے وقت بھی ہر مومن کی زبان پر ہونا چاہیئے. یہ ایک لائق ذکر اور قابل غور امر ہے کہ مسلمانوں کے ہر چھوٹے بڑے شہر و قریہ میں صبح سویرے جب لوگ ابھی اپنے بستروں میں محو استراحت ہوتے ہیں، اچانک پاس کی کسی مسجد سے مؤذن کی پُر شوکت اور روح پرور اذان بلند ہوتی ہے: اللہ اکبر، اللہ اکبر الخ اور اس طرح سے ہر روز سب سے پہلے مسلمانوں کے کانوں میں جو الفاظ پڑتے ہیں وہ عربی زبان کے معروف کلمات ہیں جن پر اذان مشتمل ہے. اور یہی وہ سماں ہے جس کو علامہ اقبال نے ذیل کے شعر میں بڑی خوب صورتی سے باندھا ہے:

وہ سحر جس سے لرزتا ہے شبستانِ وجود
ہوتی ہے بندۂ مومن کی اذان سے پیدا

اگرچہ عجمی ملکوں میں عربی کی حیثیت ایک غیر زبان کی ہے مگر وہاں بھی علماء اسلام کا ایک

وہ کم وبیش موجود ہے جو عربی زبان اور اسلامی علوم کے درس وتدریس میں مصروف رہتا ہے اور
نکہ مسلمانوں کی عام جماعت ان ہی عربی دان علماء سے اپنے دین کا علم حاصل کرتی ہے، اس
ٔ ان کے توسّط سے بھی عوام کے دل و دماغ عربی زبان کے اثرات کو قبول کرتے ہیں۔

عربی ایک بین الاقوامی زبان ہے

عربی زبان مسلمانوں کے لئے نہ صرف دینی ضروریات کی وجہ سے اہم ہے بلکہ اس لحاظ سے بھی اہمیت
ی ہے کہ وہ مختلف اسلامی اقوام کے درمیان تبادلہ خیالات کا ایک نہایت مفید ذریعہ ہے اور ایک
ضبوط ثقافتی اور تمدنی رابطہ کا کام دیتی ہے۔ مذہب اسلام اپنے ہر پیرو کے دل میں یہ خوشگوار اور
صلہ افزا احساس پیدا کرتا ہے کہ وہ ایک وسیع اور وقیع عالمگیر برادری کا فرد ہے اور اس عالمگیر اتحاد
مضبوط کرنے میں دوسرے درجہ پر عربی زبان ہے، جو وحدت اسلامی پیدا کرنے کا ایک قوی ذریعہ اور
ں کا شاندار مظہر بھی ہے۔ تمام اسلامی ملکوں میں عربی کی کم وبیش تعلیم وتدریس ہوتی ہے اور یہ امر
ود مسلمانوں کے اپنے اختیار میں ہے کہ وہ عربی کو فروغ دے کر اور اس کی مزید ترویج کر کے اس
یعۂ اتحاد کو اور زیادہ مضبوط بنائیں۔ عربی کی بین الاقوامی حیثیت ایک ایسا امر واقعی ہے کہ اگر اہل
لام اس کی اہمیت اور اس کی افادی حیثیت سے بخوبی آگاہ ہو جائیں تو اپنی فلاح وبہبود کے حصول
ں اس بیش بہا رابطہ سے بہت کچھ مفید کام لے سکتے ہیں۔

تمام عربی ملکوں کی سرکاری اور تحریری زبان ایک ہی ہے یعنی وہاں جو کتابیں چھپتی ہیں اور
اخبارات ورسائل شائع ہوتے ہیں وہ فصیح عربی ہی میں تحریر ہوتے ہیں۔ ہر عربی ملک کی عام
ل چال کی زبان اس فصیح عربی سے کم وبیش مختلف ہے، لیکن ادبی ضروریات میں مقامی بولیوں
ہجات) سے کام نہیں لیا جاتا۔ گزشتہ صدی میں مصر کے چند ادیبوں نے وہاں کی مقامی بولی
ارجہ) میں کتابیں لکھنے کی طرح ڈالی تھی مگر اس تحریک کو کامیابی حاصل نہ ہو سکی کیونکہ علماء نے
ں قسم کی کوششوں کو ہمیشہ حقارت کی نظر سے دیکھا ہے اور عوام نے بھی جن کے لئے یہ کتابیں
ی گئی تھیں، ان پر چنداں توجہ نہیں دی۔ بعض مغربی شاطروں نے عربوں کو وقتاً فوقتاً اس
ت کی ترغیب دی ہے کہ وہ اپنی اپنی مقامی بولیوں کو ترقی دے کر ادبی زبان کے درجہ تک پہنچائیں
ر اس قسم کے مشورہ کو بنظر استحسان نہیں دیکھا گیا کیونکہ قوی اندیشہ ہے کہ اس لسانی تفرقہ سے

عالم عرب کی ادبی اور ثقافتی وحدت پارہ پارہ ہو جائے گی۔ چنانچہ ۱۹۱۲ء میں اثینہ دارالحکومت یونان میں مستشرقین کی بین الاقوامی موتمر کے موقع پر جب اس قسم کی تجویز پیش ہوئی تو ایک مصری نمائندہ نے اٹھ کر کہا کہ یہ ایک عجیب بات ہے کہ تم مغربی لوگ اپنے ہاں تبادلہ خیالات کی سہولت کے لئے مصنوعی زبانیں مثل ESPERANTO ، IDO اور VOLAPUK وضع کر رہے ہو اور ہمیں یہ مشورہ دیتے ہو کہ ہم عربی جیسی فصیح اور وسیع زبان کو چھوڑ دیں جو روئے زمین کے کروڑوں مسلمانوں کے درمیان تبادلہ خیالات کا ایک بے نظیر ذریعہ ہے، واللہ! ہم ہرگز ایسا نہیں کریں گے۔

عربی اور دیگر اسلامی زبانیں

اہل اسلام کی اور کئی زبانیں ہیں جن کے مطالعہ کے لئے عربی زبان جاننا ازبس مفید ہے۔ مثلاً فارسی، ترکی، اردو، سندھی، ملائی اور سواحلی۔ ان زبانوں کے ادبیات کا پورا مطالعہ عربی زبان اور ادبیات کے بغیر ناممکن ہے۔ یہ زبانیں نہ صرف عربی حروف میں لکھی جاتی ہیں بلکہ ان میں عربی الفاظ کا وافر ذخیرہ داخل ہو چکا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ جس قوم نے اسلام اختیار کیا ہے اس کی زبان میں عربی الفاظ شروع ہی سے بکثرت داخل ہو گئے ہیں۔ پہلے تو دینیات اور فقہ کی اصطلاحات داخل ہوئیں پھر اسلامی تمدن کے دوسرے علوم کی اصطلاحیں آئیں اور آخر میں ایسے کثیر التعداد الفاظ داخل ہو گئے جنہوں نے اس قوم کے اصلی الفاظ کی جگہ لے لی۔

اس کے علاوہ عربی ادب نے دیگر اسلامی قوموں کے ادبیات اور ان کے اسالیبِ بیان کو بھی بہت کچھ متاثر کیا ہے۔ چنانچہ پروفیسر براؤن اپنی تاریخِ ادبیاتِ ایران میں لکھتے ہیں: "یہ ایک یقینی امر ہے کہ ایران، ترکی، اسلامی ہند اور دیگر مسلمان ملکوں کی زبانوں، ان کے ادبیات اور ادائے خیال کے طریقوں کا کافی و شافی علم عربی زبان کے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا۔ ہم عربی سے جتنا زیادہ واقف ہوں گے اسی قدر ہم ان زبانوں کے ادبیات کو بہتر طریق پر سمجھ سکیں گے اور ان سے محظوظ ہو سکیں گے۔"

عربی اور فارسی کے تعلقات

فارسی زبان اور ادب پر عربی کا بہت گہرا اثر پڑا ہے۔ جب عربوں نے ساتویں صدی میں ایران کو فتح کیا اور عربی و ایرانی اقوام ایک دوسرے سے متاثر ہوئیں تو ان کے باہمی امتزاج و اختلاط سے آہستہ آہستہ ایران کا نقشہ یکسر بدل گیا۔ اور ایرانیوں کے مذہب، زبان، ادبیات، زندگی اور خیالات میں

عظیم انقلاب آگیا۔ مشہور جرمن مستشرق پروفیسر نولڈکے کا قول ہے کہ "یونانی تہذیب نے ایرانی زندگی
کی محض سطح کو چھوا تھا، لیکن عربوں کا مذہب اور ان کے طور طریقے ایران کے قلب و جگر تک اتر گئے۔"
اسلام نے قدیم مجوسی مذہب کی جگہ لے لی اور ایران کی زبان بھی اس حد تک بدل گئی کہ "پہلوی" کی بجائے
اس کی جدید زبان کے لئے "فارسی زبان" کی اصطلاح وضع کرنی پڑی اور اہل ایران نے قدیم پہلوی رسم الخط
کو اختیار کر لیا۔ تین چار سو سال تک عربی زبان ایران میں سرکاری اور علمی زبان کی حیثیت سے رائج رہی۔
اِس کے مقابلہ میں ملکی زبان دبی رہی، چنانچہ چوتھی صدی ہجری تک فارسی میں علمی مضامین اور مباحث
بیان کرنے کی صلاحیت پیدا نہیں ہوئی تھی اور علمی حلقوں میں اس نے کوئی خاص وقعت حاصل نہیں کی
تھی، چنانچہ ابوالریحان محمد بن احمد البیرونی (متوفی ۴۴۰ھ / ۱۰۴۸ء) جو سلطان محمود غزنوی کا ہمعصر
تھا، اپنی کتاب الصیدلہ میں (جو ابھی تک مکمل طور پر طبع نہیں ہوئی) عربی اور فارسی کی صلاحیتوں کا
مقابلہ کرتے ہوئے لکھتا ہے:-

وَاِلٰی لِسانِ العرب نقلت العلوم من اقطار العالم فازدانت وحلّت فی الافئدۃ
وسَرَت محاسن اللغۃ منہا فی الشّرایین والاوردۃ وان کانت کلّ اُمّۃٍ تستحلی لغتہا التی
الفتہا واعتادتہا واستعملتہا فی مآربہا مع الّافہا واشکالہا واقیس ھٰذا بنفسی وھی مطبوعۃ
علی لغۃٍ لو خُلِدَ علمٌ لاستُغرِبَ استغرب البعیر علی المیزاب والزرافۃ فی العراب ثمّ
منتقلۃٌ الی العربیۃ والفارسیّۃ فانا فی کلٍّ واحدۃٍ دخیلٌ ومتکلّفٌ والھجوُ بالعربیۃ
اَحَبُّ اِلیَّ من المدح بالفارسیّۃ وسیعرفُ مِصداقَ قولی مَن تأمّلَ کتابَ علمٍ قد نُقِلَ
الی الفارسی کیف ذھبَ رونقہٗ وکسفَ بالُہٗ واسْوَدَّ وجھُہٗ وزالَ الانتفاعُ بہٖ اذ لا
تصلحُ ھٰذہِ اللغۃُ اِلّا لِلاَخبارِ الکسرویّۃ والاسمارِ اللّیلیّۃِ +

(ترجمہ) "دنیا کے تمام ملکوں کے علوم وفنون عربوں کی زبان میں منتقل ہوچکے ہیں، جس سے
ان کو چار چاند لگ گئے ہیں۔ اور وہ لوگوں کے دلوں میں اتر گئے ہیں اور عربی زبان کے محاسن لوگوں
کی شریانوں اور وریدوں میں سرایت کر گئے ہیں۔ ہر ایک قوم اپنی ہی زبان کو شیریں سمجھتی ہے، جس
سے وہ مانوس ہے اور جس کی وہ عادی ہے اور جس کو وہ اپنے دوستوں اور ہمسروں کے ساتھ اپنی
ضروریات میں استعمال کرتی ہے۔ پھر میں اپنے آپ پر قیاس کرتا ہوں۔ میری اپنی ملکی زبان (یعنی خوارزمی)

بی غیر منقف ہے کہ اگر اس میں کوئی علم مدّون کیا جائے تو وہ ایسا ہی عجیب و غریب نظر آئے گا جیساکہ
، اونٹ جو کسی پرنالے پر دیکھا جائے یا وہ زرافہ جو اصیل عربی گھوڑوں کے گلہ میں پایا جائے۔ پھر عربی
رفارسی کو لیجئے۔ ان دونوں زبانوں میں میری حیثیت ایک اجنبی اور متکلف کی ہے۔ اگر کوئی شخص میری
ہجو عربی میں کرے، تو وہ ہجو مجھے اس مدح و ستائش سے زیادہ عزیز اور پسندیدہ ہوگی جو فارسی میں
ی جائے۔ میرے قول کی صداقت اس شخص پر واضح ہو جائے گی جو کسی ایسی علمی کتاب پر نگاہ ڈالے جو
ارسی میں ترجمہ کی گئی ہو۔ وہ دیکھے گا کہ اصل کتاب کی روح خستہ اور اس کی رونق پژمردہ ہوگئی ہے
س کی تابانی کو زنگ لگ گیا اور اس سے استفادہ ناممکن ہو گیا ہے، کیونکہ یہ زبان صرف ایرانی بادشاہوں
ی داستانوں اور ان کی شبانہ محفلوں میں سنائے جانے والے افسانوں ہی کے لئے موزوں و مناسب ہے"۔

ایک مدّتِ دراز کی گمنامی اور کس مپرسی کے بعد فارسی زبان نے آخرکار دوبارہ سر نکالا اور
علمی لحاظ سے اس میں ایک حرکت پیدا ہوئی۔ ایرانی علماء نے عربی زبان کی مذہبی اور علمی کتابوں کو فارسی
میں منتقل کرنا شروع کیا اور ان تراجم کے علاوہ مستقل تصانیف کی بھی ابتدا کی۔ ان کوششوں کا مجموعی
طور پر یہ نتیجہ نکلا کہ فارسی زبان نے بھی ترقی کے زینہ پر قدم رکھا اور اس نے بالآخر دنیائے اسلام
میں ایک علمی زبان کی حیثیت اختیار کر لی۔

ایران کی جدید زبان یعنی فارسی اور اس کے لٹریچر کا نشو و نمو ہر پہلو سے عربی ادبیات اور
عربی اسالیبِ بیان کے زیر اثر ہوا۔ ایرانی شاعروں نے اُن بحروں اور اوزان کو اختیار کر لیا جو عربوں کے
ہاں مروّج تھے۔ ایک عرصۂ دراز تک اصنافِ سخن اور مضامین کے انتخاب میں بھی وہ انہی کی پیروی کرتے
رہے۔ نثر نگاروں کی تحریر بھی عربی ادیبوں کے اندازِ بیان سے متاثر ہوئی مثلاً مقامات حریری کے نمونہ
پر فارسی میں مقاماتِ حمیدی لکھے گئے۔ اور ان کی زبان بھی عربی الفاظ سے بھرپور تھی۔ ایران کے نحویوں
نے جب فارسی گریمر کی تدوین کی تو وہی اصطلاحات اختیار کر لیں جو عربی صرف و نحو میں پہلے سے
تجویز ہو چکی تھیں۔ یہی بات فارسی کے علم عروض اور علم بلاغت پر صادق آتی ہے۔

انہی وجوہ کی بنا پر پروفیسر براؤن اپنی لٹریری ہسٹری آف پرشیا (جلد اوّل صفحہ ۹۰) میں
لکھتے ہیں کہ "مشرقی علوم کی تحصیل کی ابتداء میں نے ترکی زبان کے مطالعہ سے کی تھی، لیکن مجھے جلد ہی فارسی
کی طرف توجہ کرنی پڑی، کیونکہ ترکوں نے اپنا تمدن اور اپنے اصنافِ ادب ایران ہی سے لئے تھے لیکن

جلد ہی اس بات سے آگاہ ہوگیا کہ عربی زبان و ادبیات اور عربی تمدن پر عبور حاصل کئے بغیر فارسی کی
بیل کرنے والا شدُ و بود سے آگے نہیں بڑھ سکتا۔"

اگرچہ اہل ایران نے رفتہ رفتہ اپنے آپ کو عربوں کی حکومت اور ان کے اثرات سے ایک
تک آزاد کر لیا، لیکن جو عربی الفاظ صدیوں سے عربی تسلط کے دوران ان کی زبان میں داخل ہو چکے
، وہ ان کی زبان کا جزء لاینفک بن کر رہ گئے۔ چنانچہ فارسی زبان میں آج تک عربی الفاظ کی کثیر تعداد
جود ہے، جن کا استعمال ناگزیر ہے اور جن کے بغیر فارسی لکھنا محال ہے، چنانچہ پروفیسر براؤن کتاب
ور (جلد دوم صفحہ ۵) میں رقمطراز ہیں کہ "عربی الفاظ کے استعمال کے بغیر فارسی کا لکھنا اتنا ہی مشکل
ہ جتنا یونانی، لاطینی اور فرانسیسی کلمات کے بغیر انگریزی کا لکھنا دشوار ہے۔ فارسی تحریر میں عربی
اظ سے کسی حد تک احتراز کیا جا سکتا ہے لیکن اس قسم کی تحریر ایک لغت کے بغیر بالعموم ناقابل فہم
گی۔ اس کے بعد پروفیسر موصوف نے جریدہ "اختر" اور "نامہ خسروان" کی مثال دی ہے اور لکھا ہے
ان میں فارسی کے ایسے متروک الفاظ کام میں لائے گئے ہیں جن کے معنے معلوم کرنے کے لئے لغت
ضرورت پڑتی ہے۔

فردوسی | اس کے بعد فاضل مذکور لکھتے ہیں کہ "بعض اوقات کہا جاتا ہے کہ شاہنامہ عملی طور
عربی زبان سے خالی ہے، لیکن یہ بات درست نہیں۔ یہ سچ ہے کہ فردوسی نے اپنی رزمیہ نظم میں
تی الامکان عربی الفاظ کے استعمال سے احتراز کرنے کی کوشش کی تھی کیونکہ اس کا خیال تھا کہ عربی
فاظ اس کے نفس مضمون سے مناسبت نہیں رکھتے، لیکن فردوسی کے زمانے میں بھی عربی الفاظ فارسی
بان میں اس حد تک پیوست ہو چکے تھے کہ اس کے لئے ان کا استعمال ناگزیر تھا۔"

سعدی | شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی (متوفی ۶۹۲ھ) اور خواجہ حافظ محمد شمس الدین
شیرازی (متوفی ۷۹۱ھ) فارسی زبان کے چوٹی کے ادیب اور شاعر تسلیم کئے جاتے ہیں اور آسمان ادب کے
شمس و قمر ایران اور اہل ایران کے لئے باعث صد فخر و نازش ہیں لیکن ان بزرگوں کے متعلق یہ بات
خاص طور پر قابل ذکر ہے کہ ان کی طبائع میں اسلامی اور عربی ادب کا ذوق کوٹ کوٹ کر بھرا ہوا تھا
ور ان کا کلام اس امر پر شاہد عدل ہے۔

شیخ سعدی نے بغداد کے مدرسہ نظامیہ میں تعلیم پائی تھی، اور ان کو اسلامی روایات اور خصوصاً
شہر بغداد کے ساتھ جو والہانہ عقیدت و محبت تھی وہ ان کے اس مشہور مرثیہ سے ثابت ہے، جو انھوں نے

سقوط بغداد (۶۵۶ھ) کے موقع پر کہا تھا۔ شیخ سعدی عربی اور فارسی دونوں زبانوں میں بلاتکلف شعر کہتے تھے، چنانچہ ان کے کلیات میں فارسی قصائد کے ساتھ متعدد عربی قصائد بھی شامل ہیں۔ شیخ ممدوح نے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی شان اقدس میں یہ ذیل کا جو ہر دلعزیز اور مقبول عالم عربی نعتیہ قطعہ لکھا تھا، اس کی سلاست اور زبان کی فصاحت وجزالت کو دیکھ کر کون کہہ سکتا ہے کہ یہ قطعہ کسی عجمی نے لکھا ہوگا۔ وھو ھذا۔

بَلَغَ العُلیٰ بکمالِہٖ   کَشَفَ الدُّجیٰ بجمالِہٖ

حَسُنَتْ جمیعُ خصالِہٖ   صَلُّوا علیہِ وَ آلِہٖ

حافظ اسی طرح خواجہ حافظ کو بھی عربی ادبیات کے ساتھ گہرا لگاؤ رہا ہے، اور وہ عربی نظم کہنے پر کمال قدرت رکھتے تھے، اور کیوں نہ ہو، انھوں نے اپنی طالب علمی کے ایام ہی میں قرآن مجید حفظ کر لیا تھا اور اسی مناسبت سے حافظ تخلص اختیار کیا تھا اور اس کے بعد ساری عمر عزیز ملازمتِ سلطانی کے علاوہ اسلامی عربی علوم کے درس و تدریس میں گزار دی تھی۔ اور وہ تعلیمی مشاغل میں اس قدر منہمک رہے کہ اپنی زندگی میں اپنا کلام معجز نظام بھی جمع نہ کر سکے حالانکہ ان کا کلام ان کی زندگی ہی میں عالمگیر شہرت اور مقبولیت حاصل کر چکا تھا، جیسا کہ وہ خود فرماتے ہیں:

عراق و پارس گرفتی بشعر خود حافظ   بیا کہ نوبتِ بغداد و وقتِ تبریز است

جیسا کہ ناظرین کرام بخوبی جانتے ہیں، خواجہ حافظ کا کلام ان کی وفات کے بعد ان کے ایک قدر شناس محمد گلندام نے جمع کیا تھا۔ چنانچہ جامعِ دیوان اپنے دیباچہ میں لکھتے ہیں: "ولے محافظتِ درسِ قرآن و ملازمتِ شغل سلطان و تحشیۂ کشاف و مصباح و مطالعۂ مطالع و مفتاح و تحصیلِ قوانینِ ادب و تحسین دواوینِ عرب از جمعِ ابیات و غزلیاتش مانع آمدے و از تدوین و اثباتِ ابیاتش وازع گشتے۔"

جو شخص کشاف کے تحشیہ کی قدرت رکھتا ہو اور علامہ زمخشری جیسے ادیب لبیب کی تفسیر کا درس دے سکتا ہو، اس کے علم و فضل کا اندازہ لگانا کوئی مشکل امر نہیں ہے۔

خواجہ موصوف نے اپنے کلام میں عربی اور فارسی زبانوں کا ایسا دلپذیر امتزاج کیا ہے، جو مشرقی ادبیات میں خصوصی حیثیت رکھتا ہے۔ حافظ کی متعدد غزلیات ایسی ہیں جن میں شعر کا ایک مصرع اگر فارسی میں ہے تو دوسرا عربی میں ہے۔ اسی طرح کئی غزلیں ایسی ہیں جن کا ایک شعر اگر فارسی میں ہے تو دوسرا عربی زبان میں ہے۔ حافظ نے ان غزلیات میں فارسی اور عربی دونوں

ن کو کچھ ایسی بے تکلفی سے استعمال کیا ہے کہ پڑھنے والے کو مشکل ہی سے اس بات کا احساس ہوتا
، کہ وہ دو مختلف زبانوں سے بیک وقت لطف اندوز ہو رہا ہے. چنانچہ دیوان کی پہلی غزل کے
ے شعر ہی میں ایک معروف عربی شعر کے ایک مصرع کی تضمین ہے

اَلاَ یَا اَیُّہَا السَّاقِی اَدِرْ کَاْسًا وَنَاوِلْہَا
کہ عشق آسان نمود اوّل ولے افتاد مشکلہا

جس طرز پر اس غزل کا مطلع آیا ہے، اسی طرز پر حافظ نے اس غزل کو اس مقطع پر ختم کیا ہے:

حضوری گر ہمی خواہی ازو غائب مشو حافظ
متٰی مَا تَلْقَ مَن تَہوَی دَعِ الدنیا و اَمہلہا

خواجہ حافظ کی کئی غزلیں ایسی ہیں جن کا ایک شعر اگر فارسی میں ہے تو دوسرا عربی میں.
اں صرف ایک مثال پر اکتفا کرتا ہوں:-

اَتَتْ روائحُ رندِ الحِمٰی و زاد غرامی	مَنِ المبلّغ عنّی الٰی سعاد سلامی
پیام دوست شنیدن سعادتست و سلامت	فدائے خاکِ درِ دوست باد جانِ گرامی
اِذا تقرّب عن ذی الاراک طائرُ خیر	فلا تفرّد عن روضھا انینُ حمامی
خوشا دمے کہ درآئی و گوییمت بسلامت	قدمتَ خیرَ قُدومٍ نزلتَ خیرَ مقامی
بعدت منك و قدْ صِرتُ ذائباً کھلال	اگرچہ روئے چو ماہت ندیدہ ام بتمامی
وَاِن دُعیتُ بلحدٍ و صرت ناقضَ عھد	فما تطیبُ نفسی وَمَا اُستطابَ منامی

بیان بالا سے ظاہر ہے کہ خواجہ حافظ کے کلام سے کوئی شخص پورے طور پر مستفید و محظوظ
ہیں ہو سکتا. جب تک اسے عربی زبان پر خاصا عبور حاصل نہ ہو.

یہ امر قابل لحاظ ہے کہ اہل ایران صدیوں تک مذہبی اور علمی مضامین کے لئے عربی زبان کو
ام میں لاتے رہے ہیں جو نہ صرف عرب فاتحین کی بلکہ تمام عالم اسلام کی مشترک علمی زبان تھی.
پروفیسر براؤن نے اپنی مذکورہ بالا تصنیف میں بیسیوں ایسی کتابوں کا ذکر کیا ہے جو ایرانی دل و دماغ
نتیجہ ہیں لیکن وہ عربی زبان میں لکھی گئی تھیں. تین چار سو سال کی بات ہے جب میر میبذی اور
لا صدرا نے حکمت یونانی کو از سر نو ایران میں فروغ دینا چاہا تو انھوں نے بھی عربی ہی کو اظہار
یال کا ذریعہ بنایا تھا، لہٰذا جو محقق ایرانیوں کی دماغی کاوشوں اور ان کی علمی مساعی کا جامعیت

ے ساتھ مطالعہ کرنا چاہیے، وہ ایرانی مصنّفین اور مفکرین کی عربی تصانیف کو نظر انداز نہیں کرسکتا
ی لئے اکثر اعلیٰ درس گاہوں اور دانش کدوں میں فارسی ادبیات کی تحقیق کے سلسلہ میں عربی
بان کا جاننا لابدی سمجھا جاتا ہے، کیونکہ فتح اسلامی کے بعد ہر زمانہ کے ایرانی ادب میں عربی اثر
ر عربی عنصر موجود رہا ہے، اور بہت سے علماء و فضلاء نے اپنی تصنیف و تالیف کے لئے عربی
بان ہی کو اختیار کیا ہے۔

فارسی زبان اور ادب کے سلسلہ میں عربی زبان کو جو اہمیت حاصل ہے، اہل ایران اس سے بخوبی آگاہ ہیں۔ چنانچہ ایرانی مدارس میں عربی زبان ابتدائی درجوں ہی سے لازمی طور پر پڑھائی جاتی ہے اور اس کی تعلیم صرف ادب اور آرٹس کے طلبہ تک محدود نہیں بلکہ علمی اصطلاحات کی تلاش میں قانون، طبّ اور دیگر فنون کی درس گاہوں میں بھی عربی سے اعتناء کیا جاتا ہے۔[1]

---

[1] صاحب مقالہ نے جب اس بحث کو چھیڑا ہے تو ہم مناسب سمجھتے ہیں کہ ذیل میں ہند و پاک کے عظیم ترین فاضل ادیب اور ادب فارسی پر مستند شخصیت اورنٹیل کالج پنجاب یونیورسٹی، شعبہ فارسی کے جناب پروفیسر وزیر الحسن عابدی صاحب کا وہ مختصر و جامع مقدمہ یہاں درج کردیں جو موصوف نے انجمن ترقی عربی (پاکستان) کی طرف سے شائع ہونے والے عربی نصاب "پیارے نبیؐ کی پیاری زبان" کے ساتویں حصّہ کے لئے لکھا تھا:-

ایران میں جدید تعلیم کا کوئی شعبہ عربی سے بے نیاز نہیں ہے۔ ایرانی دانش گاہوں کی کوئی ڈگری اور ایرانی محکمۂ تعلیم کی کوئی سند عربی کے بغیر نہیں ملتی۔ ایرانیوں نے اپنے ہر نصاب میں نہ صرف عربی کو جگہ دی ہے، بلکہ اسے لازمی قرار دیا ہے۔ وہاں نہ صرف فارسی زبان و ادب کے شعبے میں کوئی امیدوار عربی کے بغیر سند یافتہ یا گریجویٹ یا ڈاکٹر نہیں بن سکتا۔ بلکہ عربی کے درس میں کامیاب ہوئے بغیر دوسرے شعبوں مثلاً سائنس، قانون، انجینئرنگ وغیرہ میں بھی ڈگری نہیں ملتی یہ کیفیت تہذیبِ نو کے مرکزوں اور جدید علوم کی دانش گاہوں میں ہے۔ ایران کے عام علمی ادبی حلقوں میں اور قدیم علوم کے مرکزوں میں عربی کا جو چرچا ہے، اس کی مثال غیر عرب ملک میں ملنی محال ہے۔ سینا و فارابی اور غزالی و رازی کے ملک میں آج بھی علمی فضیلت کا تاج عربی داں ہی کے سر پر نظر آتا ہے

ہنوز آں ابر رحمت دُر فشاں است
مے و مے خانہ با مہر و نشاں است

(باقی اگلے صفحہ پر)

کچھ مدّت سے بعض ایرانی حلقوں میں اس بات کی کوشش جاری ہے کہ فارسی زبان سے عربی عنصر کو خارج کر دیا جائے۔ افسوس کہ اس قسم کی کوشش میں ایک غلط قسم کی قومی عصبیت کام کر رہی ہے۔ چنانچہ چند مصنفوں نے "نامہ خسروان" جیسی اعجوبہ زا کتابیں لکھ کر اس بارے میں عملی کوشش کی ہے، لیکن ان کو اس منصوبہ میں چنداں کامیابی نہیں ہوئی کیونکہ مروّج اور مانوس عربی الفاظ کی جگہ جن فارسی الفاظ کو انھوں نے استعمال کیا ہے وہ متروک ہونے کی وجہ سے خود ایرانیوں کے لئے اب ناقابل فہم بن چکے ہیں اور ان کے معنوں کے لئے لغت دیکھنے کی ضرورت پڑتی ہے۔ اگر چند مغلق اور مشکل عربی کلمات کی جگہ آسان اور قریب الفہم فارسی الفاظ کو اختیار کیا جائے تو یہ امر قابل عمل ہے، اور اس پر کوئی معقول اعتراض بھی وارد نہیں ہو سکتا، لیکن اگر اس تحریک کا مقصود یہ ہے کہ ایک خاص پالیسی کے مطابق عربی الفاظ کو قطعاً خارج کیا جائے تو یہ بات خود فارسی زبان کے حق میں انتہائی درجہ مضر ثابت ہوگی، کیونکہ اس سے اس کی قوت بیانیہ کمزور ہو جائے گی۔ تاریخ شاہد ہے کہ آج تک فارسی زبان کو دنیائے ادب میں جو شوکت و سلطنہ حاصل ہوا وہ بیشتر عربی کے وسیع و وقیع ذخیرہ الفاظ ہی کی بدولت حاصل ہوا تھا اور میں اپنی ذمہ داری کے پورے احساس کے ساتھ اور پورے وثوق سے کہہ سکتا ہوں کہ عربی الفاظ کے اخراج سے فارسی زبان تہی دامن رہ جائے گی اور اس کی قوت بیانی کو ایسا ناقابل تلافی نقصان پہنچے گا جس کو نہ تو پہلوی پورا کر سکے گی اور نہ ہی فرانسیسی۔

(بقیہ صفحہ گزشتہ سے آگے) ×

حیرت انگیز امر یہ ہے کہ فارسی زبان نے قدیم دَور میں عربی سے جو کسب فیض کیا تھا، اس سے کہیں زیادہ اس جدید تہذیب و تمدن کے دَور میں فارسی زبان کا جوہر قابل صحرائے عرب کے اس آفتاب درخشاں سے کسبِ نور کر رہا ہے۔ مگر افسوس پاکستان کا قومی افق اور اردو زبان و ادب کا میدان ابھی تک اسی وہم کی تاریکی میں کفن پوش ہے کہ عربی الفاظ و اصطلاحات ہماری زبان اور دیسی بولیوں کو ثقیل اور غیر مانوس نہ بنا دیں اور کہیں ایسا نہ ہو کہ دہلی اور لکھنؤ کی یہ چکن اور ڈھاکے کی یہ ململ بوجھل نہ ہو جائے۔ کیا بوالعجبی ہے کہ اصفہان اور شیراز کا فرشِ گل پر آسودہ تخیل عربی زبان کے بغیر سانس نہ لینا چاہے۔ لیکن ہمالہ اور کوہ مری کے دامن کی سال خوردہ سنگلاخ بولیوں اور سندھ و بہاولپور کی ترائی کھیوا پراکرتوں سے پیدا ہونے والی اُردو کو عربی کے نام سے زکام ہوتا ہے۔

پروفیسر موصوف کی یہ عبارت ایران میں عربی زبان کی مقبولیت کا مستند وثیقہ ہے ۔ (مدیر)

عربی کا اثر ترکی زبان و ادب پر

ترکوں نے اسلامی اطوار اور ادبی اسالیب اوّلاً اہل ایران سے اخذ کئے تھے، ان کے ادبیات کا نشو ونمو فارسی ادب کے زیر اثر ہوا تھا۔ لیکن خود فارسی زبان و ادب میں عربی عنصر غالب تھا، جو لامحالہ فارسی ادب کے توسّط سے ترکی زبان و ادب میں بھی منتقل ہوگیا۔ اس کے علاوہ مذہبی تعلقات کی وجہ سے بھی عربی زبان براہِ راست ترکی زبان پر اثر انداز ہوئی۔ سلطنت عثمانیہ میں ابتداء ہی سے اسلامی قانون رائج تھا، لہٰذا فقہ اسلامی کا غائر مطالعہ کرنے اور ایک عمدہ قاضی بننے اور مذہبی مناصب پر فائز ہونے کے لئے عربی زبان کا علم ضروری تھا۔ خصوصاً جب سلطان سلیم کے عہد میں مصر بھی آل عثمان کی سلطنت میں شامل ہوگیا (۱۵۱۷ء) تو ترکی سلطنت اور مصر کے علمی حلقوں میں ارتباط بڑھنے سے عربی تمدن کے اثرات دولت عثمانیہ میں اور بھی راسخ ہوگئے۔ یہاں تک کہ استنبول اسلامی اور عربی علوم کا ایک اہم مرکز بن گیا، جہاں عربی دان علماء و فضلاء کی شاہانہ طریق سے قدر دانی اور سرپرستی ہوتی تھی اور جہاں کے کتب خانوں میں آج بھی عربی زبان کے لاکھ سوا لاکھ نفیس و نادر مخطوطات محفوظ ہیں۔ خود ترکوں کے ہاں عربی زبان کے بہت سے جیّد عالم اور نامور مصنف پیدا ہوئے ہیں، مثلاً طاش کوپری زادہ مصنفِ "مفتاح السعادۃ" "والشقاق النعمانیہ فی علماء الدولۃ العثمانیہ" اور حاجی خلیفہ مؤلف "کشف الظنون" اور منجم باشی مؤلف "تاریخ الاوّل"۔

دائرۂ اسلام میں داخل ہوتے ہی ترکوں نے اپنی زبان کی تحریر کے لئے عربی رسم الخط اختیار کر لیا تھا، چنانچہ ان کا دینی اور دنیوی لٹریچر جو ان کے علماء و فضلاء نے گزشتہ چھ صدیوں میں پیدا کیا ہے عربی رسم الخط میں محفوظ ہے۔ اگرچہ ترکوں نے ۱۹۲۸ء سے عربی کی جگہ لاطینی یعنی رومن رسم الخط اختیار کر رکھا ہے، مگر اس بات کی توقع عبث ہے کہ ان کا تمام گزشتہ لٹریچر جو مطبوعات اور مخطوطات کی صورت میں محفوظ ہے، رومن حروف میں منتقل ہو سکے، لہٰذا اس قدیم ترکی لٹریچر کو پڑھنے اور سمجھنے کے لئے عربی رسم الخط کا جاننا ضروری ہے۔

یہ وہ ادبی سرمایہ ہے جس میں اس بہادر قوم کے عسکری، سیاسی اور علمی کارنامے مسطور ہیں۔ اور یہ وہ یادگار کارنامے ہیں، جن پر یہ قوم بجا طور پر فخر کر سکتی ہے لیکن رسم الخط کی افسوسناک تبدیلی سے ترکوں کی نئی نسل اپنے اسلاف کے علمی، ادبی اور ثقافتی ورثہ سے بالکل کٹ گئی ہے۔ اس ضمن میں میں ایک واقعہ ناظرین کرام کی عبرت کے لئے (اپنے خون جگر سے) لکھتا ہوں۔ میرے ایک پاکستانی

طن جو میڈیکل ڈاکٹر ہیں کچھ عرصہ ہوا سرکاری وظیفہ پر ترکی گئے تھے۔ اور وہاں ڈیڑھ دو سال مقیم
، تھے۔ واپسی پر انھوں نے وہاں کے جو مشاہدات سنائے، ان میں سے ایک واقعہ اس سلسلہ میں خاص
ر پر قابل ذکر ہے۔ انھوں نے مجھ سے بیان کیا کہ جب کبھی مجھے چند دن کی فرصت ملتی تھی، میں اپنے
ر نوجوان ترک دوستوں کے ساتھ اطراف ملک کی سیر کرنے جاتا تھا، چنانچہ میں نے اس طریق سے
ان کے متعدد شہروں مثلاً بروصہ، قونیہ اور سمرنا وغیرہ کی سیاحت کی اور وہاں کے آثار و
رات مثلاً مساجد، مقابر اور مدارس کو دیکھا۔ میں تھوڑی بہت فارسی اور عربی جانتا ہوں، چنانچہ
م جہاں کہیں جاتے، میں وہاں کی عمارات کے کتبوں کو پڑھتا تھا اور پھر ان کے بارے میں اپنے نوجوان
ل دوستوں کو بتاتا کہ یہ عمارت فلاں مقصد سے فلاں بادشاہ یا امیر کبیر نے بنوائی تھی۔ اس کے معمار یا
ر عمارت کا یہ نام تھا اور یہ عمارت فلاں سن میں تعمیر ہوئی تھی۔ غرضیکہ کتبوں کی عبارتوں سے جو
ھ میری سمجھ میں آتا، ان سے بیان کرتا تھا۔ ایک دن وہ متعجب ہو کر مجھ سے پوچھنے لگے: "یہ کیا بھید
ہے کہ تم ہمارے آثار کو اور ہماری تاریخ کو ہم سے بہتر جانتے ہو؟" میں نے جواب دیا کہ "تمہاری
ریخ تمہارے آثار کے در و دیوار پر لکھی ہے، لیکن بُرا ہوا اس نئے رسم الخط کا جس کی وجہ سے تم
پنے بزرگوں کے لکھے ہوئے کتبات کو پڑھنے سے قاصر ہو"! فاعتبروا یا اُولی الالباب۔ اسلامی نقطۂ
نظر سے اس صورتِ حال پر جتنا نوحہ کیا جائے کم ہے!!۔

اس سلسلہ میں یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ جب ۱۹۲۸ء میں مصطفیٰ کمال کی حکمران پارٹی نے آمریت
ر استبداد سے کام لے کر رومن خط کو ترکی قوم پر مسلط کیا تو اس موقع پر مغربی علماء میں سے متعدد
سلامت طبع اور انصاف پسند مستشرقین مثلاً پروفیسر گرمانوس (GERMANUS) جرمن پروفیسر
کارل ہائنرش بیکر (C.H BAKER) اور فرانسیسی مستشرق لوئی ماسینیوں (LOUIS MASS-
IGNON) نے اس تبدیلی پر تعجب اور ناپسندیدگی کا اظہار کیا تھا اور اسے ترکوں کے حق میں
ضر بتایا تھا۔ خصوصاً پروفیسر ماسینیون عربی زبان کے بڑے حامی تھے۔ انھوں نے ۱۹۴۸ء میں
یونسکو (UNESCO) کے نام ایک محضر نامہ (MEMORANDUM) بھیجا تھا اور دلائل و براہین
کے ساتھ اس بات کی وضاحت کی تھی کہ عربی کو اپنی ثقافت کی بناء پر دنیا کی زبانوں میں ایک بہت
بلند مقام حاصل ہے (باقی)

اٹلی کی تہذیب پر اسلام کے اثرات

اسکندر باؤسانی

اسکندر باؤسانی اطالوی نژاد عالم ہیں۔ آپ مستشرقوں میں صفِ اوّل کے ماہرِ علومِ اسلامی ہیں۔ بے شمار مشرقی اور مغربی زبانوں بالخصوص فارسی اُردو، عربی نیز انڈونیشیا اور ملیشیا کی زبانوں پر عبور رکھتے ہیں۔ اقبالیات پر آپ مغرب میں مستند حیثیت رکھتے ہیں۔ اقبال کے جاوید نامہ کے منظوم اطالوی ترجمے کے علاوہ فکر اقبال پر آپ کے محققانہ مقالے مشرق و مغرب کے علماء سے داد حاصل کر چکے ہیں۔ مختلف اعلیٰ علمی اعزازات کے علاوہ آپ کو حکومتِ پاکستان کی طرف سے "ہلال امتیاز" کا نشان بھی مل چکا ہے۔ موصوف نے اپنا یہ گرانقدر مقالہ پاکستان کونسل راولپنڈی میں پیش کیا تھا اور بعد میں دوسرے طالبین پر ترجیح دیتے ہوئے ازراہِ عنایت "فکر و نظر" کے لئے عطا کر دیا، جس پر ادارہ موصوف کا شکر گزار ہے۔ (ادارہ)

دو اسباب کی بنا پر اس وسیع موضوع کو ایک تقریر میں بیان کرنا مشکل معلوم ہوتا ہے اوّلاً یہ کہ اسلام کی حیثیت وطنیت و قومیت کی حدود سے ماوراء ہے جبکہ اٹلی کی قوم و وطن میں محدود ہے ثانیاً ایک حقیقت جسے اکثر نظر انداز کر دیا جاتا ہے یہ ہے کہ اسلامی اور مغربی تہذیب دو مختلف دریں اور ایک دوسرے سے متغایر نہیں ہیں میرا یقین ہے کہ تہذیبی اعتبار سے دونوں پر انجیل کی وحدانیت کا گہرا رنگ ہے۔ دونوں باہم مل کر دوسری اجنبی اور غیر وحدانی ایشیائی ہندو، بدھ اور چینی تہذیب

ابلہ میں ایک بڑے اتحاد کو تشکیل دیتی ہیں۔ غالباً ڈاکٹر اقبال نے اپنے "تشکیل جدید الہیات اسلامیہ"
(LECTURES ON THE RECOSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT
ISL) میں صحیح فرمایا تھا کہ ..." تاریخ جدید کا اہم اور نادر ترین واقعہ دنیائے اسلام کا روحانی
ے بڑی سرعت کے ساتھ مغرب کی طرف حرکت کرنا ہے۔ اس حرکت میں کوئی برائی نہیں ہے۔
لئے کہ یورپ کی تہذیب عقلی اعتبار سے اسلامی تہذیب کے بعض حصوں کی ترقی شدہ شکل کا نام ہے۔"
رح یہ بات روشن ہے کہ اسلام کا اثر عام طور سے مغربی تہذیب پر اور خاص طور سے اٹلی کی تہذیب
ئی اجنبی اور بیرونی عنصر نہیں ہے بلکہ اس کی حیثیت ایک طرح کی ہمکاری کی ہے جو ایک خاندان
تلف افراد کے درمیان ہمیشہ جاری رہتی ہے۔ انجیل، افلاطون، ارسطو، سکندر اعظم اور اقلیدس
EUCL) کی قدریں دونوں تہذیبوں کے لئے یکساں اہمیت رکھتی ہیں اور انھیں دوسری تہذیبوں
متمایز کرتی ہیں۔ اسلام اور مغربی تہذیب میں آج جو اختلاف نظر آتے ہیں، ان کی حیثیت ایک
، تمدن کے دو حصوں کے اختلاف کی ہے۔ ان کا فرق دو اجنبی تہذیبوں کا فرق نہیں ہے۔

یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے کہ لفظ" اسلامی" کی تشریح کروں۔ میرا ارادہ یہاں صرف دین
بارے میں بحث کرنا نہیں ہے بلکہ تہذیب کے مختلف پہلوؤں پر روشنی ڈالنا ہے۔ لفظ" اسلامی"
میری مراد وہ تمام تہذیبی میراث ہے جو بحر اطلانتک (ATLANTIC) سے بحر فلورس
FLORES S) کے وسیع علاقے میں بسنے والی مسلمان قوموں نے اپنی تاریخ کے اہم ترین ادوار میں
ویں سے سولہویں صدی تک) اپنے وجود میں جذب کیا اور اس کی ترقی میں کوشاں رہیں۔

اسلامی تہذیب اور اطالوی زبان

تہذیبی ارتباط کے اثرات دوسری چیزوں کی نسبت زبان میں جلدی جلوہ گر ہو جاتے ہیں۔ ہم یہاں
الفاظ نمونہ کے طور پر پیش کرتے ہیں جو اسلامی زبان کے جزو ہیں اور انھیں ہماری زبان نے اپنا لیا
۔ ان میں ان الفاظ کی بڑی تعداد ہے جنھیں ہم اسکولوں میں سائنس کے مختلف مضامین کی ابتدائی
ملاحوں کی صورت میں سیکھتے ہیں۔ ان میں خاص طور پر علم ہیئت میں (۱) ZENIT
NADIR (۲) AZIMUT (۳) AUGE (۴) (APOGEE) ہیں۔
ستاروں کے نام (۱) VEGA (۲) ALDEBARAN (۳) BETELGEUZE

(۴) RIGEL (۵) ALGOL (۶) ALTAIR (۷) DENEB (۸) FORMALHAUT ہیں

ریاضیات میں ALGEBRA اور ALGOARITMO کا علم یورپ والوں کو مسلمانوں سے ملا ہے۔ CIFRA اور ZERO جیسے اہم الفاظ ہمیں مسلمانوں نے سکھائے۔

علم نباتات (BOTANY) اور خاص طور سے PHARMACOPOEIA میں (۱) SENA (۲) TAMARINDO (۳) SOMMACCO (SUMACH) (۴) ZENZERO (GINGER) (۵) ZAFFERANO ہیں

علم کیمیا یا جیسا کہ پہلے کہا جاتا تھا ALCHEMY میں (۱) ALCALI (۲) ALCOOL (۳) BORACE (BORAX) (۴) ALISIR (۵) LAMBICCHI (ALEMBICS) اور (۶) TALCO ہیں۔

دوسرے بے شمار الفاظ ہیں جو صدیوں سے روزمرّہ کی زبان میں داخل ہوتے رہے ہیں۔ انھیں ہم صرف اسکولوں ہی میں نہیں سنتے ہیں۔ عرب، ایرانی اور SARACENI (شمالی افریقہ کا مسلمان) صدیوں سے سر پر TURBANTE یا FEZ اور پیروں میں BALASCI TALISMANI (BALAS RUBIES) TURQUOISES اور دوسرے AZZURRE قیمتی پتھروں سے سجائے ہوئے BABUCCE نام کے جوتے پہنے ہوئے اٹلی میں اپنے ساتھ الفاظ کے کاروان لاتے رہے ہیں۔

آج (۱) GIUBBA (JACKET) (۲) SCIALLE (SHAWL) (۳) GABBAN (۴) MUSSOLINE (MUSLINS) (۵) CATONI (۶) TAFFETA (۷) BALDACCHINI (۸) DAMASCHI (BAGHDAD CLOTH) (۹) GALL (PIECES OF FINERY) اٹلی کے لباس کے ناموں کے جزء ہیں۔

اور مندرجہ ذیل الفاظ عام طور سے گھریلو بول چال میں استعمال ہوتے ہیں:

(۱) ALCOVE (۲) MAGAZZINI (STORE ROOM) (۳) SOFA (۴) PERSIANE (WINDOW-SHUTTERS) (۵) MATERASSI (۶) STOFFEA RICAMO (EMBROIDERED MATERIALS) (۷) TARSIA کا کام (۸) TACCUINI (NOTE BOOK) (۹) ALMANACCHI (۱۰) CARAFE

(۱۱) GIARE (BIG JARS) (۱۲) TAZZE (CUPS) (۱۳) BRICCHI (JUGS)
(۱۴) PAPPAGALLI (PARROTS) اور BUGIA ایک شمع جسے الجزائر کے شہر BUJAYYA
سے برآمد کرتے تھے۔

عطریات ہیں (۱) MUSCHIO (۲) BELZOINO (BENZOIN) (۳) OLIBANO
(۴) CANFORA (۵) GELSOMINO (JASAMINE) (۶) ZIBETTO (CIVET) ہیں

کھیلوں میں MASCHERE (MASKS) (۲) ZARA (PLAYED WITH DISC
(۳) CARBOTTANA (PEA SHOOTER) (۴) SCACCHI (CHESS) ہمارے بچّوں
کی زبان پر ہوتے ہیں۔

موسیقی ہیں (۱) TAMBURI (۲) NACCHERE (CASTANETS)
(۳) TIMBALLI (KETTLE DRUMS) (۴) RIBECHE اور (۵) LIUTI ہیں

غذا اور مختلف قسم کے مشروبات کے نام (۱) CAVIALE (۲) BOTTARGA
(۳) CARCIOFI (ARTICHOKES) (۴) CAFFE (۵) ZUCCHERO (SUGAR)
(۶) ALCHERMES (۷) SCIROPPI (SYRUP) (۸) SORBETTI (SHERBET DRINKS)
(۹) GIULEBBI (JULEPS) (۱۰) ARANCI (ORANGES) (۱۱) LIMONI
(۱۲) RIBES (BLACK, WHITE, RED CURRENTS) (۱۳) ALBICOCCHE
(APRICOTS)۔ ہیں

اور یہ عرب اور ایرانی کاشت کار اور تجّار ہیں جو SALAMELECCHI کا تبادلہ اور
GAZZARRA (DIN) کرتے ہیں اور آج بھی BAZAR اور FONDACHI (WARE HOUSES)
میں (۱) TARE (۲) AVARIE (DAMAGE TO GOODS) (۳) RISME (REAMS)
(۴) QUINTALI (۵) CARATI (۶) CAROVANE (۷) MOANE (BARGES)
(۸) ZECCA (MONEY MINT) (۹) ZECCHINI (SEQUINS) (۱۰) MORIE
CARRUBE (CARBON BEANS) (۱۱) GABELLE (۱۲) TARIFFE اور
(۱۳) DOGANE (CUSTOMS) کے بارے میں گفتگو کرتے ہیں۔ خود کو MESCHINI

(POOR) بتاتے ہیں اور HASHISH استعمال کرنے والے ASSASSINI کی قسمت پر رشک کرتے ہیں
بحیرہ روم کے مشرقی سواحل (LEVANT) کے ملاحوں کی زندگی آج بھی (۱) SCIABICHE
ایک قسم کی ماہی گیری کا جال اور ناؤ (۲) FELUCHE (۳) SCIROCCO (۴) GARBINO
(۵) MONSONE (۶) SIMUN (SIMOON) (۷) DARSENA (WET DOCK)
(۸) ARSENALE (۹) CATRAME (TAR) اور (۱۰) CALAFATO (CAULKER)
سے وابستہ ہے۔

خشکی اور سمندر پر جنگ کرنے والے سپاہیوں کی زبان پر (۱) RAZZIE (RAIDS)
(۲) TURCASSO (QUIVER) (۳) ZAGAGLIA (LANCE) ہوتے ہیں اور ان سپاہیوں
کے ساتھ (۱) ALFIERE (STANDARD BEARER) (۲) ALMIRANTE یا ANMIRAGLIO
ہوتے ہیں جو (۱) CALIFFI (۲) SULTANI (۳) EMIRI (۴) VISIR (۵) DERVISCI
اور BAILI کے بارے میں خبروں کا تبادلہ کرتے ہیں۔

ان الفاظ کو بھی شامل کر لیا جائے جو مقامی بولیوں میں مستعمل ہیں تو اسلامی اصل کے الفاظ کی تعداد بہت زیادہ ہو جائے گی۔ مثال کے طور پر سسلی میں ماہی گیروں کے سردار کو CAPARRAIS کہتے ہیں جو دو لفظوں ایک اطالوی CAPO بمعنی سردار اور دوسرا عربی الرئیس (AR-RAIS) کی مرکب شدہ شکل ہے۔

اسلامی الفاظ کی یہ مختصر فہرست اس زمانہ کی یادگار ہے جب اٹلی کی تہذیب، سائنس، ریاضیات، تجارت اور امیرانہ زندگی میں استعمال ہونے والی مصنوعات کے لئے اسلامی دنیا کی محتاج تھی۔ اس لئے میرے مسلمان دوستوں کو اپنی زبان میں (۱) MASHIN (MACHINE) (۲) ATOM (۳) PASSPORT اور FRIGIDAIRE جیسے الفاظ دیکھ کر رنجیدہ نہیں ہونا چاہیئے۔ ہم صرف گزشتہ کی میراث کو جو آپ سے ہمیں ملی ہے شائد تکمیل شدہ روپ میں لوٹا رہے ہیں۔ ٹھیک جس طرح صدیوں پہلے آپ کے ذریعہ ہم یورپ والوں پر ان کا انکشاف ہوا تھا۔

اطالوی فن تعمیر و مجسمہ سازی اور نقاشی پر اسلامی اثرات

الفاظ کی صورت میں ظاہری اثرات کے علاوہ اٹلی کی تہذیب پر اسلام کا گہرا اثر ہماری نقاشی اور

معماری میں جلوہ گر ہے۔ میں ایک سفر کی صورت میں آپ کے سامنے ایک علامت دار خاکہ پیش کرتا ہوں
اٹلی کے جنوب مرکزی حصہ میں ABRUZZI کے نسبتاً ناآشنا علاقہ سے یہ سفر جنوب کی طرف شروع
ہوتا ہے وہاں LORETO ARRUTINO نام کا ایک چھوٹا سا شہر ہے جس میں S. MARIA IN
PIANA کا قدیم کلیسا ہے۔ اس کلیسا کے داخلی حصوں میں پلستر پر چند تصویریں ہیں جن میں ایک
خاصی دلچسپ ہے۔ تیرھویں یا چودھویں صدی میں کسی نامعلوم نقاش نے روزِ حساب
(LAST JUDGEMENT) کے مناظر کی نقاشی کی۔ تصویر میں برہنہ روحیں ایک تنگ اور پتلے پل
کو عبور کرنے کی حالت میں ہیں۔ چند روحیں پل سے گر کر نیچے نہر کے پانی میں بہتی جا رہی ہیں جبکہ دوسری
روحیں ایک فرشتہ کی مدد سے پل عبور کرنے میں کامیاب ہو گئی ہیں اور میکائیل (MICHAEL) کو نیک
و بد کا امتحان دے رہی ہیں اور اس کے بعد کھجور کے درختوں کے جنگل میں سے ہو کر ایک عالی شان عمارت
میں داخل ہو کر خوشی سے ناچنے لگتی ہیں۔ سب جانتے ہیں کہ اس تصویر کی داستان کا تعلق مسلمانوں
سے ہے۔ روحوں کو لباس پہنانے کا اصلی افسانہ ایرانی ہے۔ اس تصویر کی اہمیت اس لئے زیادہ
ہے کہ ABRUZZO کا علاقہ سسلی کے برخلاف مسلمانوں کی قلمرو سے دور تھا۔ ABRUZZO
کے گرجا گھروں میں مسلم طرز کے بنے ہوئے لباس اور قالینوں کی اب بھی حفاظت ہوتی ہے۔ اٹلی میں
مسلمانوں کا آخری مرکز APULIA کے شمال میں LUCERA کا مقام تھا جو ABRUZZO کی سرحد
کے نزدیک ہے۔ یہ مرکز ۱۳۰۰ء تک قائم رہ کر انجو خاندان کے بادشاہ چارلس دوم CHARLES II
OF ANJOU کی عدم رواداری کی بھینٹ چڑھ گیا۔ سسلی میں ۱۲۲۳ء میں ابن عباد IBN
ABBAD کی بدقسمت اسلامی بغاوت کے بعد فردریک دوم FREDRICK II نے بچے ہوئے مسلمانوں
کو یکجا جمع کیا۔ ان کی تعداد بیس ہزار (۲۰۰۰۰) کے قریب تھی۔ ان مسلمانوں کا وجود بغیر کسی خلل کے
تقریباً ہزار سال تک LUCERA میں قائم رہا۔ ۱۲۶۰ء میں شام (سوریہ) کے مشہور شافعی SHAFI'ITE
قاضی جمال الدین محمد بن سلیم نے مملوک سلطان BAIBARS کے سفیر کی حیثیت سے فردریک دوم
FREDERICK II کے لڑکے شاہ مانفرد MANFRED کے زمانہ میں اس علاقہ کا دورہ کیا تھا۔ قاضی
نے اپنی روئیداد میں لکھا ہے کہ شہر کے نزدیک جہاں میں ٹھہرا ہوا تھا LA JURA نام کا شہر آباد ہے۔
اس شہر کے تمام باشندے سسلی کے مسلمان ہیں۔ اس شہر میں آزادانہ جمعہ کی نماز اور دوسری

لامی رسومات ادا کی جاتی ہیں۔ شاہ مالفرد کے دربار میں بہت سے افسران مسلمان ہیں۔ حتیٰ کہ اس کے لشکر گاہ میں اذان اور باقاعدہ نماز ہوتی ہے۔ LUCERA کے مسلمانوں کی مہریں اور دستاویزیں اب بھی محفوظ ہیں۔ ۱۳۰۰ء کے جبریہ تبدیل مذہب کے بعد بھی یقینی طور پر LUCERA دوسرے ہمسایہ علاقوں میں اسلامی خیالات اور افکار کے پھیلنے میں مؤثر رہا ہوگا اور شاید ABRUZZO میں اسلامی نقاشی کا وجود LUCERA کی اثراندازی کی ایک زندہ مثال ہے۔

پالرمو میں اسلامی اثرات

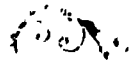
اٹلی میں نمایاں ترین اسلامی نقاشی سسلی کے پایہ تخت پالرمو (PALERMO) کے گرجا میں ہے۔ سسلی پر نویں صدی سے گیارھویں صدی تک براہ راست مسلمانوں کی حکومت تھی جیسا کہ ذکر کر چکا ہوں تیرھویں صدی تک مسلمانوں کی خاصی تعداد وہاں موجود تھی۔ اگرچہ اس زمانہ کی قابل دید یادگاریں گنتی کی باقی رہ گئی ہیں۔ لیکن ان میں فنِ معماری کے آثار قابل ملاحظہ ہیں۔ عرب۔ نورمن (NORMAN) نام کی طرز معماری گیارھویں صدی کے آخری حصہ میں سسلی پر نورمنوں (NORMANS) کے تسلط کے بعد شروع ہوئی۔ سسلی کے فاتح کا بیٹا روجر دوم (ROGER-II) کافی روادار تھا۔ اسلام کے ساتھ اس کا دوستانہ رویّہ کافی عرصہ تک جاری رہا۔ مسلمان سیاح ابن جبیر (IBN JUBAIR) جس نے نورمن حکومت کے آخری دنوں (۱۱۸۵ء) میں سسلی کا سفر کیا تھا، نورمنوں کے دوستانہ رویّہ کی تصدیق کرتا ہے۔ اس مسافر نے تعجب کے ساتھ ذکر کیا ہے کہ شاہ ولیم دوم (WILLIAMII) عربی بولتا اور لکھتا تھا۔ اور بادشاہ کے مسلمان وزیر رمضان کے روزے رکھتے تھے اور پالرمو کی مسیحی عورتیں مسلمان عورتوں کی طرح عربی بولتی تھیں اور پردہ کرتی تھیں۔

نورمن فن تعمیر پر عربی اثر

چند باقی ماندہ عمارتیں ثابت کرتی ہیں کہ پالرمو کے نورمن فن تعمیر پر عربی طرز غالب تھا۔ بعض عمارتوں کے عربی نام اب تک باقی ہیں۔ آج کل مسلمان سیاح پالرمو میں خود کو DELLA KALSA نام کی جگہ پا کر سخت متعجب ہوتا ہے۔ KALSA عربی KHALISA ہے۔ مسلمان سیاح آج بھی کبھی کے عرب اور بعد کے نورمن پارک DELLA FAVARA (AL-FAWWARA سے) کو دیکھ

سکتے ہیں۔ امیر جعفر (۹۹۸ - ۱۰۱۹ء) نے اس پارک کی بنیاد ڈالی تھی اور بعد میں نورمن بادشاہوں نے اور فرڈریک دوم (FREDRICK II) نے اس کی تکمیل کی تھی۔ عرب اور مسیحی شاعر اس پارک کی خوب صورتی سے متاثر ہو کر غزلیں لکھا کرتے تھے۔ اس پارک کی شکل مشہور ایرانی بہشتی باغات کی تھی۔

S. CALTALDO (۱۱۶۱ء) کا گرجا گھر اپنے خالص مشرقی خطوط اور بیرونی ستونوں کی قطار اور تین چھوٹے لال رنگ کے گنبدوں کی وجہ سے ایک مسجد معلوم ہوتا ہے۔ اگرچہ اس کے بنانے والوں نے ابتدا ہی سے اسے گرجا بنانا چاہا تھا۔ ایک قدیم مسجد کے مقام پر ST JOHN OF THE HERMITS (راہبوں کے سنٹ جان) کلیسا کی تعمیر میں اسلامی فن تعمیر جلوہ گر ہے۔ رد جر دوم ۱۱۴۳ء کے زمانہ کا بنا ہوا نورمن گرجا MARTORANA آج بھی اپنے اسلامی اثرات کے لئے نمایاں ہے۔ بعض شاہی محلوں کے نام عربی تھے۔ جیسے ZISSA (عربی AL-AZIZA بمعنی عالی شان) جسے ولیم اوّل کے حکم سے بنایا گیا تھا۔ ولیم دوم (۱۱۸۰ء) کے زمانہ کے بنے ہوئے دوسرے محل کا نام CUBA (عربی AL-QUBBA یا DOME) تھا۔ نزدیک ہی CUBULA یا (SMALL CUBA) نام کا دوسرا محل تھا۔ اسلامی اثرات ان محلوں کے نام ہی سے ظاہر ہوتے ہیں۔ بارھویں صدی کا بنا ہوا MONREALE کا گرجا جو پالرمو سے کچھ دُور واقع ہے اپنے محرابی (نصف دائرہ نما) آرائشوں اور مشہور مشرقی گوشہ (ORIENTAL CORNER) کے ساتھ جسے ہر طرف سے تین ستون احاطہ کئے ہوئے ہیں اور جس کے بیچ میں ایک بہتا ہوا چشمہ ہے، آج بھی قائم ہے۔ یہ بہتا ہوا چشمہ ہر مسلمان کے لئے جانا پہچانا ہے۔

(مسلسل)

اسلام کا نظامِ تعلیم

محمدؐ یوسف گورایہ

ایمان و علم کا رشتہ | ادیانِ عالم میں صرف اسلام ہی وہ دین ہے جس نے علم کو ایمان کے لئے ضروری قرار دیا ہے، سب سے پہلی وحی میں ارشاد ربانی ہے: "اقرأ باسم ربک الذی خلق" اور "اقرأ و ربک الاکرم الذی علم بالقلم" پڑھئے اپنے اس رب کے نام سے جس نے پیدا کیا، اور پڑھئے بحالیکہ آپ کا رب کریم وہ ہے جس نے انسان کو قلم کے ذریعہ علم عطا کیا۔ علم کی اہمیت کے پیش نظر اللہ نے خاص طور پر اس بات کا ذکر فرمایا کہ اسے خود اللہ ہی نے انسان کو سکھایا ہے: "علم الانسان مالم یعلم" پھر یہ بھی کہ انسان پر یہ اللہ ہی کا احسان ہے کہ اس نے یہ سکھایا کہ وہ علوم و فنون کی حفاظت اور ابلاغ عام کے لئے انھیں تحریر میں لائے۔ قرآن کی اس سب سے پہلی وحی میں علم کے حصول اور پڑھنے کی تاکید دونوں کا بیان نہایت معنی خیز ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنی صفاتِ ربوبیت اور خالقیت کے ذکر سے پہلے انسان کی تعلیم کا ذکر اس طرح کیا ہے کہ تعلیم اور حصولِ تعلیم کی اہمیت بڑی حد تک واضح ہو جاتی ہے۔

ایمان کے لئے علم کی ضرورت کا قرآنی تصور، تاریخِ عالم میں ایک زبردست انقلاب تھا۔ پورا قرآن الحمد سے والناس تک علم، ایمان اور ان کے مطابق عمل کرنے اور دونوں جہان میں فلاح و کامیابی حاصل کرنے کی تلقین کرتا ہے۔ ایک مسلمان کے لئے جس طرح عبادات کی تفصیلات جاننا ضروری ہے۔ اسی طرح معاملات کی جزئیات سے واقفیت نہایت اہم ہے۔ اسلامی عبادات کا تصور بذاتِ خود ایک انقلابی تصور ہے۔ ہر عبادت کسی نہ کسی طرح انسانی و معاشرتی تعلقات کی آئینہ دار ہے۔ لیکن معاملات کا دائرہ تو اتنا وسیع ہے کہ زندگی کا کوئی شعبہ، اسلام کی اصولی تعلیمات سے بے نیاز نہیں رہ سکتا۔ عبادات و معاملات کی اس گہری ہم آہنگی کے تقاضے کو پورا کرنے کے لئے ہر مسلمان پر فرض عائد ہوا کہ وہ ایمان، نماز، روزہ، حج، زکوٰۃ کی تفصیلات جاننے کے ساتھ حلال و حرام، نکاح و طلاق، صلح و جنگ، اطاعت و عصیان، معاشرتی و عائلی قوانین کے بارے میں تعلیم حاصل کرے، باصلاحیت اور باشعور

افراد پر مبنی معاشرے کی تشکیل کے ساتھ قرآن نے یہ دعویٰ بھی کیا کہ اسلام روئے عالم کے ادیان پر غالب آئے گا، اس کیلئے ضروری تھا کہ معاشرت، معیشت، سیاست، تہذیب اور تمدن کے اعلیٰ اصولوں کی تعلیم کے ساتھ ان علوم کی طرف رہنمائی بھی کرتا جو طبیعیات سے متعلق تھے۔ یہی وجہ ہے کہ انفس و آفاق پر غور و تدبر کا حکم دیا۔ ارض و سمٰوات اور ان کے درمیان کی موجودات کو سمجھنے، نباتات و جمادات پر غور کر کے نتائج اخذ کرنے اور اجرام فلکی پر غور و فکر کر کے انہیں مسخر کرنے کی تاکید کی۔ علوم کے اس تنوع میں اور بھی اضافہ ہو جاتا ہے جب ایک طرف سابق انبیاء جن کی تعلیمات کا ماخذ حکم خداوندی تھا اور دوسری طرف حکماء جن کی تعلیمات کی بنیاد علت و معلول کی تحقیق اور عقلی دقیقہ سنجی تھی۔ نبیٔ آخرالزمان کی تعلیمات درحقیقت قرآن حکیم کی تعلیمات کی تشریح و توضیح ہیں جن کے امتزاج کو ایک انتہائی بلیغ اصطلاح کتاب و حکمت سے بیان کیا گیا ہے۔

اسی کا نتیجہ ہے کہ اگر قرآنی حکمت نے انسان کے ایک ایک اندرونی جذبہ، باطنی قوت اور اخلاقی نظریات کا سراغ لگایا تو کتاب نے حکمت کو محض سخن طرازی اور نکتہ پروری پر ہی ختم نہیں ہونے دیا بلکہ پیغمبر اسلام کے مثالی کردار اور مقدس کارناموں کے ذریعے خیر و برکت کی سلسبیل کا فیضان بھی جاری کر دیا۔

اب ہم چند مثالیں پیش کرتے ہیں جو اس بات کا ثبوت ہیں کہ قرآنی نقطۂ نظر سے اہلِ علم کے ایمان کا بڑا درجہ ہے۔ ناسمجھ اور اپنی ضد پر اصرار کرنے والے کے ایمان کو قرآن ناپختہ اور ضعیف قرار دیتا ہے۔

قرآن پاک نے ایمان کے ساتھ عمل پہ بڑا زور دیا ہے، چنانچہ صرف دلی عقیدے کا اعتبار اسلام میں نہیں۔ ایمان و عقیدے کے مطابق عمل کا اظہار ضروری ہے اور ایمان کے مطابق عملی مظاہرہ کو قرآن نے اسلام سے تعبیر کیا ہے (قالت الاعراب اٰمنا قل لم تومنوا ولکن قولوا اسلمنا و لما یدخل الایمان فی قلوبکم (۴۹:۱۴)۔

جہالت، ضد اور گنوار پن کی قرآن نے شدید ترین الفاظ میں مذمت کی ہے، اور بتایا ہے کہ ناسمجھ گنوار اپنے عقیدے میں بہت سخت ہوتے ہیں۔ اس کا سبب یہ بتایا کہ احکام الٰہی کے اسرار و رموز کو ایک ناسمجھ اجڈ اپنی ضد کی وجہ سے نہیں سمجھ سکتا۔" الاعراب اشدُّ کفراً ونفاقاً واجدرُ الاّ یعلموا حدود ما انزل اللّٰہ علیٰ رسولہ (۹:۹۷)

ایمان کے لئے علم کو ضروری قرار دینے کے سلسلے میں سورۃ عنکبوت بڑی شہادت فراہم کرتی ہے، اس کی سب سے پہلی آیت میں اس بات کی نفی کی گئی ہے کہ محض زبان سے ایمان کا اقرار کر لینے سے انسان چھوڑ دیئے جائیں گے۔ پھر اس سورۃ کی بیالیس آیتیں عقائد و اخلاق، اعمال و افعال، اقوام و ملل کے عروج و زوال پر تبصرہ کرتی ہیں اور سابق انبیاء کے واقعات و حالات بیان کر کے فرمایا کہ: یہ تاریخی حقائق پر مبنی مثالیں ہیں

انہیں لوگوں کے سمجھانے بجھانے کے لئے بیان کرتے ہیں اور ان مثالوں کو صرف وہی لوگ سمجھ سکتے ہیں۔ عالِم ہوں۔ اس سورۃ نے انتہائی وضاحت کے ساتھ اس بات کا ثبوت فراہم کیا کہ علم وعمل کے بغیر ایمان کوئی قدر وقیمت نہیں اور ایمان اسی شخص کو فائدہ پہنچا سکتا ہے، جو علم کی روشنی سے مستفید ہو " وَمَا یعقلھا اِلّا العالِمُوْن " اسی سورۃ کی آیت نمبر ۴۹ اس مضمون کی یوں وضاحت کرتی ہے: اہل علم لوگوں کے لئے یہ کتاب (قرآن) تو انتہائی بیّن دلائل ہیں اور ہمارے ان واضح دلائل کا انکار سوائے ظالم (جاہل) لوگوں کے اور کوئی کر ہی نہیں سکتا۔ اس آیت میں اہل علم' اور ظالم وجاہل کو ایک ساتھ بیان کر کے اس بات کی وضاحت فرمائی، کہ قرآن پر انہیں لوگوں کا ایمان صدق پر مبنی قرار دیا جائے گا۔ جنہوں نے اپنے ایمان کو علم سے مضبوط کیا ہو' جاہل اور ظالم زبانی اقرار کے باوجود' قرآن کے بیّن دلائل سے کوئی رہنمائی حاصل نہیں کر سکیں گے، بلکہ الٹا ان واضح دلائل کا انکار کر دیں گے۔ سورہ فاطر نمبر ۳۵ کی دس آیات ۱۹ تا ۲۸ علم و ایمان کے لزوم کو قطعی دلائل سے بیان کرتی ہیں اور جہالت کو ایمان کی ضد قرار دیتی ہیں، ان آیات میں جہل اور علم کو اس طرح بیان کیا گیا ہے:

" اندھا اور بینا برابر نہیں ہو سکتے اور نہ تاریکی اور نہ روشنی اور نہ چھاؤں اور نہ دھوپ، اور نہ ہی زندہ اور مردہ برابر ہو سکتے ہیں "

پھر ارض وسماء جبال وثمرات اور انکے الوان واقسام کا تذکرہ کر کے' انسانوں۔ جانوروں اور چوپایوں اور ان کے انواع واقسام کا ذکر کیا ہے اور آخر میں فرمایا: خدا سے اس کے صرف وہی بندے ڈرتے ہیں جو اہل علم ہوں' اس آیت میں ایک طرف ارض وسما کی ہر قسم کی مخلوق کا بیان ہے۔ دوسری طرف اس مخلوق میں سے اہل علم انسانوں کا تذکرہ ہے اور تیسری طرف خشیت الٰہی کا اظہار ہے۔ قرآن میں خشیتِ الٰہی' اللہ پر ایمان کا بنیادی عنصر ہے اور اس آیت کی رُو سے ارض وسما کی تمام مخلوقات میں سے اللہ کی خشیت صرف ان انسانوں کو نصیب ہوگی جو علم وفضل کی دولت سے مالا مال ہوں گے اور جو لوگ علم سے کورے ہوں گے ان کا شمار شکل وصورت کے اعتبار سے خواہ انسانوں میں ہو یا حیوانوں میں' جمادات میں ہو یا نباتات میں خشیت الٰہی سے محروم رہیں گے۔ اِنَّمَا یَخْشَی اللّٰہَ مِنْ عِبَادِہِ الْعُلَمٰٓؤُا (۳۵: ۲۸) سورۃ زمر نمبر ۳۹ میں مختلف مضامین بیان کر کے پوچھا " قل ھل یستوی الذین یعلمون والذین لا یعلمون (۳۹: ۹) " " کہیئے' کیا علم والے اور بے علم برابر ہو سکتے ہیں؟ " گویا ایمان وعقائد کا معاملہ ہو یا معاشرت ومعیشت کا

لوگوں کو اہمیت حاصل ہوگی جو اہلِ علم ہوں گے اور جہلاء کو ایمان ...
انہیں کوئی اہمیت دی جائے گی ۔ ایمان و علم کا لزوم چونکہ اسلام کا ایک بنیادی عقیدہ
ے علم کو ایمان کا جزوِ لاینفک قرار دیا وہاں جہل کو ایمان کی ضد ٹھہرایا ۔ اور پھر اس عقیدے
کی ۔ چنانچہ فرمایا: یرفع اللہ الذین آمنوا منکم والذین اوتوا العلم درجات (۵۸ : ۱۱)
، درجات کو بلند کرے گا جو تم میں سے ایمان لائے اور جنہیں علم دیا گیا' اس آیت میں ایمان
مد بیان کرکے ان کے لزوم کو فرض عین قرار دیا ہے اور اس ایمان کو درجات کی بلندی کا سبب
م سے مضبوط کیا گیا ہو' اسلامی نقطۂ نگاہ سے اہلِ علم کے ا ایمان کا بڑا مرتبہ ہے یہی وجہ
ت میں ایسے اہلِ علم ایمانداروں کا مرتبہ اتنا بلند بتایا گیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ نے اپنی توحید
شہادت دی تو اس شہادت میں پوری کائنات میں سے جو تین گواہ پیش ہوئے ان میں سے ایک
وسرے فرشتے اور تیسرے اہلِ علم تھے : شھد اللہ انہ لا الٰہ الا ھو والملٰئکۃ واولوا العلم
۔ ایمان و علم کے التزام کا یہ اہتمام اور پھر اس التزام کی یہ قدردانی تاریخ ادیانِ عالم میں اپنی
مہے ۔ اس آیت میں ترتیبِ بیان کے اعتبار سے فرشتوں کا بیان اگرچہ اہلِ علم سے پہلے کیا گیا
ایک دوسری جگہ اس بات کی وضاحت کردی ہے کہ انسان جب ایمان و علم کے زیور سے آراستہ
۔ تو اس کا درجہ فرشتوں سے بھی بڑھ جاتا ہے ۔ اس کا ثبوت حضرت آدمؑ کے قصے میں بالوضاحت
۔ ہے ۔ حضرت آدمؑ کا ایمان جب علم سے مزین ہوگیا "وعلّم آدم الاسمآء کلّھا" (۲ : ۳۱) تو فرشتے
ایمان رکھتے تھے' ایمان و علم کے پیکر کے آگے سجدہ ریز ہوگئے اور علانیہ اقرار کرلیا: "سبحٰنک لا
لنا" اے اللہ تو پاک ہے ہمیں قطعاً علم نہیں ہے ۔
اسلام میں ایمان و علم کے لزوم کا ایک اور پہلو یہ بھی ہے کہ اس نے سابق انبیاء کی تعلیمات کی تصدیق
ان میں تلبیسِ حق و باطل کی تحقیق کی ذمہ داری بھی اپنے ذمے لے رکھی ہے ۔ "نزّل علیک الکتٰب بالحق
مصدّقاً لما بین یدیہ" (۳ : ۲) اور اس اتنی بڑی ذمے داری سے عہدہ برآ ہونا کسی مسلمان کے لئے ممکن
ں جب تک وہ تمام علوم و فنون سے پوری طرح واقف نہ ہو' اللہ تعالیٰ نے نبی آخرالزماں کو وہ دین دیکر
بھا جسے ادیانِ عالم پر غالب آنا ہے ۔ "ھُوَ الّذی ارسل رسولہٗ بالھدیٰ ودینِ الحقّ لیظھرہٗ علی الدّین
کلّہٖ (۹ : ۶۱) ظاہر ہے کہ دینِ اسلام کے بقیہ ادیان پر غالب آنے کا یہی مطلب ہے کہ اس دین کے ماننے
والے' ان تمام علوم سے پوری طرح آگاہ ہوں جو تقابلِ ادیان کے لئے ضروری ہیں' احقاقِ حق اور

انجام دیا'
لوا علیھم
بھی کی گئی
۔ والحکمۃ
"بھ
تبلیغ
بارگاہ
بڑی
ناعدہ
تھے
متاب
ہز

قوتِ استدلال سے پوری طرح مسلح ہوں۔ ہر دور کے علوم وفنون اور منطق و فلسفہ سے پوری طرح آراستہ ہوں، اور ان ادیان کے ماننے والوں نے جن جن علوم میں اپنی بالادستی قائم کر رکھی ہو ان پر نہ صرف پورا پورا عبور رہو، بلکہ دین اسلام کو ان پر غالب کرنے کے لئے ضروری ہے، کہ مسلمان ان کی قیادت کی صلاحیت رکھتے ہوں۔ دینِ اسلام کا یہ غلبہ صرف اسی صورت میں قائم ہو سکتا ہے کہ مسلمان انفرادی و اجتماعی حیثیت سے دین و دنیا کے علوم کے قائد ہوں۔ اسلام کا یہ بھی دعویٰ کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم تمام انسانیت کے لئے رسول بنا کر بھیجے گئے ہیں "قل یاایها الناس انّی رسول اللّٰہ الیکم جمیعا" اس دعوے کی صداقت کا تقاضا یہ ہے کہ تمام مسلمان پوری انسانیت کی رہنمائی کی قیادت کی اہلیت رکھتے ہوں۔ اور عالمِ انسانیت کی رہنمائی کی صلاحیت اس وقت تک پیدا نہیں ہو سکتی، جب تک کہ ہر قسم کے علوم کے حصول کے بعد مسلمان پوری انسانیت کے قائد نہ بن جائیں۔ ایک آیت میں فرمایا کہ مسلمانوں کو عالمِ انسانیت میں وہ کردار ادا کرنا ہوتا ہے جو رسولؐ مسلمانوں میں ادا کرتا ہے۔ "لتکونوا شھداء علی الناس و یکون الرسول علیکم شھیدا" (۲: ۱۴۳) ایک اور آیت میں فرمایا کہ تم "خیر امۃ" ہو، تمہارا فرض منصبی یہ ہے کہ تم بہتر سے بہتر حالت کی طرف مسلسل رہنمائی کرتے رہو، انسانی فلاح و بہبود کے اصولوں کو اپنا کر معاشرتی، اقتصادی اور سیاسی اعتبار سے اس حیثیت میں ہو کہ تم پوری انسانیت کو بھلائی کا حکم دے اور ان مضر کاموں سے انسانیت کو روک سکو جن میں اس کی ہلاکت ہو، "کنتم خیر امۃ اخرجت للناس تامرون بالمعروف وتنھون عن المنکر" اب یہ بات اتنی بیّن اور واضح ہے کہ "شھداء علی الناس" اور "خیر امۃ" جیسے عظیم رتبوں پر فائز ہونا اس وقت تک ممکن نہیں جب تک مسلمان انفرادی اور اجتماعی حیثیت سے، پوری انسانیت میں ایمان و علم کے اس مقام پر فائز نہ ہوں، جس پر اصحابِ رسولؐ مسلمانوں میں فائز تھے۔ جب تک مسلمان عالمِ انسانیت میں اپنے اس مقام کو حاصل نہیں کر لیتے، قرآنی تعلیمات کی رو سے ان کا ایمان غیر معتبر ہے اور صاف ظاہر ہے کہ ایمان کے بعد کو اس مقام پر اگر کوئی طاقت پہنچا سکتی ہے تو وہ صرف علم میں زبردست ترقی اور ان پر اس تک دسترس ہے کہ وہ اقوامِ عالم کی قیادت خود سنبھال سکیں۔

تعلیمی اقدامات

اس بات کے ثابت ہو جانے کے بعد کہ اسلام میں ایمان کی تکمیل شرط علم ہے اور یہ کہ علم کے بغیر ایمان غیر معتبر ہے، اب ہم مختصراً اس بات کا جائزہ لیتے ہیں کہ ایمان و علم کو لازم و ملزوم قرار دینے والے رسولؐ نے علم کی ترویج کے

کیا کیا اقدامات اٹھائے: "بلغ ما انزل الیک" کی ہدایت کے تحت آپ نے جہاں تبلیغ کا فریضہ انجام دیا، وہاں تعلیم و تربیت کا بھی اہتمام فرمایا۔ قرآن نے رسول اکرمؐ کے تعلیم دینے پر شہادت دی ہے یتلوا علیہم ایتہ ویزکیھم ویعلمھم الکتب والحکمۃ (جمعہ:۱) اس آیت میں تین فرائض کی نشان دہی کی گئی ہے:۔ ۱۔ بین دلائل کو تلاوت کے ذریعہ پیش کرنا۔ ۲۔ مسلمانوں کو تربیت دینا۔ ۳۔ اور کتاب و حکمۃ کی تعلیم دینا۔ ابن ماجہ باب فضل العلماء کی روایت کے مطابق آپؐ نے فرمایا "بعثت معلماً" مجھے معلم بنا کر بھیجا گیا ہے، تاریخ شاہد ہے کہ آپؐ نے اس فریضہ کو باحسن طریق انجام دیا۔

دارِ ارقم
سب سے پہلی اسلامی تعلیم گاہ

مکی دور میں ویسے تو جس وقت اور جس جگہ بھی آپ کو موقع ملتا آپ تبلیغ فرماتے لیکن باقاعدہ تعلیم کی نشر و اشاعت کے لئے سب سے پہلی جس درسگاہ کا پتہ چلتا ہے وہ "دارِ ارقم" تھا۔ جو لوگ حلقہ بگوش اسلام ہو جاتے، وہ اس سب سے پہلی یونیورسٹی کے باقاعدہ طالب علم شمار ہوتے، ایک خاص پروگرام کے تحت آپؐ اپنے صحابہ کی تربیت کرتے اور باقاعدہ درس و تدریس کا اہتمام فرماتے۔ قرآن کی تعلیمات کی تبلیغ اور تعلیم کے فرائض خود حضورؐ کے ذمے تھے لیکن آیاتِ قرآنی کو ضبطِ تحریر میں لانے کے لئے آپ نے ایک الگ شعبۂ کتابت قائم کر رکھا تھا۔ بخاری کتاب العلم کی روایت کے مطابق اس پر سب سے پہلے عبداللہ بن سعید بن عاص مقرر ہوئے۔ حضرت عبداللہ بن سعید شعبہ کتابت کے نگراں ہونے کی حیثیت سے مسلمانوں کو کتابت بھی سکھاتے تھے۔ جب مدینے کے چند لوگوں نے اسلام قبول کیا۔ تو آپ نے قرآنی تعلیمات کی تبلیغ و تعلیم کا ایک مرکز وہاں قائم کیا اور حضرت مصعب بن عمیر کو بحیثیت انچارج وہاں مقرر کیا۔

مملکت اسلامیہ کی سب سے بڑی دانشگاہ "مسجد نبوی"

ہجرتِ مدینہ کے بعد آپ نے وہاں پہنچتے ہی سب سے پہلے دنیا کی عظیم الشان یونیورسٹی کی بنیاد رکھی جو مسجد نبوی کے نام سے مشہور ہوئی۔ اس درس گاہ اعظم میں انسانی ترقی کی ہر قوت و صلاحیت نشو و نما پا رہی تھی، سرورِ کائنات کی ذات اس عمومی جامعہ کی مرکز و محور تھی، ہر قسم اور ہر مذاق کے طالب علم آتے تھے۔ اور اپنے اپنے ذوق اور اپنی استعداد کے مطابق تحصیل علم کرتے تھے۔ اس یونیورسٹی میں صحابہ اپنے مذاق اور طبیعت کے مطابق مختلف علوم میں دلچسپی کے اعتبار سے مختلف شعبوں میں بٹ گئے تھے۔ سید سلیمان ندوی نے سیرۃ النبی جلد ششم میں اس درس گاہ کا نقشہ یوں کھینچا ہے: "کہیں ابوبکرؓ و عمرؓ، عثمانؓ و علیؓ جیسے فرمانروا زیرِ تعلیم ہیں، کہیں طلحہؓ و زبیرؓ و معاویہؓ و سعدؓ بن معاذ و سعدؓ بن جبیر جیسے اربابِ رائے و تدبیر ہیں، کہیں خالدؓ، ابوعبیدہؓ، سعدؓ

بن ابی وقاص، اور عمرو بن العاص جیسے سپہ سالار ہیں، کہیں وہ ہیں، جو بعد کو صوبوں کے حکمران، عدالتوں کے قاضی، اور قانون کے مقنن بنے، کہیں ان زہاد و عباد کا مجمع ہے، جن کے دن روزوں میں اور راتیں نمازوں میں کٹتی ہیں، کہیں ابوذرؓ و سلمانؓ و ابو درداؓ جیسے وہ خرقہ پوش ہیں، جو "مسیح اسلام" کہلاتے تھے، کہیں وہ صفہ والے طالب العلم تھے جو جنگل سے لکڑی لاکر بیچتے اور گزارہ کرتے، اور دن رات علم کی طلب میں مصروف رہتے تھے، کہیں حضرت علیؓ، حضرت عائشہؓ، حضرت ابن عباسؓ، حضرت ابن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابت جیسے فقیہ و محدث تھے جن کا کام علم کی خدمت اور اشاعت تھا"

اقامتی تربیت گاہ

اس درس گاہ کے مختلف شعبوں میں ایک شعبہ ایسا بھی تھا، جس میں اساتذہ کو تربیت دی جاتی تھی۔ یہ رہائشی شعبہ تھا، جس میں تربیت حاصل کرنے والے تمام طالب علم شب و روز رہیں قیام کرتے تھے۔ یہ ایک چبوترہ تھا، جو مسجد نبوی کے ساتھ ہی ملحق تھا۔ اسے "صفہ" کہا جاتا تھا اور جو لوگ اس میں تربیت پاتے تھے انہیں "اصحاب الصفہ" کا نام دیا جاتا تھا۔ آپ یہاں اصحاب الصفہ کو بنفس نفیس قرآن کی تعلیم دیتے، بخاری کی روایت کے مطابق آپؐ نے اپنے ساتھ چار معلم اور ایک خوشنویس مقرر فرمایا تھا، آپ فرماتے تھے "چار آدمیوں سے قرآن پڑھو، عبداللہؓ بن مسعود، سالم مولیٰ حذیفہؓ، ابیؓ ابن کعب اور معاذؓ بن جبل"

تعلیمِ نسواں

خواتین کی تعلیم و تربیت کو بھی آپؐ نے اتنی ہی اہمیت دی جتنی مردوں کو دی تھی، آپؐ کے پبلک خطبوں اور جلسوں میں مسلمان خواتین شریک ہوتیں، غزوۃ حج کے مواقع پر وہ آپؐ سے استفادہ کرتیں، لیکن یہ سب خواتین کے مخصوص حالات کے پیش نظر کافی نہ تھا۔ چنانچہ آپ نے اس کے لئے خاص اہتمام فرمایا اور خواتین کی تعلیم و تربیت کے لئے ام المومنین حضرت عائشہؓ کی سرکردگی میں تعلیم نسواں کا الگ پروگرام بنایا۔ تعلیم نسواں کا مرکز خود حضرت عائشہؓ کا اپنا گھر تھا۔ اور باقی امہات المومنین کے حجرے اور دوسری پڑھی لکھی مسلمان خواتین کے گھر اس کے ملحقہ ڈیپارٹمنٹ تھے۔ ام المومنین حضرت عائشہؓ نے حضورؐ کی رہنمائی میں تعلیم نسواں کے پروگرام کو انتہائی کامیابی کے ساتھ چلایا، مدینے کی خواتین اور باہر سے آنے والی خواتین کی تعلیم و تربیت کے فریضے کو آپ نے بڑی ہی حسن خوبی سے نبھایا۔

سرورِ کائنات حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان کے ساتھ علم سکھانے کی ضرورت کا اتنا احساس تھا کہ آپ صحابہ کرام کی تعلیم و تربیت کا کوئی موقعہ ہاتھ سے نہ جانے دیتے تھے۔ غزوہ بدر کے قیدیوں میں جو لوگ لکھنا پڑھنا جانتے تھے، ان کو رہا کرنے کا فدیہ آپؐ نے یہ مقرر فرمایا کہ ہر قیدی دس مسلمان بچوں

لکھنا پڑھنا سکھا دے

صوبوں میں معلمین کا تقرر

حضورؐ کی ان کوششوں کا نتیجہ تھا کہ صحابہ کرامؓ قلیل عرصہ میں علم و فضل کی دولت سے مالا مال ہو گئے اور آپؐ کو تربیت یافتہ ماہرین فن اساتذہ کو مختلف مقامات پر بھیجنے میں کبھی کمی محسوس نہ ہوئی۔ یمن میں حضرت معاذ بن جبل کی تقرری ہوئی۔ نجران میں عمروؓ بن حزم کو معلم بنا کر بھیجا گیا۔ اسی طرح جب قبائل قارہ و عضل مشرف بہ اسلام ہوئے تو آپؐ نے ان کی تعلیم کے لئے چھ مدرس مقرر کئے: مرثدؓ بن ابی مرثد، عاصمؓ بن ثابت، خبیبؓ بن عدی، خالدؓ بن البکیر، زیدؓ بن وثنہ، عبداللہؓ بن طارق۔ قرآن کے ایمان و علم کے لزوم پر اصرار کا یہ اثر ہوا کہ جو قبیلہ بھی اسلام قبول کرتا فوراً علم سیکھنے کے لئے مدینہ آتا یا چند نمائندہ افراد کو مدینے بھیجا جاتا تاکہ وہ وہاں سے علم سیکھ کر اپنے قبیلے کو تعلیم دیں۔ سیر و احادیث کی کتابیں ایسے بے شمار واقعات سے بھری پڑی ہیں۔

جہالت کی روک تھام اسلامی حکومت کا فریضہ ہے

مندرجہ بالا وجوہ کی بنا پر اسلام ہی وہ واحد دین ہے جس نے علم کو یہ بلند مرتبہ دے کر اسے ایمان کا جزو لاینفک قرار دے دیا۔ اور پھر اس "کتاب و حکمت" کو عملاً نافذ کرنے کے لئے ان تمام وسائل سے کام لیا گیا، جو انسانی حد تک ممکن تھے۔ یہ اس لئے ضروری قرار دیا گیا کہ کہیں دین اسلام کا بھی سابقہ ادیان کی طرح زبانی اقرار اور چند عادات کی ادائیگی تک محدود نہ ہو جائے۔ یہی وجہ ہے کہ تعلیم کے فروغ و ترقی اور اس کی نشر و اشاعت کو مصارف زکوٰۃ میں داخل کیا گیا، اور حکومت پر یہ ذمہ داری عائد کی گئی کہ وہ جہالت کے مکمل خاتمہ تک اس فریضے کی ادائیگی سے عہدہ برآ نہیں ہو سکتی۔ اگر دنیا میں کوئی اسلامی حکومت قائم ہو، اور اس ملک میں جہالت باقی رہے تو اس کا مطلب یہ ہوگا، کہ ایسی حکومت جان بوجھ کر مسلمانوں کو کافر بنانے پر تلی ہوئی ہے اور قصداً اس بات کا تہیہ کئے ہوئے ہے کہ مسلمان ایمان کی تکمیل سے قاصر رہیں۔ اور اس طرح عملاً اسلام کے منکر بنیں۔ ایسی حکومت قرآن کے نقطہ نظر سے اسلامی حکومت نہیں کہلا سکتی، کیونکہ اسلامی حکومت کا تو فرض اولین یہ ہے کہ وہ اسلام اور مسلمانوں کی بھلائی اور ان کی ترقی و عروج کے لئے اپنے تمام وسائل بروئے کار لائے، تاکہ مسلمان ایمان کے ساتھ علم کی دوسری شرط پوری کر کے صحیح اور سچے مسلمان بن سکیں۔

زکوٰۃ کا ایک مصرف تعلیم و تربیت بھی ہے

مصارفِ زکوٰۃ میں سے ایک مصرف تعلیم قرآن، دین میں تفقہ پیدا کرنا اور قارئین کو بھیجنا تھا، حضرات معاذؓ بن جبل، ابو موسیٰؓ الاشعری، عمروؓ بن حزم وغیرہم کو جب یمن، نجران اور دوسرے اضلاع میں تعلیم دین پر متعین کیا گیا تو یہ حضرات اپنے اپنے علاقوں میں تعلیمی اخراجات زکوٰۃ ہی سے پورے کرتے تھے، ابن جوزی نے سیرۃ العمرین میں بیان کیا ہے، کہ حضرت

عمرؓ نے معلمین کے لئے باقاعدہ ماہوار تنخواہ مقرر کر رکھی تھی۔ مصارفِ زکوٰۃ میں "فی سبیل اللہ" ایک ایسا مصرف ہے، جو تعلیم جیسے اہم فریضے کی ادائیگی پر خرچ کیا جاتا تھا، ایک طرف علم کو ایمان کے ساتھ لازم قرار دیا اور دوسری طرف علم کی نشر و اشاعت کرنے کے لئے اسے حکومت کے بنیادی فرائض میں رکھکر اس کی عظمت و اہمیت کو انتہا تک پہنچا دیا۔ وجہ یہ ہے کہ علم اور ادراک ہی دو شاندار خوبیاں ہیں، جن کی بنا پر ایک سائنسدان و حکیم کو حشرات الارض پر ترجیح دی جاتی ہے۔ انسان کی برتری کا مدار اس کے ذہنی شعور پر ہے۔ علم، جذبات اور قوت کے حلقہ کو تا بہ حد امکان وسعت دینا، انسانی شخصیت کی تکمیل کے لئے ضروری ہے۔ قوتِ ارادی اور قوت کے بروئے کار لانے ہی سے فرد جماعت کا مؤثر رکن بن سکتا ہے۔ پھر یہ بھی کہ صرف ایک غیر معمولی عظمت کے مالک انسان ہی سے یہ توقع کی جاسکتی ہے کہ وہ انفرادی فکر سے کوئی ایسا نصب العین وضع کرے، جس کے ساتھ تعاون کرنے میں لوگوں کو بہتری نظر آئے، اور جب ایسا نصب العین تیار ہوجائے تو وہ دوسروں کو پیروی پر آمادہ بھی کر سکے، علم و ادراک کے بغیر ایک شخص برسر اقتدار طاقت سے خواہ وہ شخصی ہو یا جمہوری آمادۂ مصلحت رہتا ہے، یہ صفت عظیم المرتبت انسانوں کے امتیازی اوصاف کی ضد ہے۔ اسلام ایسے افراد چاہتا ہے جن میں اتنی پرواز فکر ہو کہ وہ موجودہ نظام سے بہتر اور مختلف نظام کا تصور قائم کر سکیں، حال کو اقدار کے نقطہ نظر سے جانچ سکیں، اس لئے کہ تقلید پسندی کی تمام صورتیں فہم و فراست کی موت کے مترادف ہیں۔ اسلام کا مقصد اجتماعی انا کے لئے انفرادیت کا عروج و ارتقا ہے۔ اور اس عروج و ارتقا کو درجہ کمال پر پہنچانے کے لئے علم نفسیات، علم فطرت، علم ابدان، علم حیوانات، سائنسی انکشافات، جدید نفسیاتی تجربات اور مشاہدات کا گہرا مطالعہ انتہائی ضروری ہے۔ اور سہولت کا بندوبست کرنا حکومت کے فرائض منصبی میں داخل ہے۔ "فریضۃ من اللہ"

مقصد تعلیم

تعلیم کا مقصد اولیں یہ ہے کہ وہ انسان کی تمام خداداد صلاحیتوں کی تربیت کرے۔ ظاہری جوارح و اعضاء سے لے کر اندرونی اعضائے رئیسہ کی تربیت اور ان کے نشو ارتقاء کا فریضہ تعلیم کے ذمے ہوتا ہے۔ اس لئے یہ بات حکومتِ اسلامیہ کے فرائض منصبی میں داخل ہے (فریضۃ من اللہ) کہ وہ ملک کے ہر فرد کی ظاہری و باطنی صلاحیتوں کی تربیت کا بہتر سے بہتر اہتمام کرے اور ہر فرد کو اس قابل بنائے کہ اپنی تمام صلاحیتوں کو بروئے کار لاکر ملک و ملت کی خدمات انجام دے، جو حکومت اپنی مملکت کے افراد کی صلاحیتوں کی تربیت نہیں کرتی، وہ دراصل پوری قوم کو اپاہج بنانے کے جرم کا ارتکاب کرتی ہے۔

تعلیم و دفاع

مسلمانوں کو کفر کے مقابلے میں ہر طرح سے تیار رہنے کا حکم دیا گیا ہے۔

وَاَعِدُّوْا لَهُمْ مَّا اسْتَطَعْتُمْ مِّنْ قُوَّةٍ وَّمِنْ رِّبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُوْنَ بِهٖ عَدُوَّ اللّٰهِ وَ عَدُوَّكُمْ وَاٰخَرِيْنَ مِنْ دُوْنِهِمْ ۚ لَا تَعْلَمُوْنَهُمْ ۚ اَللّٰهُ يَعْلَمُهُمْ (۸ : ۶۰) اپنے دشمنوں کا مقابلہ کرنے کے لئے پوری قوت کے ساتھ تیاری کرو۔ افرادی قوت کو بڑھا کر اور اسلحہ سازی کی فیکٹریاں قائم کر کے، افرادی قوت اور اسلحہ سازی کی زبردست تیاری سے اللہ کے دشمنوں اور خود اپنے ان دشمنوں کو ڈراؤ (جن کے ساتھ تمہارا براہ راست تصادم ہے) اور ان کے علاوہ ان دشمنوں کو بھی جنہیں اگرچہ تم نہیں جانتے لیکن اللہ انہیں ضرور جانتا ہے۔

اس آیت میں اللہ کے دشمنوں اور مسلمانوں کے دشمنوں کے خلاف زبردست تیاری کا حکم دیا گیا ہے۔ اور وہ تیاری بھی ایسی جس میں مسلمانوں کی پوری قوت شامل حال ہو، اور جس میں اس وقت کی ہر طاقت استعمال میں لائی گئی ہو، آیت میں انتہائی جامع اور معجز بیانی سے "من قوۃ ومن رباط الخیل" کا استعمال ہوا ہے۔ "من قوۃ" ہر قسم کی قوت کے لئے عام ہے جس میں افرادی قوت نمایاں ہے اور "رباط الخیل" سے سرحدوں کا دفاع مراد ہے جو اس زمانے کی جدید ترین اسلحہ ساز فیکٹریوں سے ممکن ہے۔ افرادی قوت کی تیاری میں، دورِ جدید میں جتنی اہمیت تعلیم کو حاصل ہے، کوئی دوسرا عنصر اس کا مقابلہ نہیں کر سکتا۔ افرادی قوت کی تیاری میں ماضی، حال اور مستقبل میں تعلیم کا کردار باقی تمام عناصر کی نسبت سب سے زیادہ رہا ہے اور ہمیشہ رہے گا، ماضی اور ماضی بعید میں تعلیم سے اس نظریہ حیات کو مجاہد کے قلب و دماغ میں بٹھانا مقصود ہوتا تھا، جس کی خاطر وہ میدان جنگ میں اپنا سر ہتھیلی پر رکھ کر نکلتا تھا، اس نظریہ حیات سے سرشاری اسے تلوار کی انی پر رقصاں کرتی تھی۔ اور اس نظریہ حیات سے مست ہو کر وہ کارہائے نمایاں انجام دیتا تھا۔ سرور کائنات حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم کے جانثاروں میں جہاد کا جذبہ اسی تعلیم کا مرہون منت تھا۔ تاریخ گواہ ہے کہ فرد کی تربیت کا مرکزی نقطہ، اسلامی نظریہ حیات سے واقفیت تھا۔ اسی معنوی قوت سے وہ محیر العقول کارنامے انجام دیتا تھا۔ آیت کریمہ: فَلَمْ تَقْتُلُوْهُمْ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ قَتَلَهُمْ وَمَا رَمَيْتَ اِذْ رَمَيْتَ وَلٰكِنَّ اللّٰهَ رَمٰى (۸ : ۱۷) میں اسی قوت کی طرف اشارہ ہے۔ معلوم ہوا کہ جب کسی قوم کو اس کے نظریہ حیات کی پوری طرح تعلیم دے دی جاتی ہے اور اس قوم کا ہر فرد اپنے نظریہ حیات کی تعلیم پر ایمان کامل پیدا کر لیتا۔ تو ایسے ادارے افواجِ قاہرہ پر غالب آجاتے ہیں "کم من فئۃ

لیلۃ غلبت فئۃ کثیرۃ (۲: ۲۴۹) اور تعلیم اور علوم وفنون سے عاری اقوام، لاتعداد افواج وراسلحہ سازی کی زبردست فیکٹریوں کے باوجود، شکست کھاکر مغلوب ہو جاتی ہیں۔ یہ اس لئے لہ لاتعداد افواج قاہرہ کے دلوں میں کوئی چیز وحدت فکرؐ پیدا کرنے والی نہیں ہوتی۔ تحسبھم جمیعا و قلوبھم شتیٰ (۵۹: ۱۴) آپ انہیں ایک سمجھتے ہیں حالانکہ ان کے دل الگ الگ ہیں۔ سب سے پہلی وحی مساقہ اُ کی روشنی میں حضورؐ نے ہر فرد کو تعلیم کے زیور سے آراستہ کرنا شروع کر دیا تھا۔ تاریخ شاہد ہے کہ آپؐ کے نصاب تعلیم سے آراستہ افراد جب بھی میدانِ کارزار میں پہنچے تو تعداد کی قلت فنون و اسلحہ حرب میں مد مقابل سے کم ہونے کے باوجود صرف ایمان و علم معنوی کی طاقت سے انہوں نے وہ کارنامہ انجام دیا جس کی نظیر تاریخ عالم میں نہیں ملتی۔ اسلام میں دفاع کے لئے اسلحہ سازی کو بڑی اہمیت حاصل ہے۔ لیکن قرآنی نقطۂ نظر سے یہ معنوی قوت کے مقابلے میں ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔ چنانچہ "رباط الخیل" کو "من قوۃ" کے بعد رکھا گیا ہے۔

اللہ تعالیٰ کے اس صریح حکم کے بعد کہ مسلمان اپنے دشمنوں کے خلاف پوری قوت تیار رکھیں اور یہ کہ اصل تیاری اسلامی نظریہ حیات کا فروغ اس کا ابلاغ عامہ ہے۔ اگر مسلمان قوم اپنے افراد کو جاہل رکھتی اور ان کی صلاحیتوں کو اجاگر کرنے کا کوئی انتظام اور ان کی نشو و نما اور تربیت کا اہتمام نہیں کرتی اور ایسی تعلیم کو رواج نہیں دیتی جو روح کو بالیدگی بخشے، باطن کے اسرار کھولے، اور قرآن کے حقائق کو عام کر دے تو ایسی قوم کے سربراہ اللہ کی نظر میں مجرم ہیں جنہیں نہ قوم معاف کرے گی نہ اللہ تعالیٰ۔ قوم کو دشمن کے مقابلہ میں تیار کرنے کی جو ترتیب اللہ رب العزت نے بیان کی ہے اس کو الٹنا اور مادی قوت کو معنوی قوت پر ترجیح دینا اسلام سے کفر کی طرف رجوع کرنے کے مترادف ہے۔ جو نظام مسلمانوں کو اس حالت میں رکھے کہ خود مسلمان اپنی جہالت اور عدم تربیت کی وجہ سے دشمنوں سے خوف کھائیں وہ نظام دشمنوں کا نمائندہ اور دوست کے لبادہ میں دشمن کا کام کر رہا ہے ایسے دوست نما دشمنوں کو کیفر کردار تک پہنچانا مسلمانوں کا فرض ہے۔

نسل کشی کے دو طریقے
قتل بالسیف اور قتل بالجہالت

تعلیم، قوم کی حیات ہے اور جہالت اس کی موت ہے، جو حکومت یا معاشرۃ تعلیم سے اپنی رعایا یا افراد کو تعلیم سے دور

رکھے وہ دراصل قتل کا ارتکاب کرتا ہے۔ قتل دو طرح سے ہوتا ہے۔ ایک باقاعدہ کسی آلہ سے کسی شخص کا گلا کاٹنا اور دوسرے ایسے اسباب پیدا کرنا جو کسی فرد کے قتل و موت کا باعث بن جائیں، کسی شخص کا بازو کاٹ کر تن سے جدا کرنا یا اسے قوتِ نمو اور جوہرِ حیات سے عاری کر کے بے کار کر دینا، معنوی اعتبار سے دونوں ایک ہی طرح کے جرم ہیں۔ اللہ تعالیٰ نے انسان میں تمام تعمیری صلاحیتیں پیدا کی ہیں، لیکن ان کی نشو و نما اور تربیت، معاشرے اور حکومت کا فرض ہے۔ اگر کوئی معاشرہ اور نظام، انسانیت کے جوہر کی تربیت نہیں کرتا، اور انہیں اسی ابتدائی حالت میں چھوڑے رکھتا ہے تو وہ ناقابل نامعافی جرم کا ارتکاب کرتا ہے۔ اور انسان کو جو احسنِ تقویم میں پیدا ہوا ہے اسفل السافلین کی طرف گرانے لگتا ہے۔

"علم کا نور" اور "علم کی روشنی" اب تک بطور استعارہ استعمال ہوتے رہے ہیں، لیکن دورِ جدید میں یہ باتیں استعارہ نہیں حقیقت بن چکی ہیں۔ اس لئے دورِ حاضر میں کسی قوم کو جاہل رکھنا پوری قوم کو تاریکی میں بند رکھنا اور ان کے اعضاء و جوارح تمام صلاحیتوں کو ضائع کر دینا ہے۔ ان کی آنکھوں کے نور اور کانوں کی سماعت پر ڈاکہ ڈالنا ہے۔ ان کی فکر و عقل و بصیرت اور دل و دماغ کی اعلیٰ صلاحیتوں کو جن جن کر ضائع کرنے کی باقاعدہ منصوبہ بندی ہے۔

یہ بات انتہائی مضحکہ خیز ہے کہ قوم کی جہالت کی ذمے داری خود قوم پر ڈال دی جائے اور اقتصادی و معاشی نظام کے ذمہ دار اس کی ذمے داری سے کنارہ کش رہیں۔ یہ انسانیت کے ساتھ کھلم کھلا مذاق ہے۔ انسانیت کے خلاف ظلم کی قبیح ترین صورت ہے۔ کسی ماں کا یہ عذر تسلیم نہیں کیا جا سکتا کہ اس نے بچے کا گلا نہیں دبایا بلکہ بچہ خود بخود اس لئے مر گیا کہ اسے کھانے کو کچھ نہیں دیا گیا۔ اور بیماری میں اس کا علاج نہیں ہو سکا اور موسم کی سختیوں سے اسے بچایا نہیں گیا۔ جس طرح ایک ماں اپنی جملہ ذمہ داریوں سے عہدہ برآ نہ ہو تو باوجود گلا نہ گھونٹنے کے وہ قتل کی مجرم ہے۔ اسی طرح حکومت یا معاشرہ پوری قوم کی جہالت اور اپاہج پن کے ذمے دار ہوتے ہیں۔ یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ جب کسی جوہر کی صحیح تربیت کر کے اسے اس کام پر نہ لگایا جائے جس کے لئے خالق نے اسے پیدا کیا تھا تو یقیناً اس جوہر میں تعمیر کی بجائے تخریب پیدا ہو جاتی ہے۔ انسان جو بنیادی طور پر تعمیری صلاحیتیں لے کر دنیا میں آتا ہے، اسے تخریب پر ڈالنے کی ذمہ داری نظام پر عائد ہوتی ہے۔ اس سے ظاہر ہوا کہ قوم کے ساتھ منفیانہ رویہ اختیار کرنے سے کوئی نظام یہ کہکر بری الذمہ نہیں ہو سکتا کہ اس نے تو قوم

کو جرائم پیشہ نہیں بنایا جبکہ اس نے اسے جاہل اور غیر تربیت یافتہ رکھکر جرائم کا عادی بنایا ہے۔ حضرت عمرؓ نے چور غلاموں کے ہاتھ کاٹنے کی بجائے ناد ہندہ آقا سے کہا تھا کہ اگر آئندہ انہوں نے چوری کی تو ان کی بجائے تمہارا ہاتھ کاٹونگا۔

نا سمجھ انسان حیوان سے بدتر ہوتا ہے ۔۔۔ | قرآن حکیم علم و فضل اور عقل و فکر سے عاری افراد و اقوام کو حیوانوں اور چوپایوں سے بھی بدتر قرار دیتا ہے اور اس کے نزدیک جو لوگ معنوی سماعت و بصارت سے محروم ہیں اور جو سننے اور سمجھنے کی صلاحیت نہیں رکھتے ہیں وہ "شر الدواب" بدترین قسم کے حیوان ہیں " ان شر الدواب عند اللہ الصم البکم الذین لا یعقلون (۸ : ۲۲) اللہ تعالیٰ کے نزدیک زمین پر چلنے والے جانوروں میں سب سے بدتر حیوان وہ انسان ہیں، جو بہرے اور اندھے ہیں اور جنہیں عقل و فکر سے کام لینا نہیں آتا۔ عقل و فکر سے عاری انسان، حیوان سے بھی نچلی سطح پر اس لئے گر جاتا ہے کہ انسان کے پاس پیدائشی طور پر عقل و فکر کا جوہر موجود ہوتا ہے، لیکن جب عقل و فکر کے جوہر کو تعلیم و تربیت کے ذریعے جلا نہیں پہنچتی تو وہ وہی ذہانت رذیل حرکات کی طرف مڑ جاتی ہے۔ اور اب اخلاقی پستی اور تخریبی کاروائیوں میں، جب ایسے انسان کا مقابلہ حیوانوں کے ساتھ ہوتا ہے تو حیوان ایسے انسان سے پیچھے رہ جاتا ہے۔ انسان کو" شر الدواب" کی سطح پر گرانے والا دراصل وہ نظام حکومت یا معاشرہ ہوتا ہے۔ جس پر بحیثیتِ مجموعی انسانوں کی عقل و فکر کو تربیت دے کر انھیں احسن تقویم پر قائم رکھنے کی ذمہ داری ہوتی ہے۔

قرآن حکیم جہالت کو انتہائی نفرت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، وہ لوگ جنہیں علم و فن کی سہولتیں میسر ہونے کے باوجود، علم سے محروم رکھا جاتا ہے، آنکھیں ہونے کے باوجود ان کی بصارت کی تربیت نہیں کی جاتی اور کان ہونے کے باوجود ان کی سماعت کو غیر تربیت یافتہ چھوڑ دیا جاتا ہے۔ قرآن مجید انہیں حیوانوں سے زیادہ گمراہ قرار دیتا ہے " ام تحسب ان اکثرھم یسمعون او یعقلون ان ھم الا کالانعام بل ھم اضل سبیلا (۲۵ : ۴۴) کیا آپ کا خیال ہے کہ ان میں سے اکثر سنتے اور سمجھتے ہیں، تو محض چوپائے ہیں، نہیں نہیں وہ تو ان سے بھی زیادہ گمراہ ہیں۔ دوسری آیت میں" شر الدواب" کافر قرار دیا اور بتایا کہ جاہل کی جہالت اور علم و فضل سے دوری، اسے ایمان جیسی نعمت تک نہیں دیتی، ان شر الدواب عند اللہ الذین کفروا فھم لا یومنون (۸ : ۵۵) اللہ کے نزد

بدترین حیوانوں میں سے وہ انسان ہیں جن کی جہالت انہیں صحیح تعلیمات اسلامی تک پہنچنے نہیں دیتی اور وہ کفر کی تاریکی میں پڑے رہتے ہیں، اس لئے وہ ایمان لانے سے قاصر رہتے ہیں۔ ایک موقع پر فرمایا: کذالک انما یخشی اللہ من عبادہ العلمٰؤا (۳۵: ۲۸) اس کی رو سے خوفِ خدا اور اصل انسانیت صرف انہیں لوگوں کا میسر ہے۔ جو علم وفضل والے ہوں۔ قرآن حکیم نے ایسے ہی مجرمین کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچا ہے۔ لھم قلوب لا یفقھون بھا (۷: ۱۷۸) ان کے سینوں میں دل تو ہیں لیکن انہیں چونکہ سوچ بچار اور افہام وتفہیم کی صلاحیت سے محروم کر دیا گیا ہے۔ اس لئے وہ ان سے سمجھ کا کام نہیں لے سکتے۔ افلم یسیروا فی الارض فتکون لھم قلوبٌ یعقلون بھا او اذان یسمعون بھا۔ فانھا لا تعمی الابصارُ ولٰکن تعمی القلوب التی فی الصدور (۲۲: ۴۶) کیا ان لوگوں نے زمین پر چل کر نہیں دیکھا، اگر ان کے دل ہوتے تو وہ ان سے عقل وفکر کا کام لیتے اور اگر ان کے کان ہوتے تو وہ ان سے سننے کا کام لیتے لیکن اصل بات تو یہ ہے کہ ان کی آنکھیں تو اندھی نہیں دراصل وہ تو دل کے اندھے ہیں، اسی لئے ان کے دل جو سینوں میں دھڑک رہے ہیں وہ سوچنے سمجھنے کی صلاحیت سے محروم ہیں۔ اولیٰئک الذین لعنھم اللہ فاصمھم واعمیٰ ابصارھم (۴۷: ۲۳) یہی لوگ ملعون ہیں جنہیں جسمانی کانوں کے باوجود معنوی سماعت سے محروم کر دیا گیا ہے اور جن کی ظاہری آنکھیں ہونے کے باوجود ان سے معنوی اور حقیقی بصارت چھین لی گئی ہے۔

اس دور میں جب کہ غیر مسلم اقوام صحیح معنوں میں سیاروں پہ کمندیں ڈال رہی ہیں۔ اور چاند اور دوسرے سیاروں کو مسخر کرنے میں زبردست کامیابیاں حاصل کر چکی ہیں۔ مسلم دنیا تاریکی وجہالت میں بھٹک رہی ہے۔ مغرب کی ترقی کا راز صرف اس میں ہے کہ اس نے انسانی اعضاء وجوارح کی پوری طرح نشو ونما کی، ان کی اچھی طرح تربیت کی جس کا نتیجہ یہ ہے کہ انہیں فضا میں معلق سیاروں کی ہر چیز زمین پر بیٹھے نظر آ رہی ہے، انہوں نے معاشرتی، سائنسی اور تکنیکی علوم میں اتنی دسترس حاصل کر لی ہے کہ وہ زمین پر بیٹھے چاند پر بات کر سکتے ہیں۔ انہوں نے اپنی قوم کے ہر فرد کو زیورِ تعلیم سے آراستہ کیا، نتیجتہً ان میں اعلیٰ سے اعلیٰ دماغ پیدا ہونے لگے۔ انہوں نے تعلیم کو عام کیا تو ان کی مجموعی بصارت میں زبردست اضافہ ہو گیا، باطنی صلاحیتوں کی تربیت کا اثر یہ ہوا کہ ان کی مجموعی بصیرت میں لامتناہی ترقی ہوئی اور بصارت وبصیرت کے اس مجموعے مل کر ایسی ترقی کی کہ وہ قوم جسے کفار کو خائف کرنے کا حکم دیا گیا تھا، خود ڈری سہمی ہوئی اپنے وجود کو برقرار رکھنے کے لئے دشمنوں سے حیات وامن کی

بھیک مانگتی پھر رہی ہے غیر مسلم اقوام نے اپنے افراد کی اکثریت کو تعلیمافتہ کرنے جو مقام حاصل کیا وہ اس بات پر گواہ ہے کہ انسان کے ظاہری و باطنی اعضاء و جوارح کی تربیت ونشوونما اسے اس قابل بنا سکتی ہے کہ وہ اپنی چشم بصیرت سے چاند اور مریخ جیسے بڑے بڑے سیاروں کی ہر چیز کا زمین پر بیٹھے مشاہدہ کرے۔ ان کی تسخیر پر شب و روز مصروف ہو جائے۔ لیکن اسی دنیا میں مسلم اقوام اب تک بصارت و بصیرت سے محروم پڑی ہیں۔ وہ آنکھیں رکھتے ہوئے بھی اندھی، کان رکھتے ہوئے بھی بہری اور دل و دماغ رکھتے ہوئے بھی عقل و فکر سے عاری ہیں۔

حضورؐ نے مشرکین کو معلم کا مقام عطا کیا

مسلمان ممالک کے ذمے دار لوگ غیر مسلم ممالک کی نسبت اس جرم جہالت کے بطور خاص مجرم ہیں۔ مسلمان قوم کو تعلیم کی طرف توجہ دینے کی اہمیت اس طرح واضح کی گئی تھی کہ اسے خالق و مالک کی معرفت پر بھی فوقیت حاصل ہے۔ سب سے پہلی وحی علم و عرفان کے حصول سے شروع ہوتی ہے، اور بتدریج اللہ رب العزت کی معرفت کی طرف توجہ دلاتی ہے۔ قرآن پاک کی اس سب سے پہلی وحی کے نزول سے لے کر سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم کے آخری سانس تک مسلسل تیئیس ۲۳ برس، دنیا کی اجہل ترین عرب قوم کو زیور علم سے آراستہ کرنے کے بیشمار طریقے اپنائے گئے، اور حکومت کی طرف سے ایسے ایسے ذرائع عمل میں لائے گئے کہ ان ذرائع کی مثال آج بیسویں صدی کے ربع آخر میں بھی کوئی قوم پیش کرنے سے قاصر ہے۔ جنگ بدر میں جو مشرکین بطور جنگی قیدی مسلمانوں کے ہاتھ آئے۔ ان میں سے وہ لوگ جو پڑھے لکھے تھے اور علم کی روشنی پھیلانے کی اہلیت رکھتے تھے، باوجودیکہ وہ اللہ، رسولؐ اور مسلمانوں کے جانی دشمن تھے اور اسلام کو بیخ و بن سے اکھاڑنے کے لئے مدینہ پر چڑھ آئے تھے، حضور اکرم صلعم نے ان جنگی قیدیوں کے ساتھ اس دستور پر سلوک کرنے سے انکار کر دیا، جس پر قبل از اسلام، بعد از اسلام اور آج تک مختلف اقوام عمل پیرا رہی ہیں۔ آپ نے اپنے عمل سے ثابت کر دیا کہ علم جہاں بھی ہو روشنی ہے اس سے آنکھوں میں بصارت پیدا ہوتی ہے۔ ذہن و دماغ میں جلا پیدا ہوتی ہے۔ اس لئے علم کے حامل خواہ مشرکین ہی کیوں نہ ہوں، خواہ اللہ اور رسولؐ کے جانی دشمن ہی کیوں نہ ہوں۔ ان کی علمی صلاحیت سے ضرور فائدہ اٹھانا چاہیئے۔

حاملین علم کو مشرکین ہونے کے باوجود معلّم کے محترم مقام پر فائز کیا گیا اور علم سے محروم کے لئے خواہ وہ مومنین اور ان کی اولاد ہی کیوں نہ تھی، مشرکین کی شاگردی اختیار کرنے میں کوئی قباحت نہ

سمجھی ۔ رسول اکرم صلعم کی یہ درخشندہ مثال آپ کی ان لامحدود امثلہ میں سے ایک ہے ۔ جو آپ نے صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم اجمعین کو زیورِ علم سے آراستہ کرنے کی خاطر قائم فرمائیں ۔ قرآن، تفسیر، حدیث لغت ، ادب، تاریخ اور دوسرے فنون کی کتب کا مطالعہ یہ بات واضح کردے گا کہ رسول اکرم صلعم کے نزدیک علم کے حصول کی کتنی اہمیت تھی ۔ اور آپ نے کس طرح صحابہ کرام کو غیر اقوام کی زبانیں اور دیگر علوم و فنون حاصل کرنے کے لئے ترغیب دلائی اور اس کے لئے عملی اقدام فرمائے ۔

تعلیم بنیادی ضروریات زندگی میں سے ایک ہے

اب تعلیم، زندگی کی بنیادی ضروریات میں داخل ہو چکی ہے ۔ زراعت آج سے کچھ عرصہ قبل روایتی طرز پر کی جاتی تھی اور اس کے لئے کسی سند یا ڈگری کی ضرورت نہ تھی ۔ اس وقت اس کی وہ کیفیت باقی نہیں رہی ۔ سائنسی اور ٹیکنیکی ایجادات نے زراعت میں اتنا بڑا انقلاب پیدا کر دیا ہے کہ چھوٹے سے چھوٹے کسان کو بھی تعلیم حاصل کئے بغیر اس انقلاب کا ساتھ دینا مشکل ہے ۔ دوسرا بڑا عامل یہ ہے کہ سائنسی اور ٹیکنیکی علوم نے زراعت کی وہ اجارہ داری ختم کر دی ہے، جو آج سے کچھ عرصہ قبل اسے سب سے بڑے روزگار کے طور پر حاصل تھی ۔ جدید صنعتی انقلاب نے زراعت کی اس حیثیت کو کافی حد تک متاثر کیا ہے ۔ اور اب صنعت، روزگار کی حیثیت سے اگر زراعت کے برابر نہیں تو کم از کم زراعت کے بعد اسی کا مقام ہے ۔ روزگار کے اتنے بڑے ذریعے کے لئے تعلیم ناگزیر ہو گئی ہے ۔ جس طرح آج کا کسان تعلیم کے حصول کے بغیر زراعت میں خاطر خواہ کامیابی حاصل نہیں کر سکتا اسی طرح آج کا مزدور بھی سائنسی اور ٹیکنیکی علوم کے حصول کے بغیر مشینی و صنعتی میدان میں کامیابی سے ہمکنار نہیں ہو سکتا ۔ زراعت وصنعت وہ بنیادی ادارے ہیں جو روز اول سے انسانیت کو روزگار مہیا کرتے چلے آئے ہیں ۔ لیکن دورِ جدید نے ایسے حالات پیدا کر دیئے ہیں کہ آج کی ایجاد کل کے معمولات میں سے معلوم ہونے لگتی ہے ۔ آج سے کچھ عرصہ پہلے چاند کا سفر معجزات میں سے شمار ہوتا تھا ۔ لیکن جب ۱۹۶۹ء میں وہی کارنامہ انجام دیا جا رہا تھا تو دنیا بھر کے لوگ اس کی ایک ایک لمحے کی خبریں سن کر حیران ہو رہے تھے ۔ بعد میں اسی سفر پر جب خلانورد حادثے کا شکار ہوتے ہوتے بچے تو ایسا معلوم ہو رہا تھا جیسے لاہور سے پنڈی جاتے ہوئے گاڑی میں کوئی معمولی خرابی پیدا ہوگئی ہو ۔ علوم و فنون میں ترقی کی یہ برق رفتاری اس بات کی مقتضی ہے کہ ملک کے گوشہ گوشہ میں علوم و فنون کے اس کثرت سے مراکز قائم ہوں کہ ہر انسان لمحہ بہ لمحہ ہونے والی ایجادات و

ت سے پوری طرح واقف رہے اور پھر اپنے علم و تجربہ کی بنا پر ان میں اضافہ کرتا چلا جائے لیکن شومئ
ت دیکھئے کہ جس قوم کی تعلیم و تدریس کا آغاز "اقرأ" کی وحی الٰہی نے کیا تھا۔ دورِ جدید کے معاشی
یاتی علوم کے مقابلے میں بالکل اپاہج ہو کر رہ گئی ہے۔ اس کا حامل و مبلغ خود جہالت کی انتہاہ گہرائی
پڑا ہوا اپنے آپ کو سب سے بڑا معلم خیال کرتا ہے۔ خود لا علاج بیماریوں میں گرفتار ہے۔ لیکن
ی انسانیت کو بیمار قرار دے کر ان کا معالج بننے کا دعویدار ہے۔

حالت کا ذمے دار موجودہ معاشی نظام

اس تباہ کن صورت حال کی سب سے بڑی ذمے داری مسلمانوں کے موجودہ اقتصادی و معاشی نظام پر عائد ہوتی ہے۔ اس
نظام میں دنیا جہان کے نظاموں کی برائیاں بدرجہ اتم موجود ہیں اور روئے زمین کے نظاموں
کسی خوبی کو اس میں کوئی دخل نہیں۔ اس نظام میں نہ قرونِ وسطیٰ کے کسی نظام کی خوبی موجود
ہے، نہ دورِ حاضر کے نظاموں میں سے سرمایہ داری، اشتراکیت اور کمیونزم کی خوبیوں میں سے
وئی اچھا عنصر شامل ہے۔ اس وقت مسلمانوں میں جہالت قائم رکھنے کی سب سے بڑی ذمے
داری موجودہ اقتصادی نظام پر عائد ہوتی ہے۔ اس نظام کا منشائے اولین یہ ہے کہ مسلمان جاہل
رہیں، جاہل رکھنے والوں کو یہ فوائد حاصل ہوتے ہیں کہ وہ بیسویں صدی کے ربع آخر میں وہ کردار
انجام دے سکتے ہیں جو زمانہ قبل از تاریخ کے مطلق العنان فرعون انجام دیا کرتے تھے۔ ظاہر
ہے یہ صورت اس حال میں ممکن ہے جب لوگ جاہل رہیں۔ مسلمانوں کا سوادِ اعظم جاہل رہیگا
تو انہیں ان کے اپنے دین اور ان کے اپنے مذہب کے نام پر غیر مسلم بنایا جا سکے گا۔ مسلمان کا طرۂ
امتیاز دنیا میں عدل قائم کرنا اور ظلم کے آگے سینہ تان کر کھڑے ہو جانا ہے۔ لیکن یہ جذبہ اسی
صورت میں پیدا ہو سکتا ہے۔ جبکہ اسے اپنے دین اور اپنے مذہب کی صحیح اور سچی تعلیمات کا علم
ہو، وہ اللہ رب العزت کی ہدایات سے متعارف ہو اور وہ نبی اکرم صلعم کی سنّت سے پوری طرح
آگاہ ہو، لیکن موجودہ معاشی نظام کے ذمے داروں کے لئے یہ صورت حال بڑی ہی تباہ کن ثابت
ہوگی۔ عامۃ المسلمین کو تعلیم یافتہ بنانے کا دوسرے لفظوں میں مطلب یہ ہوگا کہ ظالم خود اپنی
موت کے وثیقے پر دستخط کرے، وہ خود مسلمان کو اس قابل بنائے کہ وہ ظلم و جور کو نیست و نابود
کر دے، بے انصافی اور استحصال کا قلع قمع کر دے، اور ظلم، بے انصافی، استحصال کا خاتمہ خود۔

اس نظام کے ذمہ داروں کا خاتمہ ہے، یہی وجہ ہے کہ موجودہ معاشی نظام کے ذمے دار مسلسل اس کوشش میں ہیں کہ دورِ جدید میں جب کہ علوم وفنون کا سیلاب آگیا ہے وہ مسلمانوں کے گرد جہالت کا وسیع ومستحکم حصار بنادیں تاکہ علم کسی طرح ان تک نہ پہنچ سکے۔ اس نظام کے ذمہ دار افراد کی ذہانت کی داد دیجیے کہ انہوں نے چن چن کر ان ذرائع سے ان پروگراموں کو خارج کردیا ہے جن سے جاہلوں کو علم ملے اور بے خبروں کو معرفت حاصل ہو،

جاہلوں کی موثر ترین ذریعۂ تعلیم ٹیلیویژن سے محرومی

اس نظام کے ذمہ داروں کی اسی پالیسی کا نتیجہ ہے کہ دنیا میں جو ایجاد بھی عوام کی بھلائی کے کام آسکتی ہے ہمارے ارباب حل وعقد انتہائی ذہانت اور چابکدستی سے اس پر اس طرح اجارہ داری قائم کرتے ہیں کہ عامۃ المسلمین اس سے کسی طرح بھی مستفید نہ ہوسکیں۔ تعلیم کے لئے دورِ حاضر کی سب سے عمدہ ومفید ایجاد ٹیلیویژن ہے ہمارے ملک میں اسے متعارف کرواتے وقت یہی دلیل دی گئی تھی کہ یہ تعلیم وتدریس کا سب سے اچھا عمدہ اور موثر ذریعہ ہے۔ لیکن دیہات جہاں جہالت تھی وہاں سے آخری پیسہ تک آبیانے اور دوسرے ٹیکسوں کے نام پر وصول کرکے ملک کی تقریباً نوے فیصد آبادی کو موت وزیست کی کشمکش میں مبتلا کردیا، پھر دیہات میں پھیلے ہوئے ان کروڑوں جاہل غلاموں کو زندگی کے اس موڑ پر لاکھڑا کیا کہ وہ بجائے حصول تعلیم کے زندگی کی بھیک مانگنے پر مجبور ہوگئے۔ ٹیلیویژن کی اگر کوئی تعلیمی افادیت ہے تو اس کی سب سے بڑی ضرورت اور اس کا سب سے بڑا تقاضہ دیہات ہیں۔ اس لئے ٹیلیویژن کے استعمال پر دیہاتیوں کو فوقیت دی جائے اس طرح کہ ٹیلیویژن کے دو ایک سیٹ ایک متوسط گاؤں کی تعلیمی ضروریات کو پورا کرنے کے لئے مہیا کئے جائیں۔ اور ان پڑھ دیہاتیوں کو ٹیلیویژن کے ذریعے دورِ جدید کی مفید معلومات ایجادات اور ان کے استعمال سے بآسانی روشناس کرایا جائے۔

واقعی اگر ٹیلیویژن ایک عیاشی نہیں بلکہ ضرورت ہے تو اس سے ناخواندہ دیہاتیوں کو کیوں محروم رکھا گیا ہے

جہالت کا بنیادی سبب دیہات سے بے اعتنائی

موجودہ اقتصادی ومعاشی نظام کا تقاضا یہ ہے کہ صرف شہروں میں بسنے والی اقلیت تعلیم حاصل کرسکے، دنیا کے تمام علوم کا تجربہ صرف شہروں میں کیا جائے۔ ظلم کی انتہا ہے کہ شہر میں تعلیمی طوفان ہو اور دیہات زمانہ قبل از تاریخ کی طرح جہالت

ذ دبار ہے۔ شہر میں تعلیم کے لئے میونسپل کمیٹیوں، کارپوریشنوں، کنٹونمنٹوں، انجمنوں اور
نٹ کے تعلیمی اداروں کی بھرمار ہے، کیڈٹ کالج، ٹریننگ سنٹر، انجینیئرنگ میڈیکل اور قانون
راکز ہیں۔ عام تعلیم کی منصوبہ بندی ہو، یا سائنسی اور تکنیکی تعلیم کی پلاننگ، طبی و فنی علوم
ت ہو یا ٹریننگ اور تربیت کے مراکز کی سوچ بچار، ہر اعتبار سے شہر کو اولیت حاصل ہے۔
ا موجودہ اقتصادی و معاشی نظام کے کارکنان نے ملک کی اقتصادیات اور معاشیات پر اجارہ داری
م کرکے منصوبہ بندی کرنے والوں کے لئے یہ لازمی قرار دے دیا ہے کہ صرف شہریوں کو تعلیم اور علوم و
دن کی اقسام سے آراستہ کیا جائے۔ اور دیہاتیوں کو روزمرہ کی زندگی میں کام آنے والے حساب و
اب کی تربیت کا اہتمام کرنے کو ملکی وسائل کی کمی اور ملک کی عام پسماندگی سے تعبیر کرکے کروڑہا انسانوں
قصداً جاہل اور ان پڑھ رکھا جائے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اگر اس محروم و مظلوم اکثریت کو اپنی محرومی
ظلومی کا احساس ہو گیا تو بیسویں صدی کے ربع آخر میں وہ اپنے انتقام کے لئے کیا صورت اختیار کرے
ور محمد رسول اللہؐ کی امت کے سواد اعظم کو جاہل اور ان پڑھ رکھنے والے نظام کے ذمے داروں کے خلاف
لیا قدم اٹھائے۔

کامیابی و ترقی کا راز دیہات کو تعلیم دینے میں ہے

سائنس اور ٹیکنالوجی کے اس عہد میں مسلمانوں کی ترقی کے لئے لازمی ہے کہ دیہات کو پوری توجہ سے تعلیم کے زیور سے آراستہ کیا جائے۔ وسیع
پیمانہ پر عام یا فنی و تیکنیکی تعلیم کا رخ دیہات کی طرف موڑ دیا جائے تاکہ " فریضۃ من اللہ "
مسلمانوں کو تعلیم یافتہ بنانے کے الہیٰ فرمان کی صحیح تعبیر ہو جائے اور جب تک کوئی حکومت اور کوئی
نظام ملک کے ہر فرد کو تعلیم یافتہ نہیں بنا لیتا، اللہ کا یہ حکم اس سے اپنی تکمیل کا مسلسل تقاضا کرتا رہیگا۔
دیہات کا ذہن تازہ، قویٰ مضبوط اور صلاحیتیں لامحدود ہیں۔ اس میں کام کی لگن، محنت و مشقت کی عادت،
تعمیر و ترقی کی طرف رغبت اور راست اقدام کی تڑپ موجود ہے۔ اس کی صلاحیتیں جدید افکار و خیالات
کی جلاء چاہتی ہیں۔ اس کا دماغ وسعت نظر کا متلاشی ہے۔ اس کی ظاہری و باطنی قوتیں اجاگر ہونا چاہتی
ہیں۔ ایک ملک گیر تعلیمی پروگرام کے تحت دیہات کو سدھارنے اور ترقی دینے کا تہیہ کر لیا جائے تو
اس کی یہی صلاحیت ملکی تعمیر کے کام آسکتی ہیں۔ اس وقت نہ صرف مسلمان ممالک بلکہ پورے ایشیا
اور افریقہ کی تعمیر و ترقی کا راز دیہات کی ترقی و تعلیم میں پوشیدہ ہے۔ ایشیا اور افریقہ کے جن ممالک نے

ازکو پالیا ہے انہوں نے یوروپ و امریکہ کو چند سالوں میں جالیا ہے

قابلے کے امتحانات ور دیہات

کہا جاتا ہے کہ انجینیر ، ڈاکٹر، پروفیسر، فوج اور سول کی اعلیٰ ملازمتوں کے لئے کھلے مقابلے کے امتحانات ہوتے ہیں اور یہ مقابلے کے امتحان جس ح شہریوں کے لئے کھلے ہیں اسی طرح دیہاتیوں کے لئے بھی ہیں ۔ ہر وہ شخص جو ایک خاص حد تک تعلیمی اقت رکھتا ہو اسے ایسے امتحانات میں شریک ہونے کا حق حاصل ہے' اور اس میں دیہاتی یا شہری کی کوئی ریق نہیں ۔ یہ بات بظاہر جتنی خوبصورت اور عدل و انصاف پر مبنی نظر آتی ہے ۔ بباطن اتنی ہی مکروہ ے ۔ کون نہیں جانتا کہ ایسے امتحانات کے لئے ایک خاص غیر ملکی زبان لازمی ہے' جس میں دسترس حاصل رنا ' ایک طبقے کے لئے مخصوص ہے ۔ کون نہیں جانتا کہ جو خاص تعلیمی لیاقت ایسے امتحانات کے لئے روری ہے' اس کے لئے شہری اپنے بچوں کو ابتدا ہی سے اس مقصد کے لئے قائم ہونے والے انگلش میڈیم کولوں سے فائدہ اٹھا کر اپنی ضرورت پوری کر لیتے ہیں ۔ کسی دیہاتی میں اتنی ہمت کہاں کہ وہ اپنے بچے ایسے اداروں میں تعلیم دلوا سکے ۔ ظاہر ہے کہ جو بچہ کے ۔ جی سے لے کر بی ۔ اے تک اس امتحان کے لئے زوں ماحول میں تربیت پاتا ہے اس کے مقابلہ میں سندھی ۔ پنجابی ۔ پشتو، بلوچی اور بنگالی میں ناتجربہ کار ماتذہ کی زیر تربیت ناسازگار حالات میں ابتدائی تعلیم پانے والے بچے کیونکر سبقت لے جا سکتے ہیں ۔

ضروری ہے کہ دیہات اور شہر کے بچوں کو یکساں سہولتیں میسر ہوں ۔ ایک جیسا ماحول دستیاب ہو' علیم و تربیت کا یکساں معیار ہو' امتیازی زبان ختم کر دی جائے ۔ قومی اور ملکی زبانیں مقابلے کے امتحان ، زبانیں قرار پائیں ۔

ہالت کے انسداد کا ؤثر طریقہ زکوٰۃ کا نفاذ

موجودہ حالات میں جہالت کے مسئلے کو ہنگامی صورت حال کے تحت حل کرنے کی کوشش کی جائے اور نظام زکوٰۃ کے تحت اس مسئلہ کو اس نقطہ (دیہات) ے حل کرنا شروع کیا جائے جہاں اس کا گڑھ ہے ۔ ہر علاقے کی زکوٰۃ جمع ہو کر اسی علاقے پر خرچ ہو' ر نظام زکوٰۃ کے تحت ملکی معیشت کو اس طرح ترتیب دیا جائے کہ دولت کی تقسیم دیہات و شہر ں مساوی ہو' دیہات کی دولت ' دیہات میں رہے ' تو کوئی پیشہ ور دیہات میں خدمت کرنے کو عار سمجھے گا ۔ دیہاتی اپنی دولت دیہات کی تعمیر و ترقی میں لگائیں گے' اور نتیجۃً تعلیم و تربیت کا ایک سنہرا ور تابناک دور شروع ہو گا' وہاں کا بچہ بچہ تعلیم حاصل کرے گا اور آسودگی کے باعث خوشگوار

تعلیمی ماحول پیدا ہو جائے گا ۔ اچھے اساتذہ کی خدمات حاصل کی جا سکیں گی ۔ زکوٰۃ فنڈ سے تعلیمی اداروں کی عمارتیں تعمیر کی جا سکیں گی ۔ بیکاری اور معاشی غلامی کے انسداد کی وجہ سے ہر شخص فارغ البال ہو کر تعلیم و تربیت پر زیادہ سے زیادہ توجہ دے سکے گا ۔ اسے اپنے بچوں کو تعلیم کیلئے دُور بھیجنے کا بھی خطرہ نہ رہے گا ۔ اور دیہات کی پوری آبادی ملک کی تعمیر و ترقی میں مصروف ہو جائیگی ۔

جہالت کے انسداد کی بحث ختم کرنے سے پہلے مناسب ہوگا کہ نصابِ تعلیم کا تذکرہ بھی کر دیا جائے کیونکہ اس کے مطابق تعلیم کے نتائج نکلیں گے ۔

قدیم و جدید نصابہائے تعلیم میں ہم آہنگی کی ضرورت

اس وقت ملک میں دو قسم کے نظامِ تعلیم رائج ہیں ۔ (۱) جدید نظامِ تعلیم، جسے حکومت نے، سکولوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں میں نافذ کر رکھا ہے ۔ (۲) قدیم مذہبی نظامِ تعلیم، جو عربی مدارس میں رائج ہے ۔ جدید نظامِ تعلیم کا مقصد ملک میں ایسے افراد پیدا کرنا ہے جو برطانوی سامراج و استعمار کے سچے جانشین کی حیثیت سے اپنے انگریز آقاؤں کی روایات کی سختی سے حفاظت و نگہداشت کر سکیں، ملکی اور اسلامی اقدار کے احیاء اور ان کی مقبولیت کے سامنے دیوار بن کر کھڑے ہو سکیں ۔ البتہ بالواسطہ اس نظامِ تعلیم کا ایک مقصد یہ بھی ہے کہ طلبہ کو ان جدید معاشرتی اور سائنسی علوم سے روشناس کرائے جنہیں مغرب نے اپنے جدید مسائل حل کرنے کے لئے اپنے تعلیمی اداروں میں رائج کر رکھا ہے ۔ قدیم مذہبی نظامِ تعلیم کا مقصد یہ ہے کہ طلبہ کو زمانۂ وسطیٰ کے اس نصابِ تعلیم کو پڑھائیں جو زوالِ بغداد سے پہلے کے مسائل حل کرنے کے لئے وجود میں آیا تھا سقوطِ بغداد سے ان حالات کا تقریباً خاتمہ ہو گیا جو اس سے قبل مسلمان ممالک میں تھے ۔ اور تاریخی عوامل نے ماضی سے مختلف حالات پیدا کر دیئے تھے ۔ بدلے ہوئے حالات کا تقاضا تھا کہ نئے حالات کے پیش نظر نصابِ تعلیم کو نئے سرے سے مرتب کیا جاتا لیکن چونکہ بدقسمتی سے مسلمانوں کے فکری انحطاط کی وجہ سے ان کا سیاسی زوال وقوع پذیر ہوا تھا، اس لئے یہ ممکن نہ تھا کہ وہ مسئلے کی اہمیت کا پورا پورا شعور حاصل کرتے ۔ چنانچہ وہ نصابِ تعلیم کو نئے تقاضوں کے مطابق ترتیب دینے میں ناکام رہے ۔ حالات کا تقاضا تھا کہ نصابِ تعلیم میں ایسے مضامین اور علوم کا اضافہ کیا جاتا جو بدلے ہوئے حالات سے مطابقت رکھتے، اور ان مضامین کو خارج کر دیا جاتا جو اپنی معنویت و افادیت ختم کر چکے ۔ یہی وہ تاریخی نقطہ ہے جہاں مسلمانوں کے فکری ارتقاء میں جمود پیدا ہو گیا اور بہت سے وہ علوم مثلاً

سفہ ومنطق وغیرہ جنہیں سلف غیر اسلامی قرار دے چکے تھے، اور بعد میں حالات کے دباؤ کی وجہ سے نصاب
ں داخل کئے گئے تھے، اب عین اسلامی علوم قرار پا گئے، اور جیسے جیسے وقت گزرتا گیا ان کے تقدس میں
ما فہ ہوتا چلا گیا۔ نوبت یہاں تک پہنچی کہ ان میں تبدیل و اضافہ خود اسلام میں تغیر و اضافہ سمجھا جانے لگا۔

اگرچہ تاریخی قوتوں نے مسلمانوں کے ذہنی وفکری ارتقاء کو روک دیا اور ان کا نصابِ تعلیم حالات
، مناسبت سے مکمل تعطل کا شکار ہوگیا، لیکن دوسری طرف حالات نت نئے مسائل پیدا کرتے چلے گئے
ر مسلمانوں کا نصابِ تعلیم اسی تناسب سے پیچھے ہٹتا چلا گیا۔ نت نئے تقاضوں کے مطابق جدت و
ررت پیدا ہونے کے بجائے قدامت اور رجعت بڑھتی چلی گئی۔ اسی دوران مغرب نے ایک نئے
رزِ حیات کی بنیاد رکھی، اور نئی طرزِ زندگی کے نئے حالات و مسائل حل کرنے کے لئے جدید افکار
ھریں۔ مغرب اپنی سیاسی و اقتصادی برتری کے ساتھ اپنے مسائل اور ان کے حل مسلمان ممالک میں لایا،
س طرح مغرب کے سیاسی و اقتصادی تسلط نے اس کے مسائل اور ان کے حل مسلمان ممالک پر مسلط
وگئے، اور مسلمانوں کا اپنا نصابِ تعلیم عملاً معطل ہو کر رہ گیا، مسلمانوں کا قدیم نصابِ تعلیم پس منظر میں
چلا گیا اور حکومت کی بجائے پرائیویٹ معاملہ بن کر رہ گیا۔ چنانچہ ہمارا موجودہ دوہرا نظامِ تعلیم ان
حالات کی پیداوار ہے۔

اس وقت یہ دونوں نظامِ تعلیم ہمارے ہاں رائج ہیں اور دونوں عوام کے سرمایہ سے چل رہے
ہیں۔ حکومت عوام سے انکم ٹیکس کے نام پر رقوم جمع کرتی ہے، اور علماء زکوٰۃ (مذہبی ٹیکس) کے نام پر۔
عوام دونوں ٹیکس دینے پر مجبور ہیں۔ حکومت کی وصولی کے پیچھے پولیس اور فوج کی طاقت ہے۔ جب کہ
علماء کی وصولی کے پیچھے مذہب کی طاقت موجود ہے۔ تعلیم کے نام پر دوہرے ٹیکس کا نظام عوام الناس
کے لئے ناقابلِ برداشت ہوتا جا رہا ہے۔ اور شاید مستقبل قریب میں ان کے لئے دونوں ٹیکسوں کے
ساتھ وفادار رہنا مشکل ہو جائے۔ اگر جلد ہی کوئی ایسا جامع نظامِ تعلیم مرتب نہ کیا گیا تو عامۃ المسلمین اس
بات پر مجبور ہو جائیں گے کہ اس دوہرے ٹیکس سے نجات حاصل کرنے کے لئے وہ خود ہی کوئی طریقہ ایجاد کریں۔

دونوں نظامہائے تعلیم اپنے اغراض و مقاصد کے اعتبار سے ایک دوسرے کی ضد ہیں۔ دونوں
نظامہائے تعلیم دو مختلف ذہن پیدا کر رہے ہیں۔ نقطۂ نظر کا یہ اختلاف ہمارے ہاں ذہنی، نفسیاتی،
معاشرتی، سیاسی، اقتصادی اور قانونی انتشار، افتراق اور انارکی کا سب سے بڑا سبب ہے۔ ملک

کی ترقی کے لئے یونیورسٹی کے فارغ التحصیل علماء کی طرف سے بنایا ہوا کوئی منصوبہ مدرسہ کے فارغ التحصیل علماء کے لئے لازماً تکلیف دہ ہوتا ہے۔ صوبائی اور قومی اسمبلی میں بننے والے ہر قانون کی مخالفت "مدرسہ" کا فرض اولین ہے۔ "یونیورسٹی" اور "مدرسہ" دو اسلحہ ساز فیکٹریوں کی طرح اپنی اپنی پیداوار میں مسلسل اضافہ کر رہے ہیں۔ اسلحہ کی فراوانی کے باعث نظریاتی جنگ بلا انقطاع جاری ہے۔ دراصل اس تکلیف دہ اور افسوسناک صورت حال کا نتیجہ ہے کہ پاکستان کوئی مستقل آئین بنانے میں ناکام رہا ہے۔ اور ہمارے ہاں نظریاتی اختلاف کا سبب بھی یہی ہے اور اسی وجہ سے ہم کسی متفقہ نظریہ حیات اپنانے میں ناکام رہے ہیں۔

ان دو متضاد اور خود مختار نظام ہائے تعلیم کی موجودگی میں کسی متحدہ قومی نقطہ نظر کا ظہور پذیر ہونا ناممکن ہے اور ایسی خوش فہمی میں مبتلا ہونا خود فریبی ہے۔ عائلی قوانین، خاندانی منصوبہ بندی اور بہت سے ایسے معاشرتی اور اقتصادی قوانین کی "مدرسہ" کی طرف سے شدید مذمت ہو چکی ہے۔ اور مستقبل میں کسی بھی یکطرفہ قانون سازی کا یہی حشر ہوگا۔ اس لئے مدارس کی تعداد اور ان کی پیداوار کی مقدار کا سوال نہیں اصل مسئلہ اس روایتی مقام کا ہے جو انہیں معاشرے میں حاصل ہے اور جس کے زور پر وہ جب چاہتے ہیں حالات کو اپنی موافقت میں بدل لیتے ہیں اور زندگی کے کسی بھی شعبہ میں نافذ ہونے والی اصلاحات کے خلاف مہم چلا لیتے ہیں۔

مسلسل نظریاتی اختلاف و تصادم نے قوم کو اخلاقی طور پر بالکل مفلوج کر دیا ہے۔ منافقت، دھوکہ بازی، اور بددیانتی وغیرہ کا جواز اسی صورت کا نتیجہ ہیں۔ کیونکہ ہر فریق اپنے مدمقابل کے خلاف جنگ میں ہر قدام روا رکھتا ہے۔ مثلاً ایک ڈاکٹر جو حکومت کی ملازمت کی وجہ سے حکومت کی طے کردہ خاندانی منصوبہ بندی پر دن رات عمل کرتا ہے لیکن دوسری طرف وہ مذہبی وابستگی کی بنا پر اس سکیم سے نفرت کرتا ہے۔ کیونکہ ہر جمعہ کے خطبہ میں وہ خاندانی منصوبہ بندی کو اللہ کے خلاف بغاوت اور اس کے دین سے غداری ہونے کا وعظ سنتا رہتا ہے۔ اسی طرح بنکوں، انشورنس کمپنیوں اور دوسرے تجارتی و اقتصادی اداروں کے ملازمین کے دل و دماغ دو حصوں میں منقسم ہیں، ایک طرف وہ روٹی کے لئے عملاً ملازمت اور اس کی ذمے داریاں نباہتے ہیں، دوسری طرف دل ہی دل میں اپنی ملازمت سے نفرت کرتے رہتے ہیں۔ اس صورتِ حال سے معاشرہ میں اضطراب و بے چینی کے سوا اور کس چیز کو فروغ حاصل ہونے گا۔

ان وجوہ کی بنا پر بلا خوف لومۃ لائم ہمارا خیال ہے کہ دونوں نظامہائے تعلیم کی موجودگی میں یونیورسٹی کے نصاب تعلیم میں کوئی اصلاح، اساتذہ کے عہدے اور ان کی فلاح کے لئے بہتر وعدے، تعلیمی پالیسیوں کی ترتیب نو، کوئی تعمیری نتیجہ پیدا نہیں کر سکیں گے، جب تک دونوں نظاموں کے مکمل ادغام کی طرف توجہ نہیں دی جاتی، نظریاتی اتحاد اور قومی نقطہ نظر کا پیدا ہونا محال ہے۔ مدارس کو یونیورسٹی سے الگ رکھکر دونوں نظاموں کی "پیداوار" کے ذہنوں میں ایک خلا پیدا کیا جاتا ہے جس کی وجہ سے دونوں ایکدوسرے سے خائف رہتے ہیں۔ یونیورسٹی کی پیداوار کے ذہن میں یہ بات بٹھادی جاتی ہے کہ ان کی ڈگریاں بالکل بے سود ہیں۔ کیونکہ اصل علم تو دین کا علم ہے۔ جس سے وہ محروم ہیں اور مدرسہ کی پیداوار کے دل میں یہ بات بٹھائی جاتی ہے کہ قدیم زمانے کے علوم پر دسترس حاصل کر بالکل بے سود ہے کیونکہ اصل علوم تو وہ ہیں۔ جو مغرب نے پیدا کئے اور جو ہمارے روزمرہ کے حالات و مسائل کو حل کرنے کی اہلیت رکھتے ہیں۔

طلب علوم کے بارے میں جو آزادی اور تاکید دین اسلام میں ہے اس کی مثال کہیں نہیں مل سکتی۔ ہم نے اس مضمون کے آغاز میں ثابت کیا ہے کہ اسلام میں علم فی نفسہٖ مفید ہونے کے ساتھ ساتھ ایمان کا جزء بھی ہے۔ علم کی اسی اہمیت کے پیش نظر مسلمانوں نے ہر قسم کے علوم کی تحصیل کا اہتمام کیا اور علم جہاں کہیں نظر آیا اسے اپنی گمشدہ متاع سمجھ کر اپنایا، اس کی سرپرستی کی، اس کی ترقی و ترویج میں کوئی دقیقہ فروگذاشت نہ کیا "الحکمۃ ضالۃ المومن اینما وجدھا التقطھا" پھر "خذ ما صفا ودع ما کدر" کے اصول کے تحت مسلمان کسی علم سے ڈرنے یا خوف کھانے کے بجائے نہایت حوصلے اور جرأت سے اسے حاصل کرتا، اس کے حسن و قبح کو ہر پہلو سے پرکھتا۔ اس کے اصول و مبادی کی تہ تک پہنچتا اور پورے تجزیہ و تحلیل کے بعد "قرآنی فرقان" کی روشنی میں اخذ و ترک کے اصول کے تحت اس کے مفید و کارآمد عناصر کو خندہ پیشانی سے اپنا لیتا۔ علم کے ساتھ قرآن کے پیدا کئے ہوئے عشق اور وحی الٰہی کی دی ہوئی فکر نے مسلمانوں کو علمی و فکری طور پر اوج ثریا تک پہنچا دیا تھا، وہ دنیا کے کسی علم کے سامنے احساس کمتری یا کسر نفسی میں مبتلا نہیں ہوتا تھا، عرب کو اپنی عربیت اور لسانی فصاحت و بلاغت پر جو غرور تھا، قرآن نے اسے پاش پاش کر دیا اور اس کی جگہ اسلامی عربی روایت کی بنیاد رکھی۔ جزیرہ عرب کے باہر اسلام کو دو عظیم تہذیبوں سے واسطہ پڑا، ان میں سے روم کو اپنے "قانون" پر ناز تھا اور ایران کو اپنی ثقافت و ادب پر فخر تھا۔ صدر اسلام کے فقہاء نے رومی قانون کی روایات میں سے وہ اصول جو اسلامی مزاج کے موافق تھے انہیں اس حسن و خوبی سے اپنایا کہ وہ

اسلامی فقہ کا حصہ بن گئے۔ ان بنیادی اصولوں کے اخذ کا نتیجہ تھا کہ رومی قانون کی عظمت جاتی رہی اور اس کی جگہ اسلامی قانون کی بالادستی قائم ہو گئی۔ ایران میں جس ادبی روایت کا چرچا تھا ـــــ ادباء نے اس کا مطالعہ کیا اور جب ایرانی دائرہ اسلام میں داخل ہوئے تو انہوں نے عربوں کے ساتھ مل کر عربی ادب کو چار چاند لگائے، ایرانی ادب پسپا ہوا اور عربی ادب کا تسلط پوری طرح قائم ہو گیا۔ اس کے علاوہ جن علوم کا براہِ راست مسلمانوں سے تصادم نہیں ہوا تھا، خود مسلمانوں نے ان کا کھوج لگایا۔ یونان میں فلسفے کا بڑا چرچا تھا، خود مسلمان خلفاء نے بے شمار یونانی فلسفہ کی کتب کا عربی میں ترجمہ کروایا تاکہ مسلمان حکماء اس دعوت مبارزت میں آگے بڑھیں اور دنیا پر یونانی فلسفے کے تسلط کا زور توڑ دیں۔ تاریخ گواہ ہے کہ مسلم فلاسفہ نے یونانی فلسفے کے اصول مبادی کا مطالعہ کیا اور اس کے مقابلے میں اسلامی فلسفے کو پیش کر کے یونانی فلسفے پر اپنی بالادستی قائم کر دی۔ ہند و چین میں بھی اگر کوئی چیز قابل اعتنا تھی تو اس کو مسلمانوں کے صدر مقام میں، جو دراصل علوم و فنون کا مرکز ہوتا تھا، لایا گیا اور مسلمان علماء، حکماء اور فلاسفہ کو ان کا مقابلہ کرنے کی دعوت دی گئی۔ مسلمانوں نے ان علوم کی گہرائیوں میں جا کر ان کے مفید عناصر کو چن لیا جو عالمگیر سطح پر انسانیت اور اسلام کے لئے کار آمد ہو سکتے تھے۔ ہمارے خیال میں اسلام کو باقی ادیان پر غالب کرنے (لیظهره على الدين كله) کا یہ طریقہ سب سے عمدہ اور سب سے بہتر تھا (ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة)۔ ایک طرف مسلمان مجاہدین نے میدانِ کار زار میں اسلام کو غالب کیا تو دوسری طرف علماء، حکماء اور فلاسفہ نے علمی و فکری میدان میں یہ کارہائے نمایاں انجام دیئے۔ آج بھی ہمیں علمی میدان میں وہی طریقہ اپنانا ہے۔ دنیا کے مروج فکری نظریات سے مسلمانوں کو ڈرانے کے بجائے انہیں اس قابل بنانا ہے کہ وہ سرمایہ داری، اشتراکیت اور کمیونزم وغیرہ نظریات کا کھل کر مطالعہ کریں تاکہ ان میں مضرِ انسانیت عناصر کو پسپا ہونے پر مجبور کر سکیں اور ان کے مفید و کار آمد اجزاء کو اپنے تعلیمی نصاب میں سمو سکیں۔

یہ عام نظریہ کہ جدید تعلیم کے فروغ سے نظامِ مدرسہ خود اپنی موت مر جائے گا، حقیقت پر مبنی نہیں۔ ہمارے سامنے عہد حاضر کی دو مثالیں موجود ہیں۔ ایک یورپ و امریکہ کی اور دوسرے کمیونسٹ ممالک کی۔ یورپ نے صدیاں لگانے کے بعد اس مسئلے کا حل یہ سوچا کہ حکومت اور مذہب کو الگ الگ کر دیا۔ کمیونسٹ دنیا نے سرے سے دین کو ختم کر کے اس مسئلہ کا حل تلاش کیا۔ پاکستان، عصر حاضر کی تیز رفتاری:

نہ تو یورپ کی طرح صدیوں انتظار کرسکتاہے، نہ ایک دم مدرسے اور مسجد سے نجات حاصل کرسکتاہے۔ ہمیں اپنے مخصوص حالات کی بنا پر اپنا مسئلہ آزادانہ اجتہاد سے خود ہی حل کرنا ہے اور اس کا بہترین حل یہ ہے کہ دونوں نظاموں میں مکمل ادغام کردیا جائے، دورنگی ختم کرکے یک رنگی پیدا کردی جائے۔

دونوں نظاموں کے ادغام کا بہترین طریقہ یہ ہے کہ دونوں نظاموں کا نچوڑ لے کر اسے اس طرح ملادیا جائے کہ وہ یک جان ہوجائیں۔ ہمارے خیال میں یہ نظریہ بالکل بے بنیاد ہے کہ ایسا کرنے سے خواہ مخواہ طلبہ کو نصاب کے بوجھ تلے دبایا جائے گا۔ کیونکہ ادغام کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ دونوں نظاموں کی ابتدا، ارتقا اور پوری تاریخ ایک دوسرے کے ساتھ رکھدی جائے بلکہ اس سے مراد یہ ہوگی کہ دونوں نظاموں کے علوم و مضامین کی جانچ پڑتال کی جائے، انہیں چھانا پھٹکا جائے اور پورے تجزیہ کے بعد ایسے عناصر کو چن چن کر جمع کیا جائے، جو مسائل حاضرہ اور مقتضیات زمانہ سے پوری پوری مطابقت اور ہمارے اقتصادی، معاشی، قانونی اور سیاسی مسائل کے ساتھ وابستگی رکھتے ہوں گے، ماضی اور حال کے علوم کی تاریخ ابتدا، ترقی و ارتقاء چھوڑ کر تصورات، خیالات اور نظریات و فلسفہ اپنالیا جائے۔

موجودہ اختلاف و تصادم کا سب سے دلچسپ پہلو یہ ہے کہ زندگی کے بعض شعبوں میں تو یہ بڑا متحرک اور جاندار ہے لیکن بعض دوسرے شعبوں میں نہایت جامد اور بے جان، خونریز تصادم عموماً معاشرتی علوم میں ہورہا ہے اور طبعی علوم میں اس کا وجود بہت کم ہے۔ سائنسی علوم نصاب مدرسہ میں داخل نہیں، غالباً اسی لئے مدرسہ کی پیداوار نہ تو ان علوم کے اس ماضی سے پوری طرح آگاہ ہے جس میں مسلمان سائنسدانوں اور فلاسفہ نے کارہائے نمایاں انجام دیئے تھے اور نہ ہی اس کے حال سے بخوبی واقف ہے جس میں مغرب نے حیرتناک ترقی کی ہے۔ مغرب نے تو صدرِ اسلام اور ازمنۂ وسطی کے مسلم سائنسدانوں کے افکار و نظریات پہلے ہی اپنالئے ہیں اور مغربی سائنسدانوں نے ان افکار و نظریات کو مزید ترقی دیکر اپنے تصورات و افکار میں جگہ دیدی ہے۔ لہٰذا اب زمانۂ قدیم کے سائنسدانوں کی تاریخ پیدائش و وفات اور ان کی فروعی تفصیلات بتانے کی چنداں ضرورت باقی نہیں رہی۔ مدرسہ بھی اس حقیقت سے واقف ہوچکا ہے چنانچہ ہمارے علماء سنجیدگی سے غور کررہے ہیں کہ یونانی فلسفہ و حکمت جو کبھی ضرورت کے تحت مسلمانوں نے اپنائے تھے، اگر ان کی جگہ آج وہ مغربی علوم و افکار و تجربات لے لیں جو اسلام کیلئے قوت فراہم کریں، تو یہ تبدیلی نہایت خوش آئند ہوگی۔

علمی ادغام کے دائرہ کو محدود کرتے ہوئے ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اس وقت صرف تین ایسے بنیادی موضوعات
، جن کا ادغام فوری طور پر نہایت ضروری ہے۔ ہم بقیہ علوم و موضوعات کی اہمیت کے منکر نہیں،
م اگر ان تین علوم و موضوعات کے بارے میں جو کچھ مواد نظام مدرسہ میں موجود ہے اسے انتہائی مہارت
ر کامیابی کے ساتھ یونیورسٹی نصاب میں سمو لیا جائے تو نظام مدرسہ میں دینیات تو باقی رہ جائے گی۔
ہ تین مضامین، قانون، معاشیات اور سیاسیات ہیں۔ قیام پاکستان کی تاریخ پر نگاہ ڈالی جائے تو
علوم ہوگا کہ "مسٹر" اور "مولوی" کی لڑائی عام طور پر انہی تین میدانوں میں ہوتی رہی ہے۔ عائلی قوانین،
خاندانی منصوبہ بندی، بینکنگ، انشورنس، حاکمیت اعلیٰ کا تصور وغیرہ مسائل انہیں مضامین کے پیدا
کردہ ہیں۔ اس لیے ضروری ہے کہ انتہائی حکمت، حزم و مہارت اور محنت سے ان مضامین سے متعلق
تفاصیل اسلامی علوم سے اس خوبی سے جمع کی جائیں کہ کوئی قابل اعتنا چیز باقی نہ رہ جائے، اور
یہ انتخاب یونیورسٹی نصاب میں حسن و خوبی کے ساتھ سمو دیا جائے۔

طریق کار یہ ہو کہ قانون، معاشیات اور سیاسیات کو باقی تمام مضامین پر ترجیح دی جائے اور
کالج کے بقیہ مضامین میں ان مضامین کو خصوصی اہمیت حاصل ہو۔ ان مضامین کے موجودہ نصاب کو اس
طرح ترتیب دیا جائے کہ ان میں اسلامی نقطۂ نظر کے لئے پوری گنجائش موجود ہو، ان مضامین کی تدریس
کے لئے خاص طور پر اہتمام کیا جائے اور ملک کے ذہین اور ہونہار طلبہ کے لئے وظائف وغیرہ کی کافی
کشش مہیا کی جائے۔ وہ طلبہ جو قانون، معاشیات اور سیاسیات میں تخصص حاصل کرنا چاہیں،
ان کے لئے لازمی ہو کہ وہ کالج کے پہلے سال ہی ان مضامین کو اپنا لیں اور بی۔ اے کے بعد ایم۔ اے اور
پی ایچ ڈی کرکے ان میں مہارت تامہ حاصل کریں۔ اس طرح ہمارے مستقبل کے قانون دان، ماہرین
معاشیات و سیاسیات اپنی نظیر آپ ہوں گے، وہ سب سے زیادہ قابل، اہل اور ثقہ ماہرین ہوں گے
اور سب سے زیادہ وہ اہلیت رکھتے ہوں گے کہ اسلام کو دور جدید میں ایک متحرک اور قابل عمل دین کی
حیثیت سے پیش کر سکیں۔ مستقبل کے یہ ماہرین اس مقام پر فائز ہوں گے کہ "مدرسہ اور یونیورسٹی"
دونوں کے فاضلین ان کی بات پر توجہ دے سکیں۔ اس طرح پاکستان کو وہ مقام بلند حاصل ہوگا کہ نہ
صرف مسلم دنیا بلکہ غیر مسلم دنیا بھی، پاکستان سے رہنمائی طلب کرنے کی ضرورت محسوس کرے گی۔

قسط نمبر (۲)

احمد امین اور اسلامی عالمگیریت کی جدید تشریح

ولیطیف خالد ــــــــــ ترجمہ ــ نعیمہ نور

(ب) منفی پہلو۔

لفظ 'انسانی' (محدود معنوں میں انسانی یا محض انسان) کا زیادہ صحیح ترجمہ محبِ عالم ہونا چاہیئے (نظریاتی لحاظ سے محبِ عالم کے برعکس عالم پرست) مندرجہ ذیل میں اگر ہم 'انسان پرست' کی اصطلاح پر کاربند رہیں تو اس کی وجہ یہ ہے کہ موجودہ دور میں امین جیسے مصنفین نے اس کا جو نیا مفہوم پیش کیا اُس نے اپنے لئے راہ ہموار کر لی ہے۔ اب یہ ایک عالمگیر، ایک 'دنیوی' حُبِ انسانی یا انسان دوستی کا معنی خیز خیال پیش کرتا ہے جو اسی قدر چینی، ہندوستانی اور اسلامی جذبہ کی تخلیقات پر مبنی ہے جتنا کہ قدیم مفہوم کے مطابق حُبِ انسانی کے ساتھ یورپین ثقافت کے کارناموں پر۔ ۴۴؎

"جدید تہذیب و تمدن نے نظریہ قوم پرستی کو جنم دیا جو اُس کی تشویش ناک حالت اور دکھ درد کا سبب بن گیا اور اُس کی تباہی و ہلاکت کی وجہ بنا ہوا ہے اس کے علاوہ اُس کی روحانیت کے تلف ہونے پر دلالت کرتا ہے۔

آئیے اس دنیا کی برائیوں پر غور کریں اور جب بھی کوئی وجہ واضح ہو جائے تو اُس کی اصلی علت تلاش کریں۔ آخر کار ہم اعتراف کریں گے کہ یہ علت اُس نظریہ کی محدودیت ہے جو بجائے انسانیت کے قوم کو اپنی آخری حد قرار دیتا ہے۔" ۴۵؎

فیض الخاطر کے شروع میں ہی امین اس یقین کامل کا اظہار کرتے ہیں اور اُن کے مضامین کے اس مجموعے کے دس حصوں میں یہ نکتہ ہر جگہ واضح ہے۔ بے شک ۱۹۰۶ء میں دانشوای کے حادثے کے بعد (جہاں انگریز فوجی دستوں نے مصری کسانوں پر ظلم و ستم ڈھائے جو عام تشویش و بے چینی کا سبب بنے) امین نے قوم پرست اخبار "اللواء" پڑھنا شروع کر دیا تھا جب کہ اس سے پہلے وہ زیادہ تر

سلامی طرز و رجحان کے حامل اخبار المؤید کو ترجیح دیتے تھے[۴۶]۔ بعد میں ایک مختصر مدت کے لئے
امین سعد زغلول کی مدد کرنے کی خاطر قوم پرست جدوجہد میں مصروف ہو گئے، لیکن یہ تمام
واقعات بنیادی تبدیلیٔ رائے پر دلالت نہیں کرتے بلکہ سیاسی واقعات اور قابض طاقت کے مابین
کچھ اس قسم کا بلاواسطہ جھگڑا پیدا ہو گیا کہ اس کے سوا کوئی دوسرا راستہ باقی نہیں رہا۔ سابق راستہ
یعنی "انگریزوں کی پسپائی کے لئے بنیادی اصلاحات شرطِ اولین" کم از کم وقتی طور پر اپنا استحکام
کھو بیٹھا۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ کچھ عرصے کے لئے امین عام مروّجہ قوم پرستی سے متاثر ہو گئے
تھے۔ لیکن جلد ہی حتمی طور پر ہر قسم کی سیاسی مصروفیت سے دستبردار ہونے تک انہوں نے مصری
تحریکِ قوم پرستی کے لئے نادر خدمات سرانجام دیں جنہیں نظر انداز نہیں کرنا چاہیئے[۴۷]۔ بہرحال
"حکمران[۴۸]" نو آبادکار طاقتوں پر اپنے معاہدوں کی پابندی نہ کرنے کی وجہ سے[۴۹] چند تند و تیز
حملوں کے سوا امین کے خیالات کے دھارے میں کہیں ان کی صدا سنائی نہیں دیتی[۵۰]۔ ایک مقبوضہ ملک
کی تحریکِ مزاحمت میں حصہ لینا لازمی طور پر ایک قوم پرست نظریہ کا مرہونِ منت نہیں ہے۔

اب ایک طرف تو زخمی احساسِ عزت کی شدید تکلیف ہے جو ناقابلِ برداشت اشتعال انگیزی اور
گہری مایوسی کے لمحات میں ناقابلِ بیان ہو جاتی ہے۔ دوسری طرف بنیادی تصورات کا حقیقی اظہار
ہے۔ پس ان دونوں حالتوں میں امتیاز کرنا ضروری ہے۔ امین کے مضمون "مشینی بندوقیں ہمارے
احساساتِ حب الوطنی کو دبا نہیں سکتیں[۵۰]" میں جو بھول یا غلطی ہوئی ہے وہ بھی حقیقت میں امین
کے نقطۂ نظر کی تردید نہیں کرتی۔ پریشان حال امین جن کے سامنے آزاد وجود کے آخری کھنڈر میں عزتِ
نفس کو برقرار رکھنے کا ناقابلِ رشک کام ہے ایک ایسا طرزِ بیان اور اظہارِ خیال اپناتے ہیں جو
حقیقت میں اُن کے لئے اجنبی ہے۔ لیکن پھر بھی وہ عمومی طور پر غیر ملکیوں کی مخالفت نہیں کرتے بلکہ
صرف یورپ کے قدامت پسند سیاسی رہنماؤں کے مخالف ہیں جنہوں نے ترقی کی رفتار میں لوگوں کا
ساتھ نہیں دیا[۵۱]۔ چنانچہ اس مضمون میں بھی کوشش کے باوجود قوم پرستانہ خیالات میں امین کی طرف
سے کئے گئے کسی اضافے کا نشان نہیں ملتا۔

اس کے علاوہ بعد میں امین قوم پرستی کے اس رجحان کی مخالفت کرتے ہیں کہ وہ پیمانۂ اقدار

میں عظیم ترین مقام حاصل کرے۔ اسی وجہ سے اَمین کہتے ہیں کہ قوم پرستی عالمی اخلاقی اقدار کے نظام میں کش مکش کا باعث بنتی ہے۔"

"جدید دنیا کا ایک عظیم ترین المیہ نظریہ قوم پرستی (NATIONALIST IDEOLOGY) ہے جس کی رو سے ہر قوم کو دوسری قوموں کی فلاح و بہبود کا خیال کئے بغیر صرف اپنی بھلائی کی فکر کرنی چاہیئے۔ دنیا پر حکمرانی کرنا اس نظریہ کا اعلیٰ ترین مقصد ہے۔ دوسرے الفاظ میں ہر قوم کو جتنا ممکن ہو سکے وسیع ترین علاقے حاصل کرنے کے لئے جدوجہد کرنی چاہیئے اس مقصد کے حصول کے لئے وہ کمزور اقوام سے جو کچھ بھی حاصل کر سکے چھین لے۔"[۵۲]

قوم پرستی کا نظریۂ اخلاق قوم پرست سیاست کی اشد ضرورتوں کے عین مطابق ہے کیونکہ قوم پرست سیاست کا مکمل اور واضح طور سے متعین مقصد صرف قومی فلاح و بہبود ہے اس لئے لازماً یہ "عام انصاف" کے اصول سے ٹکرائے گا۔[۵۳] ماضی میں قوم پرستی کا نتیجہ سلسلہ وار جنگوں کی صورت میں ظاہر ہوا جو دہرایا جائے گا" اگر اس نظریہ کا خاتمہ نہ کیا گیا۔[۵۴]

اسی جوش و خروش کے ساتھ اَمین اپنے ہم وطنوں کی "جذباتی قوم پروری" کی مخالفت کرتے ہیں۔ عبدہٗ کے ایک فرماں بردار شاگرد کی حیثیت سے اَمین اس جذباتی قوم پروری (یا پرستی) کا مقابلہ عبدہٗ کی "ذہنی و عقلی یا استدلالی قوم پرستی" سے کرتے ہیں۔[۵۵] اپنے اس مضمون "مشینی بندوقیں ہمارے احساساتِ حب الوطنی کو دبا نہیں سکتیں" کے تقریباً ساتھ ساتھ اَمین نے ایک اور مضمون لکھا جس کا عنوان ہے:

'الشیطان رجل الساعۃ' اس میں اَمین لکھتے ہیں:

"مٹھی بھر رہنما لاکھوں آدمیوں کو بیوقوف بناتے ہیں۔ تمغات، عہدوں اور خطابات کے ذریعے اُن سے کھیلتے ہیں اور بعض اوقات اُس چیز کے ذریعہ جسے وہ قوم پرستی کہتے ہیں۔ چنانچہ اوہام پرستی کے بھوتوں سے زیادہ یہ رہنما لوگوں کو اذیت پہنچانے میں کامیاب رہے کیوں کہ عام لوگوں کی سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ اُن کے سیاسی رہنما اُن کی غلط رہنمائی کرتے ہیں اور اُنھیں خیالات کے ذریعے زہر پلاتے ہیں۔ اگر لوگوں میں اتنا شعور ہوتا کہ وہ یہ بات سمجھ سکتے تو وہ نوآبادکار طاقتوں پر حملے کرنے سے پہلے ان رہنماؤں کی مخالفت کرتے، ان کے ہوش ٹھکانے لگاتے، اِن کے سر قلم کرتے اور ان سے پہلے اپنا چین و سکون پالیتے ...... ہم ابھی تک اُس وقت کا انتظار کر رہے ہیں جب

ان رہنماؤں کی جگہ وہ لوگ لے لیں گے جو ہمیں قوم پرستی کے بجائے انسان پرستی کی دعوت دیں گے[۵۶]
اس کے علاوہ ایک اور حقیقت نے کم از کم وقتی طور پر اُمین کے قوم پرستی کے مخالف طرز عمل میں اضافہ کیا ہے یعنی صلح یا امن پسندی کا وہ نظریہ جو دوسری جنگ عظیم کے بعد بہت وسیع پیمانے پر پھیلا ہُوا تھا اور جس میں اقوام متحدہ پر سادہ لوحی سے ایمان رکھنا شامل تھا، اُس وقت مکمل طور پر ایک نئے نظام کے اجراء کی امید کی جا رہی تھی، انسانی تاریخ کا ایک دَور شروع ہونے والا تھا جو آخر کار خوشی و انبساط کا پیامبر ہو۔ چنانچہ اُمین کو اپنے نظریات کے مضبوط ہونے کا یقین ہو گیا۔ قوم پرستی نے جسے اُمین بہت عرصہ پہلے فضول قرار دے چکے تھے ایک نئی مصیبت کو جنم دیا جو پہلے کی کسی مصیبت سے زیادہ خوف ناک تھی، پس اُمین اس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ عمومی طور پر اب یہ امر تسلیم کر لیا گیا ہے کہ قوم پرستی کا خاتمہ کرنا پڑے گا۔ اُمین نے جن کے پاس ایک مصنف کا تمام جوش و ولولہ تھا اور جو بنیادی طور پر اُمن یا صلح پسند بھی تھے[۵۷] اور ترقی پر یقین کامل رکھتے تھے، دنیا میں اُمن قائم کرنے کے خود اپنا ایک لائحہ عمل پیش کیا:

"آج میں اُمن کی خدمت کے لئے فن یا ہنر کو استعمال کرنے کی دعوت دیتا ہوں۔ موسیقی ع... احساسات کو اُبھارنے کے بجائے ایک پُر امن مزاج کی تشکیل کرے گی۔ ادب اور تصویر... کا فن بھی یہی کام کرے گا۔ یہ نظریہ آج تک آزمایا نہیں گیا ہے امن قائم کرنے کے لئے، پروپیگنڈا اُس وقت تک ناکافی ہے جب تک کہ اسے فنونِ لطیفہ کی حمایت حاصل نہ ہو دنیا حقیقی امن چاہتی ہے تو یہ ایک ہی طریقے سے ممکن ہے نصابِ تعلیم، تاریخ نویسی کا... اور اس کے ساتھ ساتھ فنونِ لطیفہ میں تبدیلی کی جائے۔ طلباء کے ذہنوں میں قوم پ... کی شمع روشن کرنے، جنگ میں فتح و شکست کے قصے بیان کرنے اور ان میں بند و قو... کارتوسوں کا شوق پیدا کرنے کے بجائے انھیں وہ روشن اور شاندار کارنامے پڑھ... جائیں جو تہذیب و تمدن کو پھیلانے اور اسے محفوظ رکھنے کے لئے سرانجام دیئے گئے۔ لوگوں کے آپس میں تعلقات قوم پرستی کے بجائے انسان دوستی کی بنیاد پر قائم ہو..."

(ج) ایک قومی شعور پیدا کرنے میں ناکامی

یقیناً احمد اُمین کی یہ کمزوری کہ انھوں نے قومی شعور کی تعریف و توضیح نہیں کی اُن بہ...

ذ
فا
صہ
ہو
اُکا
ہوگ
مو
کرد

عناصر میں سے ایک ہے جس نے امین کو احساسِ حبِ الوطنی کے راستے ایک حقیقی قومی شعور تک پہنچنے سے روکا (مصطفےٰ کامل کی طرح[۶۰] کبھی تو امین اخلاقی لحاظ سے مسلح کردار کی حبِ الوطنی کی حمایت کرکے ناگوار یا منفی قوم پرستی پر قابو پانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن بعض اوقات حب الوطنی کو قوم پرستی کی طرف پہلا خطرناک قدم خیال کرتے ہیں :

"جب یورپ نے اپنے وجود کو اہلِ کلیسا کی مزاحمتوں سے آزاد کرا لیا تو حبُ الوطنی رائج کی جو اُن کے لئے بدترین آفت ثابت ہوئی۔ حُب الوطنی (وطنیۃ) نے قوم پرستی (قومیۃ) کی شمع جلائی اور اس کو تعلیم اور معاشیات کی بنیاد بنایا۔ قوم پرستی کی دوڑ میں کئی قوموں نے ایک دوسرے سے آگے نکل جانے کی کوشش کی اور اس طرح اسلحہ سازی کا مقابلہ شروع ہوا۔[۶۱]

یہاں ان دونوں اصطلاحوں یعنی حب الوطنی (وطنیۃ) اور قوم پرستی (قومیۃ) کے درمیان ایک نمایاں فرق ظاہر ہوتا ہے اگرچہ یہ فرق آگے چل کر قائم نہیں رکھا گیا۔ دوسرے بہت سے موقعوں پر امین ان دونوں اصطلاحوں کو متبادل طور پر استعمال کرتے ہیں[۶۲]۔ امین کے معاملے میں یہ بے ربطی اس لئے اور زیادہ قابلِ افسوس ہے کہ زبان کی اصلاحات کے ایک پُرجوش حامی[۶۳] کی حیثیت سے اُن سے یہ اُمید کی جا سکتی تھی کہ وہ جدید عربی میں الفاظ کے اُلجھاؤ کو اور بڑھانے کے بجائے اس میں تخفیف کریں اور کم از کم اپنی تحریروں میں اس بات کا خیال رکھیں۔ چنانچہ جدید الفاظ کے استعمال کے سلسلہ میں ان کی لغوی مباحث سے بے اعتنائی کی ایک اور مثال بھی ہے۔ وہ نزعۃ قومیۃ اور نعرۃ قومیۃ جن کا واضح مطلب قوم پرست رجحان یا نظریہ ہے کی مذمت کرتے ہیں لیکن اُسی صفحہ پر یا دوسرے موقعوں پر چند صفحے آگے وہ الوعی القومی جس کا مفہوم قومی شعور یا احساس ہے کی تعریف کرتے ہیں (حسن صعب زریق (C. ZURAYQ) کی کتاب کے عنوان 'الوعی القومی' کا ترجمہ "قومی خود شعوری[۶۴]" کرتے ہیں) بہرحال امین اسے "سیاسی شعور" یا "سیاسی بیداری[۶۵]" کے طور پر استعمال کرتے ہیں۔

ایک اور عنصر جس نے امین کو قوم پرست مفکرین کے ساتھ ایک بہتر سمجھوتہ کرنے سے روکا وہ بلاشبہ اُن کا ذاتی پسِ منظر ہے۔ امین کے والد محمد عبدہٗ کے حامی تھے چنانچہ امین کی پرورش اُن طاقتوں کے خلاف جذبہ دشمنی پر مبنی ماحول میں ہوئی جنہوں نے عبدہٗ کے اصلاحی لائحہ عمل کی

مخالفت کی۔ پس عبدہٗ کا مصطفےٰ کامل سے مقابلہ کرتے ہوئے امین بلاشبہ کھلم کھلا جانب داری کا مظاہرہ کرتے ہیں۔ آخر کار مصطفےٰ کامل بھی تعلیم پر اسی قدر پُرجوش عقیدہ رکھتے تھے جتنا محمد عبدہٗ، اگرچہ دونوں کے تعلیم سے متعلق ذاتی خیالات کا مقصد مختلف مطمحِ نظر ہو[۶۶]۔ تاہم ہندوستانی مصلحین سید احمد خان اور سید امیر علی کے متعلق اپنے مقالات میں جب امین عبدہٗ اور مصطفےٰ کامل کے متضاد رجحانات کا مقابلہ کرتے ہیں تو وہ سید امیر علی کی زیادہ حقیقت پسندانہ فکر کو ترجیح دیتے ہیں۔ ہندوستان سے دوری اور غیر حاضری اس اختلافی نظریہ میں اضافہ کا باعث ہوئی۔

"سید امیر علی، سید احمد خان کی طرح عملی مصلح تھے شائد امیر علی کچھ زیادہ حقیقت پسند تھے۔ ہندوستانی مسلمانوں کی اصلاح کے بارے میں کئی مرتبہ دونوں کے درمیان نظریاتی اختلاف ہُوا۔ سید احمد خان کے خیال میں اصلاح کا واحد ذریعہ تعلیم تھا [illegible] کسی بھی قسم کے سیاسی معاملے میں دلچسپی کا اظہار نہ ہو۔ بے شک سید امیر علی بھی تعلیم کو ایک مناسب ذریعہ خیال کرتے تھے لیکن وہ بیک وقت سیاسی مسائل پر بحث و مباحثے کو لازمی امر قرار دیتے تھے۔"[۶۷]

کینتھ کریگ (KENNETH CRAG) کے اس فیصلے کی کہ امین[۶۸] اسلام میں مسئلہ قوم پرستی کے متعلق کوئی ایک رائے قائم کرنے سے معذور معلوم ہوتے ہیں، اس لحاظ سے تائید کی جاسکتی ہے کہ امین حب الوطنی اور قوم پرستی کی ایک قطعی اور غیر مبہم تعریف پیش کرنے میں ناکام رہے۔ لیکن اگر قوم پرستی کے انسان شناسی سے تقابلی مطالعہ کو مدِ نظر رکھا جائے تو کریگ کا فیصلہ یقیناً غلط ہے۔ حقیقت میں یہی مقابلہ تمام فیض الخاطر میں ایک ختم نہ ہونے والے سیدھے دھاگے کی شکل میں موجود ہے جہاں کہیں کوئی بے ربطی یا تضاد ظاہر ہوتا ہے تو اُس کا سبب اِس دھاگے کا اُلجھنا ہے۔ یعنی بعض دفعہ امین یہ بات محسوس نہیں کرتے کہ اُن کی کچھ تجاویز اس تقابل کو نظرانداز کردیتی ہیں۔ لیکن یہ ایک اعتراض ہے جو اُصول کو ثابت کرتا ہے اور اس اصول کو زیڈ۔ آئی۔ انصاری نے زیادہ بہتر طریقے سے سمجھا ہے جو امین کے متعلق لکھتے ہیں کہ "قوم پرستی پر شدت سے لعنت ملامت کرنے میں امین کسی سے پیچھے نہیں ہیں۔"[۶۹]

کچھ ناقدین کا خیال ہے کہ بڑھاپے میں امین نے قوم پرستی سے متعلق اپنے پہلے عقائد ختم کردیئے تھے[۷۰]۔ یہ نظریہ اُنھوں نے امین کی کتب "یوم الاسلام" اور "الشرق والغرب" سے اپنے یکطرفہ ادھورے

متلوّن حوالے پر قائم کیا ہے یہ ناقدین فیض الخاطر کے اختتامی حصوں پر غور کرنے میں ناکام رہے ہیں اس کے علاوہ انہوں نے اُمین کی وفات کے بعد شائع ہونے والے (ظہرالاسلام کے) چوتھے حصے پر بھی توجہ نہیں دی۔ موشے پیرلمن (MOSNE PERLMANN) کا مشاہدہ بھی کسی طرح معقول نہیں جو وہ اُمین کی سوانح عمری پر تبصرہ کرتے ہوئے کرتا ہے کہ اُمین نے اتحادِ عالم کے ذریعے غیر سیاسی حالت سے نکل کر قوم پرستی کی طرف رجوع کیا۔[۷۱] بہرحال اگر اس قسم کا کوئی تسلسل قائم بھی کیا جائے تو ترتیب اس کے برعکس ہے یعنی قوم پرستی ــ سیاست سے بیگانگی ــ اِتحاد عالمِ اسلام۔ تاہم تینوں رجحانات عالمی انسان پرستی کے متوازی صرف اُبھرنے اور ڈوبنے کی کیفیت میں ظاہر ہوتے ہیں۔ یہ ایک واضح امر ہے کہ اِس تصوّر کی صحیح تعریف و توضیح نہیں کی گئی لیکن یہ بات بھی یکساں طور پر واضح ہے کہ ایک مبہم نصب العین کی صورت میں اِس کی مسلسل تائید و حمایت کی گئی ہے۔

زندگی کے اختتام تک اُمین نے قوم پرستی کے خلاف تشریحات اور بیانات لکھے۔ ان میں سے کچھ کا یہاں حوالہ دیا گیا ہے۔ ان بیانات سے صرف ایک فیصلے کی تصدیق ہوتی ہے یعنی یہ کہ اُمین کے کچھ مطالبات میں قوم پرستی کے مقاصد پوشیدہ تھے جن سے وہ باخبر نہیں تھے۔

حسن صعب[۷۲] عرب معاشرے میں چار مکاتبِ فکر و نظر میں امتیاز کرتے ہیں جو تمام اصلاحی رجحانات کے مخالف ہیں؛

۱۔ قوم پرستی کو کامل طور سے اسلام پرستی میں تحلیل کرنا جس کی تائید و حمایت قدامت پسندوں نے کی۔

۲۔ قوم پرستی کو اضافی طور پر اسلام پرستی میں تحلیل کرنا جس کی وکالت متوسط درجے کے قدامت پسندوں نے کی۔

۳۔ قوم پرستی میں اسلام پرستی کی ایک اضافی تحلیل جس کی حمایت عرب قوم پرستوں کے ایک گروہ نے کی، اور

۴۔ قوم پرستی میں اسلام پرستی کی ایک مکمل تحلیل جس کی وکالت عرب قوم پرستوں کا ایک دوسرا گروہ کرتا ہے۔

بلاشبہ یہاں اُمین پہلے اور دوسرے نقطۂ نظر میں پس و پیش کرتے ہیں۔ عملی طور پر اور جیسا

کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے اپنے بہت سے اصلاحی خیالات میں وہ دوسرے نقطۂ نظر کو اپناتے ہیں۔ یعنی ایک اعتدالی قدامت پسند جو محمد عبدہٗ کا نظریہ تھا۔ چنانچہ عباس محمود العقاد جدید مصری سوشح اور فکر میں امین کے کردار کو "تجدیدی قدامت پسندی"[۴۷] قرار دیتے ہیں۔

اس کے باوجود جب کبھی امین نے شعوری طور پر مسئلۂ قوم پر بحث کی تو انہوں نے صریحاً خالص قدامت پسند مکتبِ فکر کی حمایت کی یعنی اسلام میں قوم پرستی کی مکمل تحلیل۔

ذیل میں ہم تاریخ کے ہمہ گیر نظریہ کے سلسلے[۴۸]، کچھ اور وجوہ کی وضاحت کی کوشش کریں گے جن کے سبب امین نے یہ طرزِ عمل اپنایا۔ (مسلسل)

حواشی و حوالہ جات

[۴۴] JORG KRAEMER - DAS PROBLEM DER ISLAMISCHEN KULTURGESCHICHTE (TOBINGEN 1959) PP 1-2

[۴۵] فیض 1/138 [۴۶] حیاتی ص : 1-90

[۴۷] امین نے اکثر و بیشتر ہفتہ وار اخبار "السفور" کے لئے مضامین لکھے جو سماجی مصلح قاسم امین کے خیالات کے پرچار کے لئے قائم کیا گیا تھا۔ امین نے نائب السلطنت ہونے کے خلاف مصری خواتین کے پہلے مظاہرے کے متعلق ایک کثیر الاشاعت پمفلٹ بھی لکھا۔ ۱۹۲۱ء میں مدرسۃ القضاء میں اپنے عہدے سے دستبردار ہونے میں امین کے سعد زغلول سے تعلقات کا عنصر کارفرما تھا۔ جب زغلول جلاوطن تھا تو امین نے اس کے سیکرٹری سے رابطہ قائم رکھا اور زغلول کو مصر کی صورتحال کے متعلق خبریں دیں۔ وقتاً فوقتاً وہ جماعت کے ارکان میں تقسیم کرنے کے لئے خفیہ تحریریں وصول کرتا تھا کیونکہ بحیثیت ایک متین ازہریہ شیخ اس پر شک و شبہ کرنے کا بہت کم امکان تھا۔ پیرس سے زغلول کی واپسی کے بعد بھی امین نے کچھ عرصے تک جماعت کی خفیہ ہدایات پہنچانے کا کام جاری رکھا۔ اس کے علاوہ اس نے مسجدوں میں بعد نماز جمعہ ہونے والی سیاسی تقاریر لکھ کر ان کا انتخاب کیا اور انھیں مختلف مساجد میں بھیجا۔ (حیاتی . 202-191)

[۴۸] امین نے شاذ ہی کبھی سوشلزم کا ذکر کیا ہو لیکن لعنت و ملامت کے لئے لفظ "اشتراکیت"...

اُن کا ایک محبوب لفظ ہے۔ فیض 97/iii ; 213 , 106 , 1/83

[۴۹] فیض 97/iii زعماء الاصلاح فی العصر الحدیث، 349 [۵۰] فیض IX/139

[۵۱] ایضاً؛ امین کے دَور کے مصری حریّت پسندوں کی تحریروں کا ایک عمومی انداز فکر۔ مقابلہ کریں ایم حسین ہیکل سے: "سیاست دانوں کو جو آج کی دنیا کے معاملات کا فیصلہ کرتے ہیں، معاف کیا جا سکتا ہے۔ حقیقت میں وہ کل کے سیاست دان ہیں .... اسی وجہ سے وہ مسلسل طاقت اور جبر کی سیاست پر گفتگو کرتے ہیں، لیکن یہ گفتگو زیادہ عرصہ جاری نہیں رہے گی۔ آج دنیا اپنے تمام سپوتوں کی عام فلاح و بہبود کی خاطر استحکام کی طرف بڑھ رہی ہے۔ اگر یہ سیاستدان اپنے دقیانوسی خیالات پر کاربند بھی رہیں تو عوام ان کی پیروی نہیں کریں گے" (JOHANSEN نے لکھا۔ ص ۲۲۱)۔ [۵۲] فیض 296/viii [۵۳] فیض 107/iii [۵۴] فیض 296/viii

[۵۵] حیاتی 88 [۵۶] فیض 61/IX

[۵۷] امین نے یوم الاسلام (دار المعارف، قاہرہ ۱۹۵۲ء) میں کافی عسکری خصوصیات کا اظہار کیا ہے جو صیہونی حملے کے زخم خوردہ احساس کے تحت لکھی گئی۔ ورنہ یہ واضح ہے کہ ایک ابوذر الغفاری (فیض 183/iii) یا گاندھی (فیض 288/viii , IX/164 الشرق والغرب 102) کی انفعالی مزاحمت امین کی فطرت سے زیادہ مشابہت رکھتی ہے بجائے عسکری رہنماؤں ابوعبیدۃ ابن الجراح (فیض 89/x) اور صلاح الدّین الایوبی (92/x) کے کرداروں کے۔ موخرالذکر دو شخصیّتوں کے متعلق اس کا بیان — جو فلسطین کی تباہی کے بعد لکھا گیا — طرز بیان اور اظہار میں بہت زیادہ موثّر نہیں ہے شاید اس لئے کہ ان دونوں میں اس غیر شعوری خود شناسی کا فقدان تھا جو ابوذر الغفاری اور گاندھی سے متعلق مضامین میں بہت واضح ہے۔

[۵۸] الشرق والغرب (مکتبۃ النہضۃ قاہرہ ۱۹۵۵ء) میں وہ ان خیالات کی عمومیت کی وضاحت کرتا ہے: "اب ہم یونیسکو (UNESCO) کے نمائندگان سے تدریس تاریخ کے روایتی طرائق جس میں لڑائیوں اور ان کے فاتحین کا ذکر ہوتا ہے، سنتے ہیں۔ وہ ان سب واقعات کے خاتمے کا مطالبہ کرتے ہیں اور تہذیب و تمدن اور وسعتِ علم کو تدریسِ تاریخ کا مرکزی موضوع قرار دیتے ہیں" (ص ۴۴)

[۵۹] فیض IX/128 مصری حریت پسندوں میں یہ خیالات کس قدر عام تھے اس کی وضاحت کے

لئے محمد حسین ہیکل کی مثال دی جا سکتی ہے۔ ۱۹۴۹ء میں نذنزا (NIZZA) میں ایک بین الاق
کانفرنس میں اس نے تدریس تاریخ کی ازسرِ نو حد بندی کا ایک پلان پیش کیا۔ اس سلسلے میں
JOHANSEN (OP. CIT 226) سخت انداز میں کہتے ہیں: "ہیکل جس نے کبھی تاریخ ا
پر اپنی کتب میں خالد ابن الولید کے کارناموں کو سراہا اور جس نے مسلمانوں کے عسکری کارنام
کے ذکر سے کئی سو صفحات بھر دیئے تھے، اب یہ مطالبہ کرتا ہے کہ اس قسم کی تاریخ نویسی
کر دیا جائے کیونکہ یہ انسانی وجود کی حقیقت کو مسخ شدہ انداز میں پیش کرتی ہے۔"

[60] FRITZ STEPPAT, OP. CIT. 253-4 [61] فیض 11/39

[62] فیض 107/iii ، 296/vii ، 61/ix [63] مقابلہ کرو مزید سے CIT. 69 FF.

[64] ISLAMIC STUDIES (MARCH 1963) P.37 V.7

[65] یوم الاسلام 188، 149، 133، 131، 129، 119، الشرق والغرب بھی 161، 4۔

[66] FRITZ STEPPAT OP. CIT. 314-18 : "ابتدا ہی سے مصطفیٰ
مفہوم میں تعلیم کو سب سے زیادہ اہمیت دی۔ جب وہ مدرسے میں تھا اس نے حب ال
فرائض میں قوم میں علم اور تعلیم کی وسعت اور پرچار کو شامل کیا جو اس کے خیال میں
دفاع سے بھی زیادہ ضروری ہے (315) بارہا وہ اپنے ملک کے امیر شہریوں سے اس قسم
(آزاد) قائم کرنے کی درخواست کرتا ہے۔" (318)

[67] زعماء الاصلاح - 140 مقابلہ کرو۔ RS AND OTHER WRITINGS OF
SYED AMEER ALI سے (سید رضی واسطی نے شائع کیا لاہور: ۱۶۸
"انگلستان اور ہندوستان میں مجھے اکثر و بیشتر سر سید احمد کے ساتھ اس بات پر بحث
موقع ملا کہ برٹش انڈیا کی سیاسی معیشت میں مسلمانوں کی کیا حیثیت ہے اور مستقبل
کیا مواقع ہیں۔ انگریزی تعلیم اور تعلیمی تربیت سر سید احمد کا ایمان تھا۔ اگرچہ
دونوں امور کی اہمیت کا اعتراف کرتا ہوں لیکن میں نے اس بات پر بھی زور دیا کہ بحیثیت
فرقے کے جب تک ہندوؤں کے متوازی خطوط پر ان کی سیاسی تربیت نہ کی گئی
گروہ نئی قوم پرستی کی ابھرتی ہوئی لہر میں ڈوب جائیں گے (ص ۴۴-۴۳)

ا
تو
ا
ص
ہو
آکا
ہوگ
مو
کرد

ھ۶۸ THEM AND NOW IN EGYT. THE REFLECTIONS OF AHMAN AMIN, IN MIDDLE EAST JOURNAL, IX (1955) P. 38.

ھ۶۹ CONTEMPORARY ISLAM AND NATIONALISM, WDI IIV/23.

ھ۷۰ NADAV SAFRAN, OP. CIT. 228 ADOPTED BY VON GRUNEBAUM IN MODERN ISLAM 207-5.

ھ۷۱ MOSHE PERLMAUN : THE AUTOBIOGRAPHY OF AHMAD AMIN IN MIDDLE EAST AFFAIRS, V (1954) PP 17-24.
کیا یہ نتیجہ اس حقیقت سے اخذ کیا گیا ہے کہ گھر پر بچپن میں امین ہر روز کی خبریں پڑھنے کے عادی نہیں تھے؟ سولہ سترہ سال کی عمر تک شائد وہ سیاسی طور پر اس قدر باشعور نہیں تھے جتنا دوسرے ہوتے ہیں۔ بہرحال اٹھارہ سال کی عمر سے سیاست میں دلچسپی لینے کو جب وہ الیگزینڈریا میں تھے زیادہ دیر نہیں کہا جا سکتا۔ حیاتی ۹۱ - 88

ھ۷۲ HASAN SAAL : THE SPIRIT OF REFORM IN ISLAM, IN ISLAMIC STUDIES (MARCH 1963) P. 29.

ھ۷۳ ذکی المحاسنی نے حوالہ دیا: محاضرات عن احمد امین (قاہرہ ۱۹۶۳ء) ص ۱۸۶

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

محمد طفیل

○ داخلہ نمبر ۳۷۹۲ مخطوطہ نمبر ۴۶

- نام تہذیب النشر فی القراءات العشر و خزانۃ القراءات۔ فن تجوید
- تقطیع $\frac{9 \times 6}{6\frac{1}{2} \times 3\frac{1}{2}}$ حجم ۲۳۰ صفحات سطر فی صفحہ ۲۱
- نام مصنف ابوالخیر محمد بن محمد المتولی سن تالیف معلوم نہیں ہو سکا۔
- نام کاتب کہیں مرقوم نہیں۔ سن کتابت ۱۲۸۲ھ مقام کتابت قاہرہ۔
- خط معمولی نسخ روشنائی صمغ دودی معمولی عنوانات سرخ رنگ۔
- کاغذ دستی مصری قطنی زبان عربی

آغاز — بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ وسلم۔ قال الفقیر محمد المتولی الشافعی الخلوتی احسن اللہ عواقبہ و بلغہ فی الدارین مآربہ الحمد للہ الذی یہدی من یشاء الی صراط مستقیم والصلوٰۃ والسلام علی سیدنا ومولانا محمد المبعوث بالآیات والذکر الحکیم وعلی آلہ واصحابہ ذوی القدر الفخیم والاجر العظیم۔

انتہاء — تم ھذا الکتاب یوم الخمیس المبارک ثمانیۃ عشر خلت من شہر شعبان المبارک الذی ھو من سنین ۱۲۸۲ھ الف ومائتین واثنین وثمانین وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ وسلم......

امام القراء شیخ شمس الدین محمد بن محمد الجزری (۸۳۳ھ) نے علم تجوید و قراءت پر بہت سی مشہور کتابیں لکھیں۔ ان میں غالباً "النشر فی قراءات العشر" سب سے بڑی کتاب ہے۔ ابن الجزری نے اپنی اس کتاب کو خود ہی مختصر بھی کیا ہے۔ جس کا نام انھوں نے "تہذیب النشر" رکھا ہے،

یہ کتاب "النشر فی قراءات العشر" ہر زمانے میں قراء اور مجوِّدین میں مقبول و معروف رہی ہے۔ مختلف زمانوں میں اس کی تلخیص اور شرح ہوتی رہی ہے۔ شیخ ابن الشحنۃ الحلبی ابوالفضل محمد بن محمد المتوفی ۸۹۰ھ نے بھی اس کی ایک تلخیص تیار کی تھی۔ بارھویں صدی کے مشہور ترک عالم شیخ مصطفیٰ بن عبدالرحمان الازمیری متوفی ۱۱۵۰ھ نے بھی کتاب النشر کا ایک ملخص تیار کیا جو ترکی میں بہت مقبول ہوا۔

زیرِ نظر مخطوطہ جس کا نام مصنف نے "تھذیب النشر فی قراءات العشر و خزانۃ القراءات" رکھا ہے۔ اوائل قرن چہاردہم کے مشہور مصری شیخ محمد بن احمد بن عبداللہ المتولّی المقری المصری المتوفی ۱۳۱۳ھ کی تصنیف ہے اور ابن الجزری کی "کتاب النشر" کی تلخیص ہے۔

مصنف کا تذکرہ ہم مخطوطہ نمبر ۵ کے بیان میں کر چکے ہیں۔ مصنف کے نام و نسب میں خاصا اختلاف ہے۔ اس نسخے پر مصنف کا نام محمد بن محمد بن محمد المتولّی لکھا ہوا ہے۔ معجم المطبوعات ص ۱۶۱۷ پر ان کا نام محمد بن عبداللہ الضریر المتوفی ۱۳۱۳ھ لکھا ہوا ہے۔ استاذ خیرالدین الزرکلی نے اپنی کتاب الاعلام ج ۶ ص ۲۴۶ پر ان کا نام محمد بن احمد بن عبداللہ المتولّی لکھا ہے۔

استاذ زرکلی نے ان کی مصنفات کی فہرست میں زیرِ نظر مخطوطہ کا ذکر نہیں کیا۔ شاید انھیں اس مخطوطہ کی اطلاع نہ مل سکی ہو۔ کاتب نے سرورق پر یہ عبارت لکھی ہے:

"توفی المؤلف رحمہ اللہ تعالیٰ علیہ فی وقت فجر یوم السبت، وھو الحادی عشر من شھر ربیع الاوّل سنۃ ثلاثۃ عشر وثلاث مآئۃ بعد الالف من الھجرۃ النبویۃ علی صاحبھا افضل الصلوٰت والسلام۔"

خزانۂ تیموریۃ القاھرہ کی فہرست ج دوم صفحہ ۲۹۶ پر مصنف کا ذکر موجود ہے، مگر اس میں بھی اس مخطوطہ کا ذکر نہیں ہے۔

ہمارے علم میں اس کتاب کے چھپنے کی کوئی اطلاع نہیں ہے۔

شیخ المتولّی ۱۲۹۳ھ سے غالباً اپنی وفات کے سال تک مسلسل جامع ازہر کے شعبہ قراءت میں "شیخ القراء اور رئیس الاساتذہ" تھے۔ اور اس بیس سال کی طویل مدت میں انھوں نے اپنے فن پر بہت سی کتابیں لکھیں۔ جن میں سے "بدایۃ الغرر، مقدمہ فی قراءۃ ورش، منظومۃ القراءات،

دراالوجوہ المسفرۃ فی اتمام قراءات الثلاث المتممۃ للعشرۃ چھپ چکی ہیں۔ اور الروض النضیر، رسالۃ الضاد، توضیح المقام، خزانۃ القراءات اور فن تجوید کے متعدد رسالے مخطوطات کی صورت میں مختلف کتب خانوں میں محفوظ ہیں جو ہمارے علم کی حد تک تاحال کہیں نہیں چھپے ہیں۔

زیرِ نظر نسخہ مکمل ہے اور بڑی اچھی حالت میں ہے۔ عنوانات سرخ روشنائی سے لکھے گئے ہیں۔ اور کتاب کا متن سیاہ روشنائی سے ہے۔

نسخہ کے آخر میں کاتب نے کتابت کی دو تاریخیں لکھی ہیں، ایک ۷، رجب ۱۲۸۱ھ اور دوسری ۱۸، شعبان المبارک ۱۲۸۲ھ۔ اس سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کی زندگی ہی میں جب کہ مصنف ابھی ازہر سے وابستہ نہیں ہوئے تھے اس کتاب کو اتنی مقبولیت حاصل ہو چکی تھی کہ شائقینِ فن اس کی نقول حاصل کیا کرتے تھے۔ اور موجودہ مخطوطہ کا منقول عنہا نسخہ ۱۲۸۱ھ کا لکھا ہُوا تھا۔ جس سے نسخہ نقل کیا گیا۔ یہ بات قرینِ قیاس ہے کہ منقول عنہ نسخہ اصل نسخہ مصنف سے نقل کیا گیا ہو۔ اور یہ نسخہ بھی نقل کے بعد مصنف کے سامنے پڑھ کر سنایا گیا ہو۔

اگرچہ اس نسخہ پر کہیں بلاغ کا نشان موجود نہیں ہے۔ لیکن حاشیہ پر کہیں کہیں لفظی اضافے یہ بتاتے ہیں کہ اسے بار بار دیکھ کر غالباً مصنف کے سامنے مکمل کیا گیا ہے۔

واللہ اعلم بالصواب

("انتقاد" کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے)

انتقاد

پردہ اور قرآن مجید: مؤلف: مولانا امین احسن اصلاحی۔ سائز ۳۰×۲۰/۸، صفحات ۳۲۔ قیمت: ۶۰ پیسے۔

شائع کردہ: دارالاشاعت الاسلامیہ، کوثر روڈ، اسلام پورہ، لاہور ۱۲

اسلام معاشرہ کے افراد کو خیر اور مفاد عامہ میں ایک دوسرے سے آگے بڑھنے کی ترغیب دیتا ہے اور اس میں مرد و زن میں کوئی تفریق نہیں کرتا۔ خیر اور مفاد عامہ وسیع مفہوم رکھتے ہیں۔ آج ہمارے معاشرہ میں تعلیم، صحت، صنعت، دفتری اور انتظامی ذمہ داریاں، پولیس اور فوج اور اسی قسم کی دوسری ملکی و قومی ضرورتیں سب مفاد عامہ اور خیر ہیں جو نئے تقاضے رکھتی ہیں اور ہم ان میں سے کسی ضرورت کو بھی غیر اہم سمجھ کر عورتوں کو اس سے الگ نہیں کر سکتے، عورت نے ہر زمانہ میں مرد کا ساتھ دیا اور اس کا ہاتھ بٹایا ہے۔ اگر پہلے وہ کھیتوں میں جاکر اپنے مردوں کی مدد کرتی تھی تو آج وہ کارخانوں اور دفاتر میں مختلف خدمات انجام دے کر اس کی مدد کر رہی ہے، سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اسلام مردوں کا ساتھ دینے کے سلسلہ میں عورتوں پر کیا ذمہ داریاں اور قیود عائد کرتا ہے؟

بلاشبہ ہمارے معاشرتی مسائل میں یہ نہایت نازک و سنجیدہ اور پیچیدہ ترین مسئلہ ہے اور بقول علامہ اقبالؒ: ؎

ہزار بار حکیموں نے اس کو سلجھایا
مگر یہ مسئلہ زن رہا وہیں کا وہیں

یہ تو ہے حکیموں کا اس مسئلہ کو حل کرنے کا نتیجہ، لیکن اسلامی تعلیمات اس بارے میں جو حل پیش کرتی ہیں وہ نہایت سادہ اور ہر زمانہ میں قابلِ عمل ہیں بشرطیکہ ہم اپنی قوت بیان و کلام سے

ے اپنے لئے مشکل نہ بنالیں ، ولن یشاد ھذا الدین احد الا شاذہ ۔

" پردہ اور قرآن " لکھ کر مولانا امین احسن اصلاحی صاحب نے مسئلہ زن کے ایک اہم پہلو کا کتاب اللہ کی روشنی میں جائزہ لیا ہے لیکن کچھ اس طرح کہ جدید معاشرہ اور اس کی جدید ضرورتوں اور نت نئے تقاضوں کو نہیں چھیڑا ۔ قرآن مجید کو اپنے معاشرہ اور جدید ماحول میں حاکم بنانے کی بجائے قرونِ وسطیٰ کے مسائل اور ضروریات کو سامنے رکھا گیا ہے ۔

مولانا موصوف کا یہ لکھنا کہ " عام حالات میں عورت کے لئے گھر سے باہر نکلنا اسلام نے پسند نہیں کیا " (دیکھئے صفحہ ۱۲) ۔ بہت سے سوالات پیدا کرتا ہے جنہیں موصوف یکسر نظر انداز کر گئے ہیں ، کیا عام حالات میں عورت تعلیم و تعلم کے لئے گھر سے باہر نکل سکتی ہے ؟ کیا وہ اجتماعی کاموں میں حصہ لینے کے لئے گھر سے باہر نکل سکتی ہے ؟ کیا وہ نوکری کے لئے کارخانہ اور دفاتر میں جا سکتی ہے ؟ کیا وہ عبادت کے لئے مساجد میں جا سکتی ہے ؟ کیا وہ کار چلا کر اپنے شوہر اور بچوں کو دفتر اور اسکول پہنچا سکتی ہے ؟ کیا وہ اپنے گھر کے لئے سامان لینے بازار جا سکتی ہے ؟ کیا وہ تنہا حج کے لئے جا سکتی ہے ؟ کیا وہ اعلیٰ تعلیم کے لئے بیرونی ممالک میں جا سکتی ہے ، یہ اور اس قسم کے بیشتر سوال موصوف کے مندرجہ بالا جملہ پر اُٹھائے جا سکتے ہیں اور آج کے معاشرہ کو ان کا اسلامی جواب درکار ہے جو قرآن کی حدود میں رہ کر دیا جائے ۔

موصوف کا " عام حالات " بھی شرح کا طالب ہے ۔

اسی طرح یہ عبارت : " صرف کسی خاص ضرورت ہی کے لئے اس کو گھر سے باہر نکلنے کی اجازت ہے " (صفحہ ۱۲) ۔ یہاں " صرف " کے بعد " خاص ضرورت " کا اضافہ بہت حد تک یہ بتا رہا ہے کہ عورت گھر سے نکلے ہی نہیں ، " خاص ضرورت " خاص طور پر تشریح طلب ہے ، کیونکہ بظاہر یہی معلوم ہو رہا ہے کہ عام ضرورتیں مثلاً پڑھنے پڑھانے کے لئے ، سودا خریدنے کے لئے ، رشتہ داروں سے ملنے کے لئے ، سیر و تفریح کے لئے اس کا باہر نکلنا اسلام پسند نہیں کرتا ، اب نہیں معلوم کہ روزی کمانے کے لئے گھر سے نکلنا خاص ضرورت ہے یا عام ضرورت ؟ ؟

موصوف کا سورۃ النور کی آیت " قل للمومنین یغضوا من ابصارھم و یحفظوا فروجھم ذٰلک ازکیٰ لھم ان اللہ خبیر بما یصنعون ۞ و قل للمؤمنات یغضضن من ابصارھن و یحفظن فروجھن .

کو گھر کے اندر کے پردے سے خاص کر دینا ہمارے نزدیک درست نہیں۔

ہمارے خیال میں قرآن مجید نے پردہ کی حدود میں زیادہ سے زیادہ اور کم سے کم پردہ کو بیان کر دیا ہے اور معاشرہ میں افراد اپنے حالات و مقتضیات کے مطابق اپنی اپنی حدود میں رہ کر پردہ کے وہ تقاضے پورے کریں گے۔ جو اسلامی تعلیمات ان سے مطالبہ کرتی ہیں اور روح یہی رہے گی کہ معاشرہ میں جنسی بے راہ روی کا سدِ باب ہو جس کے لئے قرآنی ہدایات" غضِ بصر اور حفظ فرج" کو ضروری قرار دیتی ہیں، تاکہ معاشرہ میں ماؤں، بہنوں اور بیٹیوں کا وقار بڑھے، اور جذباتِ سافلہ کو بھڑکانے والے عوامل دبے رہیں۔

ید نین علیھن من جلا بیبھن، کا ترجمہ صفحہ ۱۷ پر اپنے چہروں پر اپنی بڑی چادر کا حصہ لٹکا لیا کریں" کیا گیا ہے جب کہ" چہروں پر" کا اضافہ قرآن پر اضافہ ہے اس کا مفہوم اپنے جسموں پر، جسموں کے بالائی حصوں پر، سروں پر، کاندھوں پر ہو سکتا ہے؟ - اردو میں بلا آمیزش اس کا سیدھا سادہ اور پورا پورا ترجمہ یہ ہو سکتا ہے کہ وہ اپنے اوپر اپنی بڑی چادریں لٹکا لیا کریں، اور ہمارے خیال میں اس میں گھونگھٹ نکالنے یا نہ نکالنے کا کوئی پہلو نہیں نکلتا، یہ ہمارے ہندوستانی ماحول کی پیداوار ہے۔ اگر ایک عورت اپنے سر اور سینہ پر دوپٹہ ڈال کر کاندھوں پر بڑی چادر لٹکائے تو وہ قرآن مجید پر عمل کا حق ادا کر دیتی ہے۔

****

آئینۂ حجاز: مصنف: راجہ محمد شریف، بی اے۔

صفحات ۴۰۰، علاوہ تصاویر۔

قیمت درجہ اوّل بیس روپے، درجہ دوم سولہ روپے، نیوز پرنٹ تیرہ روپے۔

شائع کردہ: زاہد اکیڈمی A - ۷، کوہ نور شوگر ملز کالونی، جوہر آباد۔

کتاب سفرنامہ حج پر مشتمل ہے، قاری کو ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ مصنف کے ساتھ حج کرتا چلا جا رہا ہے۔ حج سے متعلق بہت سی مفید معلومات جمع کر دی گئی ہیں جس سے یہ کتاب حج پر روانہ ہونے والوں کے لئے ایک تحفہ ہے۔ قابل مصنف نے ادبی چاشنی اور کہیں کہیں مزاح کی

آمیزش سے اُسے دو آتشہ کر دیا ہے۔ معمولی اردو جاننے والا بھی اسے بغیر بار محسوس کئے شروع سے آخر تک پڑھتا چلا جائے گا۔ اردو میں سفرنامہ حج پر اتنی دلچسپ اور ضخیم کتاب غالباً شائع نہ ہوئی ہوگی۔

بلادِ عربیہ سعودیہ میں سے مصنف کا جن علاقوں میں گذر ہوا اور وہاں جو جدید تبدیلیاں اور ترقیاں انھیں نظر آئیں ان سب پر بے لاگ تبصرہ کیا ہے اور ایسا مترشح ہوتا ہے کہ وہ حجاج کے لئے سعودی عرب کی طرف سے کی جانے والی سہولتوں سے مطمئن ہیں۔

کتاب کے چند عنوانات یہ ہیں، حضرت ابراہیمؑ کی حیاتِ مقدسہ، تاریخ کعبہ، فلسفۂ حج اور مسائل مکہ مکرمہ سے منیٰ کو، منیٰ سے مکہ مکرمہ کو۔

گناہوں کی معافی کے لئے آبِ زمزم میں کفن بھگونے پر مصنف کا تبصرہ ملاحظہ کیجئے:

ص ۵۱۵ - "ایک بات ہمیں بڑی عجیب لگتی۔ کہ روزانہ ہمارے لوگ کفن کے لئے کپڑا خرید کر آبِ زمزم سے اسے دھو کر بیت الحرم کے اندر سوکھنے کے لئے ڈال دیتے۔ اس عمل کا فقہی اور علمی پہلو تو ہمارے علماء کرام ہی بتا سکتے ہیں کہ یہ بات کہاں تک جائز اور درست تھی۔ مگر ہمارے نزدیک یہ طریق کار بیت الحرام کے تقدس کے منافی تھا۔ لاریب اللہ تعالیٰ اور اس کے نبی کریم صلعم کی خوشنودی کے احکامات اور طریقے قرآن حکیم اور اسوۂ حسنہ میں موجود ہیں۔ انسان کی نجاتِ اخروی کے لئے کن اعمال و افکار کی ضرورت ہے۔ وہ کسی مسلمان سے بھی ڈھکے چھپے نہیں۔ مگر ان صداقتوں سے پہلو تہی اور جان بوجھ کر ان کو نظر انداز کر کے اپنی نجات آبِ زمزم سے دھلے ہوئے کفن سے وابستہ کرنا ایک عام ذہن کی تسلی کے لئے تو ممکن ہے کوئی بنیاد مہیا کر دے۔ مگر اسلامی ذہن رکھنے والے حضرات کے نزدیک یہ بات خود فریبی سے زیادہ وقعت نہیں رکھتی۔ نجاتِ اخروی کے لئے تو ان اعمال و افکار کا سنوارنا ضروری ہے جو ہر لمحہ کراماً کاتبین تحریر کرتے رہتے ہیں اور جو خداوند عالم کے سامنے انسان کے مرنے کے بعد اس کی زندگی کے مکمل ریکارڈ کی صورت میں اس کی نیکی و بدی کا فیصلہ کرنے کے لئے پیش ہوگا۔ اس ریکارڈ میں مندرجہ بدعملیاں اور بدعقیدگیاں تو ظاہر ہے کہ آبِ زمزم سے دھلا ہوا کفن ڈالنے سے نہیں بدل سکتیں۔ پھر یہ لوگ خدا جانے کیوں دھڑا دھڑ لٹھے کے تھان خرید کر اور آبِ زمزم سے دھو کر پورا پورا دن سکھاتے رہتے

تھے۔ استفسار پر لوگ نہایت سادگی سے جواب دیتے کہ قبر کے عذاب سے بچنے کے لئے ایسے کفن کا ہونا نہایت ضروری ہے میرا اور واصل عثمانی کا خیال تھا کہ ہمارے علماء کو ادھر توجہ کرنی چاہیئے۔ اور لوگوں کو صحیح راہ پر ڈالنا چاہیئے۔ خدا جانے یہ اور اسی قسم کی دیگر طفل تسلیاں اسلام جیسے دین حقہ کا جزو عظیم کیسے بن گئی ہیں۔ اور ان کی بنیادیں کن لوگوں نے استوار کیں۔ اور یہ عقائد مسلمانوں کے ذہنوں میں کیسے راسخ ہوگئے ہیں، کہ لوگ ارفع و اعلیٰ عقائد و اعمال کی شاہراہِ عظیم چھوڑ کر نجاتِ اخروی کے لئے ایسی اُلجھی ہوئی پگڈنڈیاں استعمال کر رہے ہیں، جو خود ہی اپنے پیچ وخم میں گم ہو جائیں۔ اور جن پر چلنے والے رہرو کسی منزل پر بھی پہنچ نہیں پاتے۔ ہمارے علمائے کرام اور اسلامی ذہن رکھنے والے مصنفین کے لئے ضروری ہے کہ بے کار مباحث سے ہٹ کر وہ لوگوں کو اسلام کا صراطِ مستقیم دکھانے کی کوشش کریں۔ حج کی سعادت حاصل کرنے والے حضرات خصوصیت سے علماء کی اس توجہ کے مستحق ہیں۔ کیونکہ آپ جتنے تھان بیت الحرام میں آبِ زمزم سے دُھلے ہوئے پائیں گے وہ ماشاءاللہ سب پاکستانی حضرات کے ہی ہوں گے۔ دیگر ممالک کے حاجیوں کا اس میں کوئی حصہ نہیں۔ اور اگر ہے تو آٹے میں نمک کے برابر۔ شاید قبر کے عذاب سے بچنے اور نجاتِ اخروی کے حصول کا یہ نقطۂ عظیم صرف ہماری سمجھ میں ہی آیا ہے۔ اور باقی ممالک کے لوگ نجات کے اس "شارٹ کٹ" سے ابھی بے خبر ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ ہمارے لوگ ایسی باتوں پر بڑا وقت ضائع کرتے ہیں۔ کیونکہ وہ لٹھے کے تھان ہی دھونے کا اہتمام نہیں کرتے۔ بلکہ اپنے کپڑے بھی دھوکر بیت اللہ کی دوسری منزل کی ریلنگ پر ڈال کر پورا پورا دن سکھاتے رہتے ہیں، جو سراسر بیت الحرام کے تقدس کے خلاف ہے۔ اس لئے سب حضرات کو ادھر توجہ کرنی چاہیئے۔ اور گھر سے رخصت ہونے سے پہلے علماء کرام سے حج کے مسائل سیکھ لینے چاہئیں۔"

اب مسجد نبوی کی خاکِ پاک پر عبدالرحمان کے ساتھ ہونے والے واقعہ اور اس پر منف کا تبصرہ ملاحظہ کیجئے:

"عبدالرحمٰن نے مسکراتے ہوئے بتلایا کہ یہ صاحب پاکستان کے ضلع لائل پور کے تاجر ہیں۔ اور چند دنوں سے مجھے کہہ رہے ہیں کہ میں مسجد نبوی کی مٹی ان کو کہیں سے مہیا

کر دوں۔ اس سے قطع نظر کر ہماری گورنمنٹ نے ایسی باتوں سے منع کیا ہوا ہے۔ میں ذاتی طور پر بھی اسے مناسب نہیں سمجھتا۔ کیونکہ مجھے پتہ ہے کہ لوگ محض پیسے بٹورنے کے لئے یہ کاروبار چلاتے ہیں نہ کوئی مسجد نبوی سے خاک اکٹھی کر سکتا ہے اور نہ ہی کسی کو ایسا کرنے کی اجازت ہے۔ لوگوں نے زائرین کی عقیدتوں سے فائدہ اٹھانے کے لئے ایسے کاروبار شروع کر رکھے ہیں۔ ورنہ اصلیت یہ ہے کہ جو مٹی لوگ بیچتے ہیں اس کا مسجد نبوی سے قطعی کوئی تعلق نہیں ہوتا۔ دوسرے ایسی باتوں کا فائدہ ہی کیا ہے۔ جب آپ زیارتِ روضۂ اقدس کے لئے نبی آخرالزماں کے قدموں میں پہنچ گئے ہیں۔ پانچوں نمازیں مسجد نبوی میں ادا کرنے اور درود و سلام بھیجنے میں ہر گھڑی آزاد ہیں۔ تو یہ خاک لے جانے سے کیا حاصل؟

میں عبدالرحمٰن کی یہ باتیں سن کر بڑی دیر تک سوچتا رہا کہ اس نوجوان کے عقائد کتنے سلجھے ہوئے ہیں اور اس نے کتنے پتے کی باتیں ہمارے پاکستانی حاجی سے کہی ہیں لیکن مجھے پختہ یقین تھا کہ "خاک" کی تلاش کرنے والے صاحب عبدالرحمان سے ناامید ہو کر اب کسی اور کا دروازہ کھٹکھٹائیں گے۔ اور اپنی خواہش کی تکمیل کے لئے ہر ممکن کوشش کریں گے۔ اگرچہ اس سے انھیں کوئی فائدہ نہیں پہنچے گا۔ مگر یہ "تبرک" وہ حاصل کر کے ہی دم لیں گے اور پاکستان میں جا کر خدا جانے کس ملک کی مٹی کو مسجدِ نبوی کی "خاک" بتا کر لوگوں کی مشکلیں آسان اور روزی کشادہ کرنے میں امداد کریں گے۔" (ص۶۶۱ تا ۶۶۲)

آخر میں مصنف نے عربی زبان کے اسلام اور مسلمانوں سے تعلق پر جو شگفتہ تبصرہ کیا ہے، وہ پیش کیا جاتا ہے:

"جس کمرہ میں میں بیٹھا تھا۔ وہاں دو صاحب اور بھی تھے۔ وہ آپس میں روانی سے عربی بول رہے تھے۔ بلاشبہ عربی ہمارے لئے نہایت وقیع زبان ہے۔ کیونکہ قرآن حکیم اور احادیثِ نبوی عربی میں ہیں۔ خدا کے برگزیدہ پیغمبر حضور سرور کائنات صلعم بھی عربی بولتے تھے اور پیغمبر صلعم تربیت یافتہ بھی۔ اس وجہ سے مسلمانانِ عالم کے لئے عربی زبان قابلِ احترام ہے اور ہم اسے زبان پر ترجیح دیتے ہیں۔ یہ علیحدہ بات ہے کہ ہم نے اسے سیکھنے کی کبھی سنجیدہ کوشش نہ

ی۔ بلکہ اس کی صرف و نحو اور گرائمر کی پیچیدگیوں کا اتنا رعب چھایا ہوا ہے کہ برسوں انگریزی پڑھ کر بھی انگریزی سے نابلد رہنا تو ہمیں گوارا ہے۔ مگر عربی سیکھنے کے لئے دو تین سال کی محنت ہمیں پہاڑ معلوم ہوتی ہے۔ ہم میں سے تقریباً ہر مسلمان عربی کی صرف و نحو سے ڈر کر انگریزی سیکھتا رہتا ہے اور جب اس میں بھی کورا رہ جاتا ہے تو اسے "بندروں کی زبان" کہہ کر دل کا بوجھ ہلکا کر لیتا ہے۔ مگر عربی کو ترسا پا چومنے کے باوجود سیکھنے کی کوشش نہیں کرتا۔ شاید اس لئے کہ کہیں اس کے جاننے سے قرآن حکیم کی عظمتوں کا پتہ نہ چل جائے اور اس دنیا کے کاروبار ہیچ نہ نظر آنے لگیں اور کہیں اپنے نظامِ حیات کو تبدیل کرنے کی اہمیت نہ واضح ہو جائے۔" (ص ۶۹-۶۸)

"میں جب کبھی عربوں سے گفتگو کرتا۔ اور اپنا مافی الضمیر ان تک پہنچانے میں دقت محسوس کرتا تو بڑی دیر تک اپنے آپ کو کوستا رہتا۔ کہ یوں تو ہم اللہ تعالیٰ اور اس کے رسول کریمؐ کی محبت کا دم بھرتے اور قرآن حکیم کے پیش کردہ نظامِ حیات کو اپنانے کے لئے ہر وقت بے چین رہتے ہیں۔ مگر ہم نے اس زبان کو سیکھنے کے لئے آج تک کوئی مثبت قدم نہیں اُٹھایا۔ جس کو اللہ اور اس کے رسولؐ نے نہ صرف اپنا پیغام نوعِ بشری تک پہنچانے کا ذریعہ بنایا۔ بلکہ اتنا پسند فرمایا کہ اسے "لسان مبین" کے لقب سے نوازا۔ بلاشبہ عربی زبان کی یہ عظمت دیگر اقوامِ عالم کی طرح ہم پاکستانیوں کو بھی معلوم ہے۔ مگر اس حقیقت کا اعتراف ان معنوں میں بالکل بے کار ہے کہ ہم نے آج تک اسے "عربی شریف" کہہ کر اس کی عظمتوں کا اعتراف تو کیا ہے مگر اسے سیکھنے اور جاننے کی طرف کوئی ٹھوس قدم نہیں اُٹھایا۔" (آئینہ حجاز ص ۱۸۶-۱۸۵)

ماہنامہ "محدث" لاہور ۴ — جلد ۱۔ شمارہ ۱۔ ماہ شوال ۱۳۹۰ھ
کاغذ و کتابت عمدہ، ٹائٹل حسین و سادہ، صفحات ۶۴۔

مدیر: حافظ عبدالرحمٰن مدنی — سالانہ چندہ معاونین سے دس روپے، رعایتی پانچ روپے، فی پرچہ ایک روپیہ، رعایتی پچاس پیسے۔ مقامِ اشاعت: مدرسہ رحمانیہ (رجسٹرڈ) گارڈن ٹاؤن، لاہور — ۱۶۔

جماعت اہل حدیث کی مجلس التحقیق الاسلامی کا یہ پہلا شمارہ ہمیں برائے تبصرہ موصول ہوا ہے۔

یہ عزیز زبیدی نے لکھا ہے، جس کا موضوع ہے: "مسلک اہلِ حدیث کا ماضی اور حال"۔ یہاں ضمناً
بتادینا مفید رہے گا کہ جماعت اہل الحدیث خود کو صرف قال اللہ اور قال الرسولؐ کا پابند سمجھتی
ہے۔ اس کا نعرہ ہے: "الدین قال اللہ و قال رسولہ"۔

وہ اپنی تاویل کے مطابق سنت پر کاربند رہنا ہی دین خیال کرتے ہیں بقول شاعر ؎

اھل الحدیث عصابۃ نبویۃ
مترضی بقول المصطفیٰؐ و بفعلہ

یہ وہی جماعت ہے جس کی مساعی سے برصغیر پاک و ہند میں قرآن و حدیث کی تعلیم کے مراکز
کھلے، دشمنانِ اسلام کے خلاف جہاد کا احیاء ہُوا۔ اور فقہ جامد پر قائم رہنے والوں سے مناظرے اور
مباحثے ہونے لگے، اور عوام پر یہ انکشاف ہونے لگا کہ دین براہِ راست قرآن و سنت سے لیا جاتا ہے
اور فقہی قوانین میں مسلسل تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں۔ اس مختصر سی تمہید کے بعد ہم سرسری طور پر اس
اداریہ کا جائزہ لیتے ہیں:

اداریہ شروع ہوتا ہے اور اس کا پہلا جملہ یہ ہے:

"سلف صالحین "جماعت" تو ضرور تھے لیکن ہماری طرح ان کو تنظیم کی ضرورت نہیں تھی"۔

یہاں سوال پیدا ہوتا ہے کہ آیا وہ سلف صالحین فرشتہ تھے؟ کیا وہ احکام الٰہی اور سنت نبیؐ کی
پیروی سے چھٹی پاچکے تھے، قرآن مجید اور سنتِ نبوی تو جماعتی نظام اور تنظیم کی بار بار تاکید
کرے اور جماعت کے لئے شوریٰ اور امیر کے حکم کی پابندی پر زور دے اور اصولوں پر سختی سے
سے قائم رہنے پر اصرار کرے لیکن ان حضرات کو ہماری طرح تنظیم کی ضرورت نہ ہو؟

بھلا جماعت تنظیم سے خالی بھی ہو سکتی ہے اور جماعت بھی ان لوگوں کی جو رسول اللہؐ کے اسوہ کی
اقتداء کرتی تھی، ایک راستہ پر ایک رخ کرتے ہوئے چلتی تھی، "من شذ شذ فی النار" سے ڈرتی تھی،
اعتصام بحبل اللہ کا مصداق تھی، جو ہر وقت دشمنوں کے افساد و کید سے چوکنا رہتی اور الصلوٰۃ جامعۃ
کے اعلان پر شوریٰ کے لئے جمع ہو جاتی، حسبِ استطاعت اپنی ذمہ داریوں کو بجالاتی، صلوٰۃ و زکوٰۃ
و حج کو اجتماعی صورت میں ادا کرتی، کیا یہ سب باتیں علانیہ شاہد نہیں کہ سلف صالحین جماعت کی تنظیم
کے حقائق و اسرار سے واقف تھے اور جماعت کے نظام میں کسی قسم کا خلل گوارا نہ کرتے تھے، وہ نظم برقرار

رکھنے کے لئے سعی و عمل کرتے تھے اور "قدرتی تنظیم" پر تن بہ تقدیر نہ تھے ؟ ؟

اس کے بعد اداریہ کا دوسرا پیرا یوں شروع ہوتا ہے :

" اسلاف کے پاس " فکرِ مربوط ، وحدتِ عمل اور احساس بصیر" کی دولت وافر تھی اس لئے وہ سرگرم عمل بھی تھے اور تسبیح کے دانوں کی طرح منظم بھی "

ناطقہ سر بگریباں کہ اسے کیا کہئے ؟ کیا" فکر مربوط" میں لفظ " مربوط" تنظیم کی غمازی نہیں کرتا ؟ اور کیا " وحدتِ عمل" تنظیم سے خالی ہو سکتی ہے ؟ پھر "تسبیح کے دانوں کی طرح منظم" جماعت کا تنظیم سے خالی ہونا ممکن ہے ؟ ایں چہ بوالعجبی است ؟ ؟

صفحہ ۷ پر " کتاب و سنت کی غلامی " نئی اصطلاح ہے جو نہ قرآن میں ہے نہ حدیث میں۔ اب تک تو جماعت اہل حدیث کے معتمد علیہ علماء غلام نبی ، غلام رسول ، غلام محمد ، غلام احمد ناموں کو اسلام کی روح کے منافی قرار دیتے تھے اور ایسے نام بدل کر غلام اللہ کر دیا کرتے تھے ، اس لئے کہ غلامی (عبادت) صرف اللہ کی ہوتی ہے کتاب پر ایمان ہوتا ہے اور اس کے احکام کا اتباع کیا جاتا ہے۔

صفحہ ۷ پر ایک پیرے میں لکھا گیا ہے :

" مسلمان صرف " مسلم " ہے تمام شخصی نسبتوں سے بالاتر اور کتاب و سنت کی غلامی کے لئے یکسو ہے لیکن اس کے بجائے جب دوسری شخصی نسبتوں نے سر اُٹھایا ، اور حنفی ، شافعی ، مالکی ، حنبلی ، اشعری ، ماتریدی ، چشتی ، قادری ، سہروردی ، نقشبندی کہلانے لگے تو اہلِ حدیث نے سلفی اور محمدی کہلا کر دنیا کو عار دلائی ... الخ "

یہ عبارت حیرت انگیز تناقض و تضاد کا مرکب ہے ۔ ہم اس منطق کو سمجھنے سے قاصر ہیں کہ اہل حدیث نے اپنے آپ کو سلفی اور محمدی اس وقت کہا جب دوسروں نے اپنے آپ کو حنفی ، شافعی وغیرہ کہا ، ایک ہی سانس میں خود کو تمام شخصی نسبتوں سے بالاتر بتانے کے بعد پھر اسی سانس میں خود کو محمدی اور سلفی بھی کہہ ڈالا ۔ کون نہیں جانتا کہ سلفی کہلانے اور شافعی ، حنفی وغیرہ میں سے کوئی نسبت اختیار کر لینے میں کوئی فرق نہیں ، امام ابو حنیفہؒ ، امام شافعیؒ ، امام مالکؒ ، امام احمد بن حنبلؒ وغیرہم سب ہی ہمارے سلف صالحین میں تھے ۔ اور تنہا سلفی کی نسبت قبول کرنے سے تمام ائمہ و سلف صالحین کی عقیدت کا طوقِ شخصیات مجموعی طور پر اپنے گلے میں ڈال لیا جاتا ہے ۔ بہتر یہ ہوتا کہ وہ اپنے سلفی

مدی کہلانے کی نسبت کو برحق قرار دینے کے لئے قرآن و حدیث سے نص لاتے ۔

بعدازاں حدیث لا تزال طائفۃ من امتی ظاھرین علی الحق" کا مصداق اہل حدیث بنایا گیا ہے اور اس ضمن میں" طائفۃ" کی دور از کار لفظی بحث کی گئی ہے جو غور سے دیکھا جائے تو جماعت اہل حدیث کے حق میں نہیں جاتی ، ہمارے خیال میں جماعتوں کو دعاوی سے گریز کر کے مصلحت عوام اور انسانیت کے مفاد کے لئے زیادہ سے زیادہ کام کرنا چاہیئے، عمل صالح سے اپنی عظمت و افادیت کا سکہ بٹھانا چاہیئے، قرآن مجید کا صاف اعلان ہے:

لیس بامانیکم ولا امانی اھل الکتاب، من یعمل سوءً یجز بہ ......

" اغنیاء پر مساکین و غرباء کی ذمہ داری" سے متعلق مولانا عبدالرؤف جھنڈا نگری نے مفید احادیث و آثار جمع کر دیئے ہیں۔ حافظ نذیر احمد صاحب کا" طب نبوی" بھی فائدہ سے خالی نہیں گو ان کے بعض خیالات سے ہمیں اتفاق نہیں۔

اس رسالہ کی مجلس تحریر میں متعدد علماء کے علاوہ حافظ ثناء اللہ اور مولانا عبدالسلام مدینہ یونیورسٹی کے فضلاء بھی شامل ہیں۔ ہماری درخواست ہے کہ وہ ملک و قوم کے بنیادی مسائل پر قلم اٹھائیں اور جماعت اہل حدیث کو تحقیق و اجتہاد کی دعوت دے کر ان کی ٹھوس خدمت کرنے کی طرف متوجہ ہوں، اللہ ہم سب کو کتاب اللہ پر اسوۂ رسولؐ کے مطابق عمل کی توفیق عطا فرمائے ۔ آمین!

(عبدالرحمٰن طاہر سورتی)

ادارۂ تحقیقات اسلامی
کی
دو نئی کتابیں

(۱) "کتاب النفس و الروح (عربی متن)"

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء)
تحقیق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انچارج

یہ نادر الوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے -

صفحات — ۲۲۰ قیمت پندرہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ/۸۳۹ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابو عبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں -

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والی مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدموں کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات --- ۲۸۵ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات — ۴۰۸ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *January*, 1971

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

ماہنامہ

فکر و نظر

علمی و دینی مجلہ

جنوری ۱۹۷۱ء

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ۰ اسلام

(پاکستان)

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

سالانہ چندہ چھ روپے

فی پرچہ ساٹھ پیسے

جلد ۸ ذی الحجہ ۱۳۹۰ھ * فروری ۱۹۷۱ء شمارہ ۸

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

ملک کے انتخابات بحمد اللہ بڑے امن و امان کے ساتھ اپنے مقررہ اوقات میں عمل میں آئے، او
یہ بڑی خوشی کی بات ہے کہ عوام نے اپنی پسند اور اعتماد سے اپنے صحیح رہنماؤں کو ووٹ دیئے، انتخابات
کے نتائج اس بات کے گواہ ہیں کہ عوام جمہوری حکومت قائم کرنے میں متفق ہیں، اور وہ بلند و بالا دعاوی
لحاظ کئے بغیر یہ چاہتے ہیں کہ ملک میں عوام کی فلاح و بہبود کے لئے عوام کی حکومت قائم ہو، اور ایسے
سرمایہ داروں اور رہنماؤں سے جو کبھی عہد ماضی میں اپنے عہد و بیان کا لحاظ نہ رکھ سکے تھے اور دو
با اقتدار ارباب حل و عقد کے ساتھ مل کر سرمایہ داری اور استحصال کے ارتکاب سے اپنا دامن
بچا سکے تھے، گذشتہ انتخابات میں سرے سے کوئی رعایت نہیں برتی گئی۔

اس میں کوئی شبہ نہیں کہ عوامی لیگ کے رہنما جناب شیخ مجیب الرحمٰن اور پاکستان پیپلز پارٹی کے
جناب ذوالفقار علی بھٹو اقتدار حاصل کرنے کے بعد اپنے وعدوں کو پورا کرنے کی کوشش کریں گے، ا
عوام کی مشکلات کا حل تلاش کرنے میں کوئی کوتاہی نہ کریں گے، عوام کے مصائب اور ان کی تکلیفوں
اندازہ صحیح طور پر عوام کے ساتھ اٹھنے بیٹھنے والے سربراہ ہی لگا سکتے ہیں، سرزمین پاک میں رہ کر جو
شب و روز مغربی ثقافت اور مغربی طرز زندگی کو اپنا طرۂ امتیاز سمجھتے رہے ہیں وہ عوام کے مصائب ا
غریب پاکستانیوں کے ضروری مسائل کے حل کی فکر کیسے کر سکتے ہیں؟ انھیں عیش و تنعم سے فرصت
ملتی ہے؟ اقتصادی پریشان حالی روزمرہ کی بات ہے، اور ملک کے دونوں حصے بے روزگاری او
کی گرانی کا شکار ہیں، اس پر طرہ یہ کہ بدقسمتی سے مشرقی پاکستان بحری طوفان، طغیانی اور دوسر
مصائب و آلام کی آماجگاہ بنا ہوا ہے، اور پھر دریائے گنگا کا رخ پھیر کر ہمارے پڑوسی ملک کے

حل و عقد مشرقی پاکستان کو مزید مشکلات میں جان بوجھ کر مبتلا کرنا چاہتے ہیں۔ ایسے نازک دَور میں اللہ ہی حافظ و ناصر ہے، اور یہ اسی کا فضل و کرم ہے کہ اس ابتلا و آزمائش کے وقت اللہ تعالیٰ نے ساری دنیا کے ملکوں کو مشرقی پاکستان کے بھائیوں کی مدد و تعاون کے لئے آمادہ کر دیا، اور سارے دوست اور بہی خواہ ملکوں کے نمائندے بڑی دریا دلی کے ساتھ امدادی سامان لے کر طوفان زدہ علاقوں تک پہنچ گئے، محترم المقام صدر جناب یحییٰ خان کی توجہ اور التفات سے بحمد اللہ اس سماوی آفت سے بچنے کے لئے مختلف منصوبے عمل میں لائے جا رہے ہیں۔

~~~~~~~~~~~~~~

سنہ ۱۹۷۱ء کا سال پاکستان کے لئے بڑی امیدوں کا سال آیا ہے، فلاکت زدہ غریب لوگوں کی آزمائش و ابتلاء عروج تک پہنچنے کے بعد ایسے دَور کا آغاز ہوا چاہتا ہے کہ ملک میں صحیح قسم کی جمہوری حکومت قائم ہونے کو ہے۔ اور عوام کے نمائندے عوام کی خوشحالی اور فارغ البالی کی خاطر ایسے قوانین وضع کرنے کے منصوبے میں ہیں، جن پر عمل کرنے سے ملکی استحکام کے ساتھ ساتھ معقول طور پر ساری مشکلات کا حل ممکن ہو سکے گا۔

چودہ سو سال پیشتر اسلام نے جس انقلاب کی ابتدا کی، اور جن تعلیمات کو عام کرنے کے لئے اسلام ظہور پذیر ہوا، ان کا مقصد یہی تھا کہ سارے لوگوں کو ایک سطح پر مساوات کا گرویدہ بنایا جائے، اور ہمدردی اور ایثار و قربانی کو اسلام کے پیروکار اپنا لائحہ عمل بنائیں تاکہ لوگوں کے حقوق محفوظ ہو جائیں اور کسی کو کسی پر دست درازی کا خیال نہ آئے۔ خود بھی جئیں اور دوسروں کو بھی اپنی طرح جینے دیں۔ جب تک اہلِ اسلام ان تعلیمات پر کاربند رہے، ان کا بول بالا رہا اور ایشیا و افریقہ اور یورپ کے ہر گوشے میں ان کی ثقافت و تہذیب کا اثر غالب رہا، جب دوسرے مذاہب والے خصوصاً عیسائی اور یہودی مسلمانوں کے فضائل و اخلاق سے پوری طرح آگاہ ہوئے تو انھوں نے اہلِ اسلام کے دینی افکار و اعمال کو ان کی کامیابی و ہر دلعزیزی کی کلید سمجھا، اور اپنے عقاید پر بظاہر قائم و برقرار رہتے ہوئے اسلامی تعلیمات کی خصوصیتوں کو ذہن نشین کرتے ہوئے مسلمانوں کے فضائل و محاسن کو اپنا کر چار دانگِ عالم میں ترقی و بہبودی کے ڈنکے بجانے لگے۔ اور اس طرح آہستہ آہستہ خود اسلامی ممالک پر اپنا اقتدار قائم کرنے میں کامیاب ہو گئے۔ بیسویں صدی میں مسلمان خوابِ غفلت سے بیدار ہوئے، تو یہ احساس کرنے لگے کہ
~~~~~~~~~~~~~~

ترقی و بہبود کے لئے مغربی ثقافت کو اپنانا ضروری و لابدی ہے، یہ خیال اس قدر بڑھتا گیا کہ اب سارا اسا
عالم اسی ثقافت کے رنگ میں رنگا ہوا ہے، پاکستان کے مسلمان اپنی مذہبی روح کو اپنے زعم میں غیر
اسلامی آلائشوں سے پاک سمجھتے تھے، اور اپنی برتری کے راگ الاپتے تھے، مگر سرمایہ دار ملکوں کی اعانت
سے یہاں کے لوگ بھی سرمایہ داری کے جال میں پھنستے گئے اور آج ایسے پھنسے ہیں کہ اپنی زندگی قائم رکھ
میں دوسروں کے محتاج و دستِ نگر ہو کر رہ گئے ہیں۔ پہلی، دوسری اور تیسری پنج سالہ منصوبہ بندیوا
ان کی ذہنی صلاحیتوں کو اس طرح ڈھال دیا ہے کہ آج ملک کے شعبۂ نشر و اشاعت کی ساری توجہ
انگریزی تہذیب و تمدن اور انگریزی زبان کی ترویج و اشاعت پر مرکوز ہو کر رہ گئی ہے۔

ہمارے یہاں کے ریڈیو اور ٹیلی ویژن کے بیشتر پروگرام آپ کو یقین دلائیں گے کہ شائد مسلم
کی اپنی کوئی ثقافت نہیں اور ساری ترقی اس بات پر موقوف ہے کہ ہم ان کے تراجم اور ان کی اصطلا
کو اپنائیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ ان کی سرگرمیوں کی بدولت آج ہماری زبان و ادب اور زندگی میں
طرزِ تمدن اور امریکی و یورپی افکار ہر ہر گام پر دخیل ہیں، ہماری تعلیم گاہوں میں ان کا عمل دخ
تقریباً دو صدیوں سے جاری و ساری ہے۔

ان حالات میں یہ خیال کرنا کہ ہمارے نوجوانوں میں اسلام اور اسلامی تعلیمات سے بیگانگ
ساتھ ساتھ بیزاری بڑھتی جاتی ہے، نیز یہ احساس کہ اہلِ پاکستان اسلامی تعلیمات و روایات کو
رکھنے کے لئے برصغیر کی تقسیم کے ہمنوا ہوئے تھے اور اپنا سب کچھ قربان کر کے پاکستان کے حصول م
شب و روز جدوجہد کرتے رہے تھے یقیناً نہایت عجیب اور مضحکہ خیز سمجھا جائے گا۔ اس لئے ک
ہند میں انگریزوں کے تسلط سے لے کر تقسیم تک ہمارے رہنماؤں اور مصلحین کی کوشش یہی رہی کہ
علوم کے ساتھ انگریزی ثقافت کو اپنانا چاہیئے تاکہ ہم ترقی یافتہ سمجھے جائیں، اور پاکستان بنانے
بعد برابر آج تک عملی طور پر ہم اسی شاہراہ پر گامزن رہے ہیں۔

اور اب نتیجہ ہمارے سامنے ہے کہ ہم اپنے دینی دائرے سے اپنے کردار میں دور اور بہت دور
پڑے ہیں اور ہماری جانشینی کا دم بھرنے والے اس دائرے سے مزید دور ہوتے جا رہے
علوم و فنون میں ترقی تو کجا روز افزوں تنزل ہے، اور جب زندگی کے شعبوں میں ہم کسی طر
دوسری متمدن اقوام کا مقابلہ نہیں کر سکتے تو بجا طور پر ہم یہ سوچنے پر مجبور ہیں کہ ہم غلط

، جا رہے ہیں، منزل سے بے خبر رہ کر خود ہم نے اپنے ہونے والے جانشینوں کو بھی اُس سے دُور دھ
ھینک دیا ہے۔

اب بھی اگر ہم اپنے اخلاق و کردار کو اسلامی بنالیں اور اپنے خالق پر بھروسہ کرتے ہوئے اپنے اسلاف
، کارناموں پر کچھ بھی اضافہ کرنا چاہیں، اور خلوص و تن دہی سے آج کے علوم کو بخوبی اپنالیں اور
ن سے اپنی اغراض کے حصول کی بجائے اپنے لوگوں، اپنے ملک اور اپنے دوستوں کی بہبودی اور
مدمت کے لئے اپنی جدوجہد کو صرف کریں تو یقیناً ہم ترقی کی شاہراہ پر آج بھی گامزن ہوسکتے ہیں۔
یونکہ ہمارا ایمان اور ہمارا دین کسی حال میں بھی خود غرضی، استحصال، چور بازاری اور عیش و تنعم کی
جازت نہیں دیتا، اور جب تک ہم ان سے باز نہیں رہتے، ہمارے اچھے اعمال اور ہماری عبادت و
ریاضت کسی کام نہیں آسکتی۔

~~~~~~~~~~~~~~~~

بحمد اللہ سالِ رواں کے آغاز سے ادارہ تحقیقاتِ اسلامی کا ایک نیا دَور شروع ہو رہا ہے۔ اللہ تعالیٰ
کا فضل و کرم ہے کہ ادارہ اپنی خدمات زیادہ سے زیادہ لوگوں تک پہنچانے کی سعی میں پہلے سے
زیادہ سرگرم عمل ہے، چاروں دینی، علمی اور تحقیقی مجلّے باقاعدگی کے ساتھ قارئین کرام تک پہنچ
رہے ہیں، اور ذراسی تاخیر پر تقاضے کے خطوط ہر طرف سے موصول ہونے لگتے ہیں۔

ادارے کا سہ ماہی رسالہ "اسلامک اسٹڈیز" وقت کی پابندی کے ساتھ اپنی معیاری
روایت کو قائم رکھتے ہوئے اشاعت پذیر ہے، اب یہ رسالہ ادارے کے مونو ٹائپ پریس، میں اپنی
تحقیقی خصوصیات کے ساتھ زیور طباعت سے آراستہ ہو رہا ہے، واقعہ یہ ہے کہ پاکستان میں
اس انگریزی سہ ماہی کی ایک خاص حیثیت ہے اور اس کے علمی مقالے اپنے موضوع کے لحاظ سے
اہل علم کے لئے بڑی کشش رکھتے ہیں۔ امریکہ اور یورپ کی درس گاہوں نیز السنۂ شرقیہ کے
مرکزوں میں اس کی مانگ برابر جاری ہے، اس کے سابقہ شماروں کی طلب اس قدر بڑھ گئی ہے کہ
ان کے دوبارہ طبع کرانے کا مسئلہ درپیش ہے۔

عربی سہ ماہی رسالہ الدراسات الاسلامیۃ اپنی نوعیت کا واحد معیاری مجلّہ ہے، ممالک عربیہ
کے علمی ادارے اس مجلّہ کے تبادلے میں اپنے جرائد زیادہ سے زیادہ ارسال کرنے لگے ہیں، عرب، شام،
~~~~~~~~~~~~~~~~

احکام القرآن

معانی القرآن للفراءؒ کی روشنی میں

غلام مرتضیٰ آزاد

فرّاء کی تفسیر معانی القرآن میں صرف لغوی اور نحوی ابحاث ہی نہیں، اس کتاب میں مسائل فقہ اور اختلافِ فقہاء سے متعلق بعض ایسے مواد موجود ہیں جو طویل ترین ابحاث سے بے نیاز کر دیتے ہیں۔ احکام اور قوانین کے استنباط و استخراج کے لئے علمائے امت نے قرآن و احادیث کی رو سے علی الترتیب ان چار مصادر پر انحصار کیا ہے:-

کتاب اللہ، سنتِ رسول اللہ ؐ، اجماع اور قیاس۔

استخراجِ قوانین کے لئے مصادر کی یہ ترتیب اتنی منطقی اور عقلی ہے کہ اس میں کمی بیشی یا ردّ و بدل ناممکن ہے۔ فقہائے کرام، اللہ تعالیٰ انہیں ان کی مساعی جمیلہ کا اجرِ عظیم عطا فرمائے۔ جتنے محتاط تھے اتنے ہی ذہین بھی تھے۔ اس ذہانت کی حدود میرے خیال میں نبغ سے بڑھ کر انشراح صدر اور الہام تک جا پہنچی تھیں۔

الفراء کے ماحول کو ایک مرتبہ پھر چشمِ تصوّر سے دیکھنے کے لئے مندرجہ ذیل ائمہ فقہ کی تاریخ ولادت اور تاریخ وفات پر غور ضروری ہے:

امام مالکؒ: ۹۳ھ - ۱۷۹ھ　امام ابوحنیفہ نعمان بن ثابتؒ: ۸۰ھ - ۱۵۰ھ

سفیان ثوریؒ: ۹۷ھ - ۱۶۱ھ　سفیان بن عینیہؒ: ۱۰۷ھ - ۱۹۸ھ

امام ابویوسف، یعقوب بن ابراہیمؒ: ۱۱۲ھ - ۱۸۲ھ　امام محمد بن حسن الشیبانیؒ: ۱۳۱ھ - ۱۸۹ھ

امام شافعی، محمد بن ادریسؒ: ۱۵۰ھ - ۲۰۴ھ

یہ بزرگانِ ملت، فقہ یعنی اسلامی قانون کے اساطین ہیں، استخراجِ قوانین اور تالیفِ قوانین کے لئے ان لوگوں کے سامنے یہی دائمی مصادر اور ان کی یہی عقلی ترتیب تھی۔ اس حقیقت کے پیشِ نظر اگر یہ

ہا جائے کہ اسلامی فقہ (اسلامی قانون) کا بیشتر حصہ قرآن مجید سے ماخوذ ہے تو یہ ہرگز بے جا نہیں۔
نہاء و علماء نے کتاب اللہ سے کس قدر قوانین و احکام کا استنباط کیا ہے، آئندہ صفحات میں اس
کا صحیح اندازہ ہوگا۔

معانی القرآن میں آیات احکام کو ہم نے کتب فقہ کی ترتیب کے مطابق مرتب کیا ہے۔ اس سلسلے
میں ہم، موضوع۔ عنوان۔ سے متعلقہ آیت درج کرکے اس کے نیچے الفرّاء کی تشریحات درج کریں گے
اس کے بعد اسی آیت سے متعلق دیگر فقہاء و علماء کی آراء کا ملخص فائدہ کے زیر عنوان پیش کیا جائے گا۔

عبادات

طہارۃ: طہارۃ۔ وضوء، غسل اور تیمم کے متعلق قرآن مجید میں، سوائے چند جزئیات
کے جملہ تفصیلات موجود ہیں۔

وضوء کے متعلق: سورۃ المائدۃ آیت: ۶

تیمم کے متعلق: سورۃ المائدۃ آیت: ۶ سورۃ النساء آیت: ۴۳

اور غسل کے متعلق: سورۃ المائدۃ آیت ۶ سورۃ النساء آیت: ۴۳ اور

سورۃ البقرۃ آیت: ۲۲۲ فقہاء کے اختلاف کے ساتھ موجود ہے۔

وضوء:

آیت کریمہ: یاایھاالذین آمنوا اذا قمتم الی الصلوٰۃ فاغسلوا وجوھکم وایدیکم الی المرافق
وامسحوا برءوسکم وارجلکم الی الکعبین۔ (المائدۃ: ۶)

ترجمہ: مومنو! جب تم نماز پڑھنے کا قصد کیا کرو تو اپنے چہروں اور اپنے ہاتھوں کو کہنیوں
تک دھو لیا کرو اور سر کا مسح کر لیا کرو اور اپنے پاؤں کو ٹخنوں تک۔

اس آیت میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ ادائے نماز سے قبل وضوء کر لینا ضروری ہے۔
آیت میں ہاتھ اور منہ دھونے اور سر کے مسح کرنے کا حکم ہے۔ پاؤں دھونے یا ان پر مسح
کرنے میں مسلمانوں کے دو بڑے فرقوں میں عرصۂ دراز سے اختلاف چلا آرہا ہے۔ ذیل میں اس کے
متعلق الفرّاء کی تشریحات پیش کی جاتی ہیں۔

الفرّاء کہتے ہیں کہ "ارجلکم" کا عطف "وجوھکم" پر ہے یعنی منہ کی طرح پاؤں کا دھونا بھی ضروری ہے

۱ ۔ فرّاء اپنی سند سے عبداللہ بن مسعود سے روایت کرتے ہیں " ارجلکم اگرچہ آخر میں مذکور ہے لیکن وہ مقدم ہے " یعنی یہ " وجوھکم " پر عطف ہے ۔

۲ ۔ فرّاء اپنی سند سے حضرت علیؓ سے روایت کرتے ہیں ۔" قرآن مجید میں مسح کا حکم ہے مگر سنتِ نبویؐ کے بموجب پاؤں کو دھونا چاہیئے " ——— اور

۳ ۔ فرّاء اپنی سند سے شعبی سے روایت کرتے ہیں کہ جبریل جملہ انبیاء اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر " پاؤں کے مسح " کا حکم لائے ۔ معانی القرآن صہ ۳۰۲ - ۳۰۳ ۔

آیت کریمہ :

یا یّھا الذین امنوا لا تقربوا الصلوٰۃ و انتم سکٰری حتی تعلموا ما تقولون ولا جنباً الا عابری سبیلٍ حتیٰ تغتسلوا وان کنتم مرضیٰ او علیٰ سفرٍ او جآء احد منکم من الغآئط او لٰمستم النساء فلم تجدوا مآءً فتیمموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوھکم وایدیکم ط ان اللہ کان عفوًا غفورًا ۔ (سورۃ النساء : ۴۳)

ترجمہ : مومنو ! جب تم نشے کی حالت میں ہو تو جب تک (ان الفاظ کو) جو منہ سے کہو سمجھنے (نہ) لگو ، نماز کے پاس نہ جاؤ اور جنابت کی حالت میں بھی (نماز کے پاس نہ جاؤ) جب تک کہ غسل (نہ) کر لو ۔ الا یہ کہ تم راستہ طے کر رہے ہو ۔ (اور پانی نہ ملنے کے سبب غسل نہ کر سکو تو تیمم کر کے (نماز پڑھ لیا کرو) اور اگر تم بیمار ہو یا سفر میں ہو یا تم میں سے کوئی بیت الخلاء سے ہو کر آیا ہو یا تم عورتوں سے ہم بستر ہوئے ہو اور تمہیں پانی نہ ملے تو پاک مٹی سے اپنے چہروں اور ہاتھوں کا مسح کر کے تیمم کر لو ۔ بے شک خدا معاف کرنے والا (اور) بخشنے والا ہے ۔

اس آیت سے کم و بیش ۲۸ احکام استخراج کئے گئے ہیں ۔

الفرّاء نے اس آیت کے جن الفاظ کی تشریح کی ہے ہم نے ان پر خط کھینچ دیا ہے ۔ پہلے دو الفاظ کی تشریح ان کے متعلقہ عنوان کے تحت پیش کی جائے گی ۔ اس مقام پر " تیمموا " کی تشریح پیش کی جاتی ہے ۔

التیمم ان تقصد الصعید الطیب حیث کان

ولیس التیمم الا ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین

تیمم یہ ہے کہ آپ پاک مٹی کا قصد کریں جہاں بھی ملے۔ تیمم ایک دفعہ چہرہ کے لئے اور ایک ہاتھوں کے لئے (پاک مٹی پر ہاتھ) مارنا ہے۔

للجنب و غیر الجنب: یہ تیمم (نماز، تلاوت، سجدہ سہو کے لئے) جنبی اور غیر جنبی دونوں لئے کافی ہے۔ (معانی القرآن صہ ۲۷۰ الجزء الاوّل)

ندہ: التیمم ضربتان، ضربۃ للوجہ وضربۃ للیدین۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد ہے، اخرجہ الدارقطنی والحاکم (الدرایۃ فی تخریج احادیث الھدایۃ ص۳۴)

امام ابوحنیفہؒ کا تیمم کے بارے میں یہی مسلک ہے۔

ابن سیرینؒ کا خیال ہے کہ تیمم ضربات ثلثۃ سے عبارت ہے۔ ایک دفعہ چہرہ پر ہاتھ ملے، دوسری دفعہ ہاتھوں پر اور تیسری دفعہ کلائیوں پر۔

عطاء، مکحول، احمد، اوزاعی اور ابن منذرؒ کا خیال ہے کہ تیمم ضربۃ واحدۃ ہے یعنی ایک ہی دفعہ مٹی پر ہاتھ رکھ کر چہرہ اور ہاتھوں پر مل دے۔ (حاشیہ علی الھدایۃ صہ ۴۴)

الفراء نے امام ابوحنیفہؒ کی رائے اختیار کی ہے۔

صلوٰۃ: آیت مذکورہ میں، الصلوٰۃ ...... کا لفظ۔

آیت میں یہ بتایا گیا ہے کہ حالت سکر میں صلوٰۃ کے قریب نہیں جانا چاہیئے۔

الفراء نے اس کی یوں تشریح کی ہے:

نزلت فی نفر من اصحاب محمد (صلی اللہ علیہ وسلم) شربوا وحضروا الصلوٰۃ مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قبل تحریم الخمر فانزل اللہ ولا تقربوا الصلوٰۃ مع رسول اللہ ولکن صلوھا فی رحالکم۔

ترجمہ: ایک مرتبہ تحریم خمر سے قبل چند لوگ شراب پی کر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ نماز میں شریک ہوئے تو اس پر یہ آیت نازل ہوئی کہ شراب پی کر آنحضرتؐ کے ساتھ نماز میں نہ شریک ہوا کریں بلکہ اپنے گھروں میں ہی نماز پڑھ لیں۔

ولا جنبًا: یعنی حالتِ جنابت میں بھی نماز کے قریب مت جاؤ، جب تک کہ غسل نہ کر لو۔ لیکن

"عابری سبیل" کو، اگرچہ وہ حالتِ جنابت میں ہو، اجازت ہے۔

"عابری سبیل" سے مراد وہ مسافر ہیں جو پانی سے محروم ہوں۔

(تفسیر معانی القرآن، ص ۲۷۰، الجزء الاول)

فوائد: "لا تقربوا الصلوۃ" کے متعلق دیگر علماء نے مندرجہ ذیل آراء پیش کی ہیں:

۱۔ سکر اور جنابت کی حالت میں نماز نہ پڑھے۔

علیؓ، ابنِ عباسؓ، سعید بن جبیرؒ، حسنؒ، امام مالکؒ۔

۲۔ سکر اور جنابت کی حالت میں مسجد کے قریب جانا منع ہے۔

یہ بعض علماء کا مفہوم ہے۔

۳۔ "وانتم سکاریٰ" جملہ علماء کا اتفاق ہے کہ اس مقام پر سکر (نشہ) سے مراد سکر الخمر شراب کا نشہ مراد ہے۔ ضحاکؒ کا خیال ہے کہ اس مفہوم میں نیند کا خمار بھی شامل ہے۔

۴۔ "الا عابری سبیل"۔ اگر "الصلوۃ" (واقع در آیت مذکورہ) سے مراد نماز ہو تو اس لفظ کا مفہوم ہے مسافرین اور اگر "الصلوۃ" سے مسجد مراد ہو تو اس لفظ کا مفہوم ہوگا، کسی کام کے لئے مسجد میں سے گذر کر جانے والے۔

صوم: صوم۔ روزہ بھی، صلوۃ کی طرح اسلام کا ایک رکن ہے۔ جسکی فرضیت اس آیت سے ثابت ہے:

یاایھا الذین اٰمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون۔ ایاما معدودات۔ فمن کان منکم مریضاً او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر۔ وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین۔ فمن تطوع خیرًا فھو خیرٌ لہ۔ وان تصوموا خیر لکم ان کنتم تعلمون۔

(سورۃ البقرۃ: آیت ۱۸۳-۱۸۴)

ترجمہ: مومنو! تم پر روزے فرض کئے گئے ہیں جس طرح تم سے پہلے لوگوں پر فرض کئے گئے تھے تاکہ تم پرہیزگار بنو۔ (روزوں کے دن) گنتی کے چند روز ہیں، تو جو شخص تم میں سے بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں میں روزوں کی تعداد پوری کرے اور جو لوگ روزہ رکھنے کی طاقت رکھیں (لیکن

یھیں نہیں) تو وہ روزے کے بدلے محتاج کو کھانا کھلادیں۔ اور جو کوئی رضاکارانہ نیکی کرے تو
حق میں زیادہ اچھا ہے اور اگر سمجھو تو روزہ رکھنا ہی تمہارے حق میں بہتر ہے۔

فرّاء اپنی سند سے شعبیؒ سے روایت کرتے ہیں: "اگر میں سال بھر روزے رکھوں تو اس روز
فطار کروں گا جس میں شک کی وجہ سے یہ نہ معلوم ہو سکے کہ یہ دن شعبان کے مہینے سے تعلق
ہے یا رمضان کے مہینے سے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ نصاریٰ پر بھی ماہ رمضان کے روزے
کئے گئے تھے، بالکل ایسے ہی جیسے ہم پر فرض کئے گئے ہیں فحوّلوہ الی الفصل تو انہوں نے
صل پر ڈال دیا۔ ہوا یہ کہ بسا اوقات وہ لوگ موسم گرما میں روزے رکھتے تھے تو رمضان کے
کی تعداد تیس ۳۰ شمار کرتے تھے۔ بعد کی نسل آئی تو لوگوں نے کمال احتیاط کو ملحوظ رکھتے ہوئے
روزے رکھنا شروع کر دیئے یعنی ایک دن رمضان سے قبل اور ایک دن رمضان کے بعد۔ پھر
ے بعد آنے والی نسل نے اس تعداد پر دو مزید روزوں کا اضافہ کر دیا اور اس طرح قرنا بعد
اضافہ ہوتا رہا حتیٰ کہ روزوں کی تعداد پچاس ہوگئی۔ (تفسیر معانی القرآن ص۱۱۱ الجزء الاول)

فائدہ: وجہ شبہ کے بارے میں علماء کی مختلف آراء ہیں:

۱۔ بعض علماء کا خیال ہے کہ وجہ شبہ زمان (دنوں کی تعداد) ہے۔
۲۔ بعض کا خیال ہے کہ وجہ شبہ قدر (روزے کی مدت) ہے۔
۳۔ بعض کا خیال ہے کہ وجہ شبہ وصف (روزہ کیسے رکھا جائے) ہے۔
۴۔ بعض علماء مندرجہ بالا تینوں عناصر کے مجموعہ کو وجہ شبہ قرار دیتے ہیں۔

الفرّاء نے جامع وجہ شبہ بیان کی ہے۔

اسی آیت کا حصہ "وعلی الذین یطیقونہ فدیۃ طعام مسکین" کی تشریح۔ الفرّاء کہتے
کہ آیت کا یہ حصہ منسوخ ہے اور "وان تصوموا خیر لکم" اس کا ناسخ ہے۔ (معانی القرآن ج ا ص۱۱۲)

فائدہ اولیٰ: بعض علماء اس جملے کو منسوخ نہیں قرار دیتے اور اس کا یوں مطلب بیان کرتے ہیں
"جن لوگوں کے لئے روزہ رکھنا بہت زیادہ مشکل ہو (مثلاً عمر رسیدہ یا دائمی امراض کی
وجہ سے کمزور افراد) ان کو اجازت ہے کہ افطار کر لیا کریں مگر اس کے فدیہ میں ایک

محتاج کے کھانے کا انتظام کرنا ہوگا۔

فائدۂ ثانیہ: "ایاما معدودات" سے بعض علماء نے رمضان اور بعض نے ایامِ بیض مراد لئے ہیں۔ الفرّاء کے سیاقِ کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ رمضان مراد لینا چاہتے ہیں۔

شہر رمضان الذی انزل فیہ القرآن ھدی للناس و بینت من الھدیٰ والفرقان فمن شھد منکم الشھر فلیصمہ ومن کان مریضًا او علیٰ سفر فعدۃ من ایام اخر یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر ولتکملوا العدۃ ولتکبروا اللہ علیٰ ما ھداکم ولعلکم تشکرون۔ (البقرۃ : ۱۸۵)

ترجمہ: (روزوں کا مہینہ) رمضان کا مہینہ (ہے) جس میں قرآن نازل ہوا جو لوگوں کا رہنما ہے او (جس میں) ھدایت کی کھلی نشانیاں ہیں اور (جو حق و باطل کو) الگ الگ کرنے والا ہے۔ تو جو کوئی تم میں سے اس مہینے میں موجود ہو، چاہیئے کہ پورے مہینے کے روزے رکھے اور جو بیمار ہو یا سفر میں ہو تو دوسرے دنوں (رکھ کر) ان کی تعداد پوری کرے، خدا تمہارے حق میں آسانی چاہتا ہے اور سختی نہیں چاہتا اور (یہ آسانی اس لئے (دیا گیا ہے) کہ تم روزوں کا شمار پورا کرلو اور اس نے تمہیں جو ہدایت بخشی اس پر اللہ کی تکبیر کرو اور تاکہ تم شکر گذار ہو جاؤ۔

اس آیت سے علماء نے نو احکام کا استخراج کیا ہے۔

الفراء نے اس آیت کے جن الفاظ کی تشریح کی ہے ان پر ہم نے خط کھینچ دیا ہے۔

شہر رمضان: اس مقام پر اس لفظ کی وضاحت اور اس کے اعراب معلوم کرنا انتہائی ضرو

۱۔ مرفوع۔ شہرُ رمضان۔ ای ولکم شَھرُ رمضان۔

۲۔ منصوب۔ شھرَ رمضان۔ ای ان تصوموا شھرَ رمضان۔ قراءۃ الحسن۔

بعض لوگوں نے شہر کے لفظ کو کتب علیکم الصیام کی وجہ سے منصوب قرار دیا ہے صورت آیت کا مطلب یہ ہے کہ شہر رمضان کے روزے تم پر فرض ہیں۔

قولہ: من شھد منکم الشھر فلیصمہ۔ الفرّاء کہتے ہیں کہ یہ جملہ وعلی الذین یطیقونہ فدا

سکین (حصہ آیت ۱۸۴ البقرہ) کے نسخ کی دلیل ہے یعنی جو شخص بیمار یا مسافر نہ ہو اس کو روزہ
رکھنا چاہیئے۔
یرید اللہ بکم الیسر۔ یعنی حالتِ سفر میں افطار کرنا۔
ولا یرید بکم العسر۔ یعنی حالتِ سفر میں روزہ رکھنا۔ (تفسیر معانی القرآن ص۱۱۱۔ الجزء الاوّل)
فائدہ: امام مالکؒ اور امام ابو حنیفہؒ کا مسلک ہے کہ سفر میں روزہ رکھنا، افطار سے بہتر ہے۔
امام شافعی کا خیال ہے کہ افطار بہتر ہے۔
فائدہ ثانیہ: امام ابو حنیفہؒ کی رائے ہے کہ روزہ رکھنے سے اضافۂ مرض کا اندیشہ ہو تو افطار جائز
ہے۔ امام شافعی کہتے ہیں کہ موت یا کسی عضو کے فوت ہو جانے کا خوف ہو تو افطار کر سکتا
ہے ورنہ نہیں۔ (الھدایۃ متعلقہ مقام)

آیت کریمہ:
احل لکم لیلۃ الصیام الرفث الی نسائکم، ھن لباس لکم وانتم لباس لھن۔ علم اللہ
انکم کنتم تختانون انفسکم فتاب علیکم وعفا عنکم فالآن باشروھن وابتغوا ما کتب اللہ لکم و
کلوا واشربوا حتیٰ یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر ثم اتموا الصیام
الی اللیل ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد تلک حدود اللہ فلا تقربوھا کذلک یبین
اللہ ایاتہ للناس لعلھم یتقون۔ (البقرۃ: ۱۸۷)
ترجمہ: روزوں کی راتوں میں تمہارے لئے اپنی عورتوں کے پاس جانا جائز کر دیا گیا ہے وہ تمہاری
پوشاک ہیں اور تم ان کی پوشاک ہو۔ خدا کو معلوم ہے کہ تم (ان کے پاس جانے سے) اپنے حق میں خیانت
کرتے تھے سو اس نے تم پر مہربانی کی اور تم سے درگذر فرمایا اب (تم کو اختیار ہے کہ) ان سے
مباشرت کرو اور خدا نے جو چیز تمہارے لئے لکھ رکھی ہے اس کو طلب کرو اور کھاؤ اور پیو یہاں تک
کہ صبح (صادق) کی سفید دھاری (رات کی) سیاہ دھاری سے الگ نظر آنے لگے، پھر روزہ کو رات
تک پورا کرو۔ اور جب تم مسجدوں میں اعتکاف میں ہو تو اُن سے مباشرت نہ کرو۔ یہ خدا کی حدیں ہیں ان
کے پاس نہ جانا۔ اسی طرح خدا اپنی آیتیں (لوگوں کے سمجھانے کے لئے) کھول کھول کر بیان فرماتا ہے تاکہ

وہ پرہیزگار بنیں۔

فقہاء نے اس آیت سے متعدد احکام کا استخراج کیا ہے۔ الفرار نے اس آیت کے جن حصوں سے بحث کی ہے ان پر ہم نے خط کھینچ دیا ہے۔

۔ فالآن باشروھن۔ یہ رخصت ہے جو اس سے قبل انھیں (صحابہ کو) حاصل نہ تھی۔

۔ حتیٰ یتبین لکم الخیط الابیض من الخیط الاسود من الفجر۔

ایک صاحب نے آنحضرت ؐ سے استفسار کیا۔ کیا اس سے مراد سفید دھاگہ اور سیاہ دھاگہ ہے؟

آپؐ نے فرمایا: اس سے مراد تاریکیٔ شب اور سپیدیٔ صبح صادق ہے۔ {معانی القرآن ص۱۱۵ الجزء الاوّل}

حج: حج فرائض اسلام میں سے ایک فریضہ ہے جس کی فرضیت مندرجہ ذیل آیت کریمہ سے ثابت ہے:

وللہِ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلاً۔ (آل عمران: ۹۷)

ترجمہ: اور لوگوں پر خدا کا حق (یعنی فرض) ہے کہ جو اس گھر تک جانے کا مقدور رکھے وہ اس کا حج کرے۔

احکام حج کو کما حقہٗ سمجھنے سے قبل حج سے متعلق مندرجہ ذیل اصطلاحات کو ذہن نشین کر لینا ضروری ہے:-

احرام: حج یا عمرہ کی غرض سے غسل یا وضو کے بعد دو چادریں باندھ لینا ایک بالائی حصہ بدن کے لئے اور دوسری بطور ازار۔

میقات: اس مقام کو کہتے ہیں جہاں سے کسی حاجی یا معتمر کے لئے بغیر احرام کے آگے بڑھنا جائز نہیں

حرم: اس کی حدود جدہ کی طرف مسجد شمس سے شروع ہوتی ہیں۔ یہ مقام مکہ سے ستائیس میل کے فاصلہ پر ہے۔ دوسری طرف حرم کی حدود مکہ سے ساڑھے تین میل کے فاصلہ پر جہاں مسجد میمونہ ہے ختم ہو جاتی ہیں۔۔۔۔۔ حرم سے مراد مکہ کے اردگرد وہ خطۂ ارض ہے جس میں شکار کرنا، خون ریزی کرنا حتیٰ درخت کاٹنا اور کانٹے تک اکھاڑنا ممنوع ہے۔

تلبیہ: لبیک، اللھم لبیک لبیک لاشریک لک لبیک ان الحمد والنعمۃ لک والملک لاشریک لک۔

۹ ذی الحجہ جس دن حجاج عرفات میں ٹھہرتے ہیں۔

رسویں، گیارہویں اور بارہویں ذی الحجہ کو منیٰ سے متصل ایک مقام پر کنکر مارنے کو کہتے ہیں۔

کعبہ کے ارد گرد سات مرتبہ گھومنے اور دو رکعت نماز پڑھنے کو طواف کہتے ہیں۔

صفا و مروۃ کے درمیان سات مرتبہ چلنے اور دوڑنے کو سعی کہا جاتا ہے۔ لیکن قرآن مجید نے اس کے لئے بھی "طواف" کی اصطلاح استعمال کی ہے۔

یت کریمہ: الحج اشھر معلومات۔ فمن فرض فیھن الحج فلا رفث ولا فسوق ولا جدال وما تفعلوا من خیر یعلمہ اللہ وتزودوا فان خیر الزاد التقوٰی واتقون یاولی الالباب۔

(البقرۃ: ۱۹۷)

ترجمہ: حج کے مہینے معلوم ہیں تو جو شخص ان مہینوں میں حج کی نیت کرے تو حج (کے دنوں) میں عورتوں سے اختلاط کرے نہ کوئی برا کام کرے اور نہ کسی سے جھگڑے۔ اور جو نیک کام تم کرو گے وہ معلوم ہو جائے گا۔ اور زادِ راہ ساتھ لے جاؤ کیونکہ بہتر (فائدہ) زادِ راہ (کا) پرہیزگاری ہے اور اے اہلِ عقل مجھ سے ڈرتے رہو۔

فقہاء نے اس آیت سے متعدد احکام کا استخراج کیا ہے۔ الفراء نے جن الفاظ کی تشریح کی ہے ان پر خط کھینچ دیا ہے۔

الحج اشھر معلومات۔ اس سے مراد ہے شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے دس (دن یا راتیں)

فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج۔

الرفث کے معنی ہیں جماع

فسوق کے معنی ہیں گالی گلوچ اور

جدال کے معنی ہیں جھگڑا، زیادتی۔ (الفراء، تفسیر معانی القرآن ص۱۲۰ الجزء الاوّل)

۔ حج کے مہینوں کی تعیین میں فقہاء و علماء کی درجِ ذیل آراء ہیں:

۱۔ شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ مکمل۔ ابنِ عمر، قتادہ، طاؤس، مالک۔

۲- شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے ابتدائی دس ایام - مالکؒ، ابوحنیفہؒ۔

۳- شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کی ابتدائی دس راتیں - ابن عباسؓ، شافعیؒ۔

۴- شوال، ذی قعدہ اور ذی الحجہ کے ایام تشریق کے آخر تک۔ مالکؒ فی قول آخر۔

الفراء نے ایسی رائے اختیار کی ہے جو مالک و ابوحنیفہ اور شافعی و ابن عباس کی رائے کو جامع ہے۔

فوائد: ولا فسوق کی مندرجہ ذیل تشریحات کی گئی ہیں:

۱- اس سے جملہ معاصی مراد ہیں۔

۲- اس سے شکار کرنا مراد ہے۔

۳- غیر اللہ کے نام پر ذبح کرنا۔

۴- اس سے یہ تینوں چیزیں مراد ہیں۔

فائدۃ: ولا جدال: نہ تو حج کے دنوں میں جھگڑا ہو، نہ ہی حج کے موقع پر۔

و اتموا الحج والعمرة للہ فان احصرتم فما استیسر من الھدی ولا تحلقوا رؤسکم حتی یبلغ الھدی محلہ فمن کان منکم مریضا او بہ اذی من راسہ ففدیۃ من صیام او صدقۃ او نسک فاذا امنتم فمن تمتع بالعمرة الی الحج فما استیسر من الھدی فمن لم یجد فصیام ثلثۃ ایام فی الحج وسبعۃ اذا رجعتم تلک عشرۃ کاملۃ ذلک لمن لم یکن اھلہ حاضری المسجد الحرام واتقوا اللہ واعلموا ان اللہ شدید العقاب۔ (البقرۃ: ۱۹۶)

(ترجمہ)- اور خدا (کی خوشنودی) کے لئے حج اور عمرہ کو پورا کرو، اور اگر (رستے میں) روک لئے جاؤ تو جیسی قربانی میسر ہو (کر دو) اور جب تک قربانی اپنے مقام پر نہ پہنچ جائے سر نہ منڈاؤ- اور اگر تم میں کوئی بیمار ہو یا اس کے سر میں کسی طرح کی تکلیف ہو۔ تو اگر وہ سر منڈا لے تو اس کے بدلے میں روزے رکھے یا صدقہ دے یا قربانی کرے۔ پھر جب تم بے خوف ہو جاؤ تو جو (تم میں) حج کے وقت تک عمرے سے فائدہ اُٹھانا چاہے (تمتع کرنا چاہے) وہ جیسی قربانی میسر ہو کرے اور جس کو (قربانی) میسر نہ ہو وہ تین روزے ایام حج میں رکھے اور سات جب واپس ہو۔ یہ پورے دس ہوئے۔ یہ حکم اس شخص کے لئے ہے جس کے اہل و عیال مکے میں نہ رہتے ہوں۔ اور خدا سے ڈرتے رہو اور جان رکھو کہ

خدا سخت عذاب دینے والا ہے۔

فقہاء نے اس آیت سے متعدد احکام کا استخراج کیا ہے۔ الفراء نے آیت کے جن الفاظ کی تشریح کی ہے ہم نے ان پر خط کھینچ دیا ہے۔

(اتموا الحج والعمرۃ للہ) یعنی حج اور عمرہ کو ان کے پورے ارکان کے ساتھ ادا کرو۔ اور اتمام سے قبل ارادہ فسخ نہ کرو۔ (معانی القرآن ص ۱۱۷ الجزء الاول)

فائدہ: اتموا الحج کے علماء نے مختلف مفاہیم بیان کئے ہیں۔

۱۔ گھروں سے (حج اور عمرہ) کا احرام باندھ کے نکلو۔ حضرت عمرؓ، علیؓ، سفیانؒ۔

۲۔ بیت اللہ تک احرام نہ کھولو (اتموھا الی البیت) اور راستے سے ارادہ فسخ کر کے مت لوٹ جاؤ۔ عبداللہ بن مسعودؓ

۳۔ عمرہ اور حج کے جملہ ارکان، واجبات اور سنن کی پابندی کرو۔ ابراہیم، مجاہد

۴۔ دونوں کو جمع مت کرو۔ ابن جبیر

۵۔ اشہر حج میں عمرہ کا احرام نہیں باندھنا چاہیئے۔ قتادہ

۶۔ جب حج یا عمرہ کرنا شروع کر دو تو تکمیل سے پہلے اس میں خرابی پیدا نہ کرو۔ مسروق

۷۔ وہاں جا کر تجارت وغیرہ نہ شروع کر دو۔ سفیان

الفراء کی مختصر سی رائے ان جملہ آراء کو حاوی ہے۔

آیت کریمہ:

ان الصفاء والمروۃ من شعائر اللہ فمن حج البیت او اعتمر فلا جناح علیہ ان یطوف بھما ومن تطوع خیرا فان اللہ شاکر علیم۔ (البقرۃ: ۱۵۸)

ترجمہ: بے شک صفا اور مروہ خدا کی نشانیوں میں سے ہیں، تو جو شخص خانہ کعبہ کا حج یا عمرہ کرے اس پر کچھ گناہ نہیں کہ دونوں کا طواف کرے اور جو کوئی نیک کام کرے تو خدا قدر شناس اور دانا ہے۔

" طواف" کی تشریح گذشتہ صفحات میں گذر چکی ہے۔ جب خانہ کعبہ کا طواف بغرض
عمرہ کیا جاتا ہے تو اس کے ساتھ ساتھ صفا اور مروہ کے درمیان بھی سعی (طواف) کی جاتی
امام شافعی اور امام مالک کے نزدیک صفا اور مروہ کا طواف رکن ہے۔ ابو حنیفہ
رکن نہیں

فمن حج البیت الخ

(الفرّاء کہتے ہیں) مسلمانوں نے شروع شروع میں صفا اور مروہ کا طواف کرنا مناسب
اس لئے کہ جاہلیت میں ان دونوں پہاڑیوں پر دو بُت نصب تھے اور لوگ ان کا طواف کر
اب مسلمانوں نے اس لئے جانا مناسب نہ سمجھا کہ اس میں بتوں کی تعظیم کا شائبہ تھا۔
(معانی القرآن ص۹۵ الجزء الاوّل)

فائدۃ : لاجناح علیك ان تفعل ۔ کام کرنے کی اجازت ہے۔
اور لاجناح علیك ان لا تفعل۔ کام نہ کرنے کی رخصت ہے۔

ابن العربی نے " احکام القرآن" میں اس مقام پر ایک روایت درج کی ہے :
عروہ کہتے ہیں میں نے حضرت عائشہؓ سے سوال کیا کہ آیت (مذکورہ) سے تو یہ معلوم ہو
اگر صفا اور مروہ کا طواف نہ کیا جائے تو کچھ حرج نہیں۔ حضرت عائشہؓ نے کہا اے بھتیجے! اگر
وہ مطلب ہوتا جو آپ سمجھے تو آیت کے الفاظ یوں ہوتے :" فلاجناح علیه ان لا یطوف بہ

آیت کریمہ :

واذکروا اللّٰہ فی ایام معدودات فمن تعجل فی یومین فلآ اِثم علیه ومن تاخر
اثم علیه لمن اتقیٰ واتقوا اللّٰہ واعلموآ انکم الیه تحشرون۔ (البقرۃ : ۲۰۳)

ترجمہ: اور (قیام منیٰ کے) گنتی کے دنوں میں خدا کو یاد کرو۔ اگر کوئی جلدی کرے (اور) دو
میں (چل دے) تو اس پر بھی کچھ گناہ نہیں اور جو بعد تک ٹھہرا رہے اس پر بھی کچھ گناہ نہیں
باتیں اس شخص کے لئے ہیں جو (خدا سے) ڈرے۔ اور تم لوگ خدا سے ڈرتے رہو، اور
کہ تم سب اس کے پاس جمع کئے جاؤ گے۔

اس آیت سے فقہاء نے متعدد مسائل کا استنباط کیا ہے۔

الفراء کہتے ہیں: "ایام معدودات" سے مراد دس دن ہیں اور ایک دوسری آیت میں "ایام معلومات" کا جو لفظ ہے اس سے مراد ایام التشریق ہیں یعنی یوم النحر اور ایام التشریق کے تین دن۔

(معانی القرآن ص۱۲۲ الجزء الاول)

فائدۃ: مفسرین اور فقہاء کے "ایام معدودات" اور "ایام معلومات" کی تشریح میں مختلف اقوال ہیں:-

۱۔ معدودات۔ ان میں ایام التشریق بھی شامل ہیں۔

۲۔ اس سے مراد صرف ایام تشریق ہیں۔ ابن عباس، عطا ابن ابی رباح، مجاہد۔

۳۔ معدودات۔ یعنی ایام الرمی ..... امام مالک۔

۴۔ معلومات۔ سے مراد یوم النحر اور ایام التشریق کے دو دن ہیں۔

۵۔ معلومات۔ سے مراد ہے یوم عرفہ، یوم النحر اور ایام التشریق۔ ابن زید

۶۔ اس سے مراد ہے ایام النحر

۷۔ معلومات۔ کا مطلب ہے دس دن۔ ابو حنیفہ، الشافعی، ابن عباس

۸۔ ایام معدودات اور ایام معلومات مترادف ہیں۔

آیت، واتموا الحج والعمرۃ للہ کے دیگر خط کشیدہ الفاظ کی تشریح

فان احصرتم: اب یہ سمجھانا مقصود ہے کہ کوئی صاحب حج یا عمرہ کے ارادہ سے گھر سے نکلیں، لیکن (خدا نہ کرے) راستے میں کوئی مانع پیش آجائے تو انھیں کیا کرنا چاہیئے۔

فان احصرتم: الفراء کہتے ہیں مرض کی وجہ سے رکاوٹ پیش آجائے تو قد اُحصر کا لفظ بولا جاتا ہے۔ کسی دوسری قسم کی (خارجی) رکاوٹ ہو تو عربی محاورہ کے مطابق قد حُصر کا لفظ استعمال ہوتا ہے۔ لیکن بسا اوقات مرض کی رکاوٹ میں حصر اور خارجی رکاوٹ میں اُحصر کا لفظ استعمال کیا گیا ہے۔

الھدی: اس سے مراد ہے۔ اُونٹ، گائے یا بکری۔

وقوله: ومن لم یجد فصیام ثلثة ایام فی الحج - الفرّاء کہتے ہیں جس شخص کے پاس" ہدی
ہو تو وہ تین روزے رکھے، جن کا آخری دن یوم عرفہ ہو پہلے دو روزے ذی الحجہ کے
ابتدائی دس ایام میں سے کوئی سے دو دنوں میں رکھ سکتا ہے۔ جو بقیہ سات ہیں جب گھر
لوٹ رہا ہو تو رکھنا شروع کر دے، چاہے تو گھر پر آکر رکھ لے۔ (معانی القرآن ص۱۱۸ الجزالا
فائدۃ: ۱- "فان احصرتم" یعنی جب تمہیں دشمن روک لے۔ ابن عمر، مجاہد، ابن عباس، ا
اور شافعی (الھدایۃ - والطبری)

۲- "فان احصرتم" کوئی ایسا عذر پیش آجائے جو بیت اللہ تک پہنچنے میں مانع ہو۔
مجاہد - قتادہ - ابو حنیفہ۔

فائدۃ: متمتع (ادائے حج وعمرہ باحرام او باحرامین علی اختلاف الفقہاء) کے پاس ہدی نہ ہ
اس کے لئے ضروری (واجب) ہے کہ دس روزے رکھے، تین تو حج میں اور سات گھر
تین روزے جو اسے ایام حج میں رکھنا پڑتے ہیں ان کے تعیین میں فقہاء کی درج ذیل آ

۱- حج کے احرام کی حالت میں یوم عرفہ تک ...... کوئی سے تین دن - امام مالک
۲- عمرہ کے احرام میں بھی روزے رکھ سکتا ہے۔ امام ابو حنیفہ - علی، ابن عباس، ابن ع
قتادہ - (ماخوذ از طبری والھدایۃ)

۳- ایام منیٰ کے آخری دن تک روزے رکھ سکتا ہے - طبری۔
الفرّاء نے امام مالک اور ابو حنیفہ کی رائے کو جمع کیا ہے۔

فائدۃ: اھلہ حاضری المسجد الحرام کی تشریح میں علماء نے مندرجہ ذیل آراء کا اظہار کیا

۱- اس سے مراد اہل الحرم ہیں۔
۲- اس سے مراد اہل مکہ اور اہل مضافات مکہ (کذی طوی) ہیں۔
۳- اہل عرفہ - زھری
۴- جو لوگ حدود میقات کے اندر بستے ہیں - ابو حنیفہ
۵- جو مکہ سے اتنے فاصلہ پر رہتا ہو کہ وہاں تک نماز قصر نہ کی جائے اسے "حاضری المسجد الحرام" شمار کیا جائے گا۔ شافعی

یت کریمہ :

یا ایھا الذین آمنوا لیبلونکم اللہ بشئ من الصید تنالہ ایدیکم ورماحکم لیعلم اللہ
انہ بالغیب فمن اعتدیٰ بعد ذالک فلہ عذاب الیم ۔ یا ایھا الذین امنوا لاتقتلوا
وانتم حرم ومن قتلہ منکم متعمدًا فجزآء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا
منکم ھدیًا بٰلغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مسٰکین او عدل ذالک صیامًا لیذوق وبال امرہ
ہ عفا سلف ومن عاد فینتقم اللہ منہ واللہ عزیز ذو انتقام ۔ (المائدۃ : ۹۴، ۹۵)

رجمہ: مومنو! اللہ تمہاری اس شکار سے آزمائش کرے گا جن کو تم ہاتھوں اور نیزوں سے پکڑتے
ینی حالت احرام میں شکار کی ممانعت سے) تاکہ معلوم کرے کہ اس سے غائبانہ کون ڈرتا ہے۔
س کے بعد زیادتی کرے اس کے لئے دکھ دینے والا عذاب ہے ۔ مومنو! جب تم احرام کی
میں ہو تو شکار نہ مارنا اور جو تم میں سے جان بوجھ کر اسے مارے تو (یا تو اس کا) بدلہ (دے۔
، یہ ہے کہ) اسی طرح کا چارپایہ جسے تم میں سے دو معتبر شخص مقرر کر دیں (قربانی کرے اور یہ قربانی) کعبے
ی جائے یا کفارہ دے (اور وہ) مسکینوں کو کھانا کھلانا ہے۔ یا اس کے برابر روزے رکھے تاکہ اپنے
ی سزا کا مزا چکھے (اور) جو پہلے ہو چکا وہ خدا نے معاف کر دیا اور جو پھر (ایسا کام کرے گا) تو خدا اس
نتقام لے گا۔ اور خدا غالب (اور) انتقام لینے والا ہے۔

علماء نے ان آیات سے متعدد احکام کا استخراج کیا ہے۔ الفراء نے اس آیت کے جن الفاظ کی تشریح
،، ہم نے ان پر خط کھینچ دیا ہے۔

الفراء کہتے ہیں:

تنالہ ایدیکم ورماحکم سے مراد ہے ، شتر مرغ کے انڈے ، بچے اور دیگر جنگلی جانور۔

فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ۔

مطلب یہ ہے کہ کسی محرم کو یہ یاد نہ رہے کہ وہ احرام سے ہے اور شکار مارے تو دو
معتمد علیہ ثالث اس سے پوچھیں :

کیا اس سے قبل بھی تم نے حالتِ احرام میں شکار کیا ہے ؟

اگر وہ اثبات میں جواب دے تو حکمین اس کے متعلق کوئی فیصلہ صادر نہ کریں۔ لیکن اگر

وہ اس سے قبل شکار کرنے سے انکار کرے تو اگر شکار کی قیمت بکری تک کی قیمت کے برابر ہو تو اُسے حکم دیا جائے کعبہ میں جاکر اونٹ، گائے یا بکری کی قربانی کرے۔ لیکن شکار اگر قربانی کے جانور کی مقدار یا قیمت سے چھوٹا ہو تو محرم کو چاہیئے کہ اس کی قیمت کے اندازہ کے مطابق غربار و مساکین کو کھانا کھلائے، لیکن اگر اس کا متحمل نہ ہو کہ قربانی کا جانور یا مساکین کو کھانا کھلائے، تو ہر نصف صاع کے بدلے ایک روزہ رکھے۔

محرم پر جزاء کا حکم کب لگایا جائے گا، فقہاء کی اس سلسلہ میں مندرجہ ذیل آراء ہیں؛

۱۔ عمد، خطا اور نسیان ہر حالت میں، شکار کی جزا اس کے ذمہ ضروری ہوگی۔

ابن عباس، عمر، عطاء، الحسن، ابراہیم النخعی اور زہری۔

۲۔ خطا اور نسیان کی حالت میں اس پر جزاء واجب نہیں۔ طبری، احمد بن حنبل۔

الفراء نے دوسری رائے کو ترجیح دی ہے۔

فائدۃ: بعض علماء کا خیال ہے کہ بار دگر شکار کرنے والے پر کوئی کفارہ نہیں۔

ابن عباس، الحسن، ابراہیم، مجاہد اور شریک کی یہی رائے ہے۔

مگر بعض کا خیال ہے کہ دوسری مرتبہ شکار کرتے یا تیسری مرتبہ، کفارہ دینا ہی ہوگا۔

امام مالک اور سعید بن جبیر۔

حقوق اللہ سے متعلق آیات، ان پر الفرّاء اور دیگر علماء کی آراء کا سلسلہ ختم ہُوا۔ آئندہ صفحات میں حقوق العباد سے متعلق آیات اور ان پر الفرّاء کی ابحاث پیش کی جائیں گی۔ ان شاء اللہ۔

(قسط نمبر ۲)

ک و ہند کی مسلم قومیت کے ارتقا میں

سرسیّد احمد خاں کا حصہ

حفیظ ملک ~~~~~~ مترجم: شاہ محی الحق فاروقی

ں قانون کی بالادستی: ایک غیر جانبدار اور برتر قانون کی ضرورت کے متعلق سرسیّد
فادہ جمہوریت کے بارے میں ان کے تصور کی کلید ہے۔ وہ برطانوی بادشاہت کو رد کرتے
ون کی غیر جانبداری اور بالادستی کے سلسلہ میں برطانیہ کا جو رویّہ تھا اسے وہ ایک مہذب
نقطۂ عروج سمجھتے تھے۔ سرسیّد کہتے ہیں کہ "برطانیہ عظمیٰ، آئرلینڈ اور ہندوستان کی ملکہ
قانونی حکمراں ہیں۔ ان کی خواہش قانون نہیں بنتی اور وہ اپنی مرضی سے کوئی کام کرنے سے
ں۔ ہندوستان کے وائسرائے ملکۂ وکٹوریہ کے مقابلہ میں ملکہ کے وزراء اور برطانوی پارلیمان
ے سامنے زیادہ جواب دہ ہیں۔" سرسیّد مزید کہتے ہیں کہ "ہندوستان کے وائسرائے بھی اپنی
ہیں قانون کے پابند ہیں اور برطانوی کابینہ اور پارلیمان انہیں واپس بلا سکتی ہے۔ اور اگر وہ
نگز کی طرح کسی بدعنوانی کے مرتکب ہوں تو اپنی تنقیدی آواز بلند کرنے میں برطانوی عوام
ں سے زیادہ تیز ہیں۔" ہیسٹنگز کے خلاف برطانوی پارلیمان میں مقدمہ چلا اور اس کی خدمات
س وقت تک نہ کی گئی جب تک اس کی دیانت پر سے شک و شبہ کے بادل چھٹ نہ گئے۔
مد قانون کا جو پاس و لحاظ انگریز کرتے تھے اس کا مقابلہ مغل بادشاہوں سے کرتے ہوئے
نے کہا: "مغل بادشاہ مطلق العنان ہوتا تھا۔ اس کی مرضی قانون بن جاتی تھی اور وہ کسی
ے جواب دہ نہ تھا۔ مغلوں کے دور میں ہندوستان میں کوئی پارلیمنٹ نہ تھی۔ اگرچہ دربار روزانہ
ہاں وزراء اور امراء بادشاہ کی مرضی کے مطابق اپنے مشوروں کو ڈھالنے میں ایک دوسرے
ے جاتے تھے۔"[۲۸]

یہ مغلوں سے پہلے شریعت کا لحاظ کیا جاتا تھا لیکن اکبر (۱۵۵۶ء تا ۱۶۰۵ء) کے زمانہ سے
یب (۱۶۵۹ء تا ۱۷۰۷ء) کے زمانہ تک علماء کے حق کو سلب کر لیا گیا تھا۔ قول اور فعل دونوں

ہیں مغل بادشاہ قانون اور انصاف سے اعراض برت سکتا تھا۔ اس کی مرضی سے پھانسی دی جاسکتی تھی اور مجرم کے بیوی بچوں کو لونڈی غلام بنایا جاسکتا تھا۔ امراء کا کوئی ایسا موروثی سلسلہ موجود نہ تھا جو بادشاہ کی زیادتیوں کے خلاف احتجاج کر سکتا۔ سرسید نے کہا کہ" برطانوی حکومت بھی استبدادی حکومت ہے لیکن یورپ اور ایشیا دونوں ہی جگہوں کے عوام کے لئے قانون کی حکمرانی اس کا نصب العین ہے"۔ انھوں نے اپنے ہم وطنوں کو مبارکباد دی کہ" انہیں ایک ذمہ دار اور قانونی حکومت کے زیر سایہ رہنے کی عزت حاصل ہے"۔ ۲۹

(ب) دینی اور دنیوی امور میں تفریق: اگرچہ سرسید نے شریعت کی بالا دستی پر کبھی کوئی شبہ ظاہر نہیں کیا تاہم وہ مذہبی اور سیاسی امور میں فرق کرنے کی تلقین کرتے تھے۔ انھوں نے کہا" گورنمنٹ کا فرض یہ ہے کہ جن لوگوں پر وہ حکومت کرتی ہے ان کے حقوق کی، خواہ وہ حقوق مال و جائیداد سے متعلق ہوں خواہ کسب پیشہ و معاش سے، خواہ آزادیٔ مذہب و آزادیٔ رائے اور آزادیٔ زندگی سے، ان کی محافظ ہو۔ وہ ان میں سے کسی چیز کو حکومت کی طاقت سے کمزور نہ ہونے دے۔ غیر مستحق طاقت ور شہری سے مستحق کمزور شہری کی حفاظت کرے۔ ہر شخص اپنی ملکیت سے اپنے ہنر سے پورا پورا متمتع ہو"۔ انھوں نے کہا" کسی گورنمنٹ کا مہذب ہونا یہ ہے کہ ہر شخص ادنیٰ سے اعلیٰ تک یہاں تک کہ خود گورنمنٹ بھی ان قوانین کے تابع ہو۔ اور وہ قانون ایسے ہوں کہ تمام رعایا کے حقوق اس کی رُو سے مساوی ہوں"۔ سرسید نے ہر معاصر مسلم ریاست پر الزام لگایا کہ وہ دینی اور دنیوی' دونوں کاموں میں اپنے تئیں پابند و مجبور ان احکام کا سمجھتی ہے جن کو اس نے مذہبی احکام تسلیم کر رکھا ہے۔ اس کا یہ عقیدہ ہوتا ہے کہ کوئی دنیوی کام بھی بغیر مذہبی سند یا بدوں مذہبی اجازت کے نہیں کیا جاسکتا۔ اور جس طریقہ پر کوئی دنیوی کام پہلے ہو چکا ہے اس سے مختلف طریقہ پر کوئی دنیوی کام بھی نہیں ہو سکتا"۔ ۳۰ سرسید کا خیال تھا کہ مسلمان ملکوں کے انتظام میں" مذہب" مضحکہ خیز حد تک مخل ہوتا ہے۔ کیا مذہبی نقطۂ نظر سے سپاہیوں کو تنگ و چست وردی پہنانا درست ہے؟ یا کیا وہ برتیج الودر بندوق استعمال کر سکتے ہیں؟ کیا مذہب ریل سے سفر کرنے کی اجازت دیتا ہے؟ انھوں نے کہا کہ یہ سارے مسائل مسلمان ذہنوں کو پریشان کر رہے ہیں۔ سرسید کی رائے میں مذہب اور ریاست کو ملادینے کی وجہ سے عثمانی سلطنت میں غیر مسلم قوموں کے درمیان سیاسی بے چینی اور بغاوت کی فضا پیدا

ہوگئی تھی۔ انھوں نے کہا کہ دینی یا مذہبی معاملات کا دنیوی معاملات سے کوئی تعلق نہیں ہو سکتا۔ ایک سچا مذہب چند ایسی بنیادی باتوں کو بیان کر دیتا ہے جو زیادہ تر اخلاق پر اثر انداز ہوتی ہیں۔ اگرچہ وہ اخلاق دنیوی ہی کیوں نہ ہوں۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ اسلام بھی جو یقیناً ایک سچا[۱۳۰] مذہب ہے انھیں اصولوں پر مبنی ہے اور ہمارے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ قول کہ

ما آتاکم من امر دینکم فخذوہ — تمہارے پاس جو دینی معاملہ آئے اسے اختیار کرلو

وما نہاکم عنہ فانتھوا۔ — اور جس سے روکا جائے اس سے باز رہو۔

اس پر دلیل کامل ہے۔ سرسیّد کا خیال تھا کہ مذہب اور ریاست کی تفریق کے اس اصول پر خلفاء اربعہ کے زمانہ تک عمل ہوا لیکن بعد کے مسلمانوں نے رفتہ رفتہ اسے ترک کر دیا جس سے خود انھیں کو نقصان ہوا۔ سرسیّد نے ان کٹر مذہبی لوگوں پر تنقید کی جو زندگی کے تمام معاملات کو مذہب کی روشنی میں دیکھتے تھے۔ اسی رجحان نے چار فقہی مدارس پیدا کیے جن کے فیصلے اب عام المسلمین کے نزدیک اٹل شریعت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ سرسیّد کے خیال میں اس فقہی ارتقاء سے کچھ نقصانات بھی ہوئے کیونکہ اس سے اسلام کی ہیئت سیاسیہ میں چار سنگین مسائل پیدا ہو گئے :- (۱) "لوگوں کے ذہنوں میں یہ غلط مسئلہ جم گیا کہ مذہب اسلام تمام دنیوی امور سے بھی متعلق ہے۔ (۲) علماء نے اپنے اجتہاد و قیاس سے بلحاظ حالات وقت اور عادت اہل زمانہ و رواج ملک قرار دیئے تھے وہ مذہب اسلام کے مسائل قرار پا گئے۔ (۳) اب ان مسائل کے برخلاف عمل کرنا مذہب اسلام کے خلاف متصوّر ہوا۔ (۴) علماء نے موجودہ حالات سے نمٹنے کے لئے نئی قانون سازی کی ضرورت سے انکار کر دیا۔"[۱۳۱]

سرسیّد کے نظریہ کے مطابق چونکہ خلافت ایک موروثی بادشاہت میں تبدیل ہو گئی لہٰذا مسلمان حکومتوں نے اسلامی قانون کی پابندی ترک کر دی۔ سرسیّد کے خیال میں دنیوی معاملات میں مذہب کا ضرورت سے زیادہ دخل مسلمانوں کی قومی ترقی میں کمی کا ایک بہت بڑا سبب ہے۔

ان اجزاء کو دریافت کرنے کے لئے جو ترقی سے متعلق ہیں سرسیّد نے دوسری تہذیبوں کی تاریخ کا بھی تجزیہ کیا جس سے انھیں یقین ہو گیا کہ ترقی کے مختلف طریقوں میں سب سے زیادہ اہم وہ ذاتی کوشش ہوتی ہے جو سرکاری مداخلت، دوسری تہذیبوں سے مقابلہ یا تہذیب کے دوسرے عناصر کے نفوذ کے بغیر محض قومی محبّت کے جذبہ سے کی جاتی ہے۔"

(۳)

نظریۂ ارتقاء

چونکہ سرسید نے ڈارون کی "نزول انسان" کی اشاعت کے کچھ ہی سال بعد یورپ کا سفر کیا تھا لہذا یہ نظریہ ان کے علم میں ضرور آیا ہوگا کہ حیات کی منفصل شکلیں نسبتاً پسماندہ ہوتی ہیں اور مختلف انواع کے درمیان میل جول ارتقاء میں معاون ہوتا ہے۔ سرسید نے بھی اس نظریہ کو اپنالیا اور یہ کہہ کر کہ "ہر ایک قوم کی شائستگی کے واسطے دوسری قوم کے باہم اس کی آمد و رفت نہایت ضروری ہے" انھوں نے اس نظریہ کو ثقافتی ارتقاء پر منطبق کر دیا اور یہی ان کے نظریۂ ارتقاء کی عمارت کا سنگ بنیاد بن گیا۔ اسی سے انہیں اس بات کا منطقی جواز ملا کہ وہ مسلمانوں کو ان مغربی خصوصیات کے اپنانے پر آمادہ کریں جو ان کے قومی ارتقاء کی رفتار کو اور تیز کر دیں۔ سرسید کو یقین تھا کہ ماخوذ مادی اوصاف غیروں سے لی جانے والی مادی خصوصیات اور سیاسی و ثقافتی اقدار کو بحسن و خوبی تہذیب میں ضم کر دینے کی ذمہ داری حکومت کی نہیں بلکہ غیر سرکاری انجمنوں کی ہے۔ [۳۲]

سرسید کی رائے یہ نہیں ہے کہ سائنسی ایجادات اور تحریکی علوم انسان کے ذہن سے خود بخود اور بے ساختہ ابلتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ مسلمانوں کا اندھا دھند تعصب انہیں (مغربی) علم و فن اور ہنر حاصل کرنے سے روک رہا ہے اور :-

"ہم مسلمانوں میں ایک غلطی یہ پڑی ہے کہ بعض دفعہ ایک غلط نمانیکی کے جذبہ سے تعصب کو اچھا سمجھتے ہیں اور جو شخص اپنے مذہب میں بڑا متعصب ہو اور تمام شخصوں کو جو اس مذہب کے نہیں ہیں اور تمام ان علوم و فنون کو جو اس مذہب کے لوگوں میں نہیں ہیں نہایت حقارت سے دیکھے، اور برا سمجھے۔ اس شخص کو نہایت قابل تعریف اور توصیف کے اور بڑا پختہ اور پکا اپنے مذہب میں سمجھتے ہیں ..... دنیا میں کوئی قوم ایسی نہیں ہے جس نے خود ہی تمام کمالات اور تمام خوبیاں اور خوشیاں حاصل کی ہوں بلکہ ایک قوم نے دوسری قوم سے فائدہ اٹھایا ہے مگر متعصب شخص ان نعمتوں سے بدنصیب رہتا ہے ..... اس کی مثال ایک ایسے جانور کی ہوتی ہے جو اپنے ریوڑ میں ملا رہتا ہے اور نہیں جانتا کہ اس کے اور ہم جنس کیا کر رہے ہیں۔ بلبل کیا چہچہاتی ہے اور قمری کیا غل مچاتی ہے؟ بیا کیا بن رہا ہے اور مکھی کیا چن رہی ہے؟ وہ بجز کوڑے پر کی گھاس چرنے کے اور کچھ نہیں جانتا کہ باغ کیوں بنا،

ں کھلا ہے ؟ نرگس کیا دیکھتی ہے اور انگور کی تاک کیا تاکتی ہے ؟ تعصب میں سب سے بڑا
رحب تک وہ نہیں جاتا کوئی ہنر و کمال اس میں نہیں آتا . . . ." ۳۳ے
رکہتے ہیں کہ" سویلزیشن انگریزی لفظ ہے جو مشتق ہے سوس یا سوئیٹیس سے جس کے
ی یا شہر کے اور اصل میں یہ لفظ مشتق ہوا تھا کولٹس سے جس کے معنی ہیں مجمع یا اتفاق کے
اشتیاق کی یہ ہے کہ شہروں کی بنیاد ابتداءً اس طرح پر قائم ہوئی کہ بہت سے آدمیوں نے
ایسے عہد و پیمان کے ساتھ مل جل کر رہنا اختیار کیا جو ان کے باہم خود بخود اس نظر سے
ران کے باشندوں کے وہ قدرتی اور باہمی حقوق محفوظ رہیں جو ان کی جان و
ت اور ذاتی آزادی سے متعلق تھے۔ سویلزیشن یعنی شائستگی کے لفظ کو عام اصطلاح
سمجھنا چاہیے جس سے اعلیٰ ترقی یافتہ اور شائستہ قوموں کی حالت ان قوموں کے مقابلے میں
ضف وحشی سمجھا جاتا ہے سمجھ میں آسکے۔ پس اس معنی کے اعتبار سے ہم یورپ کی اعلیٰ قوموں
اور تربیت یافتہ کہتے ہیں اور چینیوں اور تاتاریوں کو اس سے کم شائستہ خیال کرتے ہیں اور
مریکہ کے اصلی باشندوں اور آسٹریلیا والوں کو نہایت کم شائستہ جانتے ہیں" ۳۴ے
کے لفظ کی اس تمہید کے بعد سرسید نے ان قدرتی، ملکی اور مذہبی اسباب میں سے پانچ
ی ہے جو انسانی تمدن کی ترقی کے موافق یا مخالف ہیں۔

رتی اسباب: سرسید کہتے ہیں کہ" بادی النظر میں بلاشبہ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ جن
وں میں کھانے پینے کی بہت سی چیزیں خود رو میسر آتی ہیں وہاں بہت لوگ آباد ہو جاتے ہیں
لی درجے کی شائستگی حاصل کرنے کے واسطے بہت سی آسانیاں ہوتی ہیں۔ مگر حقیقت میں
نہیں ہے۔ دیکھو جنوبی ایشیا اور وہ جزیرے کیسے زرخیز ہیں جن میں آفتاب کی حدت حد
رہ ہوتی ہے مگر باوصف ایسی قدرتی بخششوں کے کاہلی اور جہالت اور جور و ستم وہاں حد
ہرہے۔ چنانچہ افریقہ اور جنوبی امریکہ میں اس امر کی تصدیق کے واسطے بہت سی نظیریں
ں" ۳۵ے ان میں شائستگی کیوں نہیں پیدا ہوئی ؟ انہیں کثرت سے ضروریات زندگی میسر
ن وہ ایسے ہو گئے" جیسے وہ جانور ہیں یا خود رو نباتات یا جیسے وہ جنگلی درخت ہیں جو خود
تے ہیں اور خشک ہو جاتے ہیں"۔ سرسید مزید لکھتے ہیں" البتہ دریائے نیل کی مٹی باوجودیکہ

زرخیز ہے مگر اس نے مصریوں کے دربار کی شان و شوکت اور جاہ و حشمت بھی خوب دیکھی ہے اور ایسی ہی میسوپوٹیمیا یعنی شام کے میدانوں کی کیفیت ہے کہ ان میں فرات و دجلہ سے آب پاشی ہوتی ہے لیکن کسی زمانے میں وہ بڑی سلطنتوں کے مراکز تھے اور انہیں میں شہر بابل اور نینوا اور پاسیرا واقع تھے۔ علیٰ ہذا القیاس دریائے گنگ کے زرخیز میدانوں میں ہندوستانی فن کاری کو شہرت دوام بخشنے والے شاہکار وجود میں آئے۔ ان مثالوں سے انھوں نے یہ نتیجہ اخذ کیا کہ "کسی ملک کی زرخیزی اگر اس کے تمدن و تہذیب کو ترقی دینے کے لئے کوئی لازمی سبب نہیں تو اس ترقی کی راہ میں مزاحم بھی نہیں ہیں۔" [۳۶]

۲۔ مختلف اقوام کے درمیان باہمی میل جول: جن قوموں کے درمیان قدرتی رکاوٹیں حائل ہوں وہ باہم مل جل نہیں سکتیں اور افریقہ کے باشندوں کی طرح وہ سفر کے فوائد سے محروم ہو جاتی ہیں۔ انہیں نہ تو علم و عقل کی روشنی حاصل ہوتی ہے اور نہ ہی وہ نئے نئے طریقے سیکھتے ہیں۔ سرسید کہتے ہیں "ایسی قومیں محدود ترقی پر اکتفاء کر لیتی ہیں۔ اس کی زندہ مثال تبت، بھوٹان اور کوہ اٹلاس کے باشندے اور افریقہ اور امریکہ کے نیم وحشی قبائل ہیں۔" تہذیب و تمدن کی ترقی کے لئے مادی اور روحانی اقدار کا نفوذ ضروری ہے۔ وہ کہتے ہیں: "بحر قلزم کے کناروں، یونانی جزائر اور قسطنطنیہ میں تمدن کی ترقی کا بنیادی سبب وہاں کی آبادیوں کا باہمی میل جول ہے۔ اسی طرح یورپ، ایشیا اور افریقہ کی تہذیب کو ترقی بخشنے میں ان اقوام کے ایک دوسرے سے میل جول نے بڑی مدد دی۔" آخر میں سرسیّد کہتے ہیں کہ یورپ کے اعلیٰ تمدن و تہذیب کا سبب یورپی دریاؤں اور خصوصاً دریائے راہن اور دریائے ایلب میں کشتی رانی ہے۔ یورپی اقوام ایک دوسرے سے صرف مادی اشیاء کی تجارت ہی نہیں کرتیں بلکہ اس کے ساتھ ایک دوسرے کے خیالات، وضع و اطوار اور نئی نئی باتوں کا اثر بھی ایک ملک سے دوسرے ملک میں پہنچاتے ہیں۔

سرسیّد کو یقین تھا کہ "جو قومیں جہاز راں ہیں ان میں بمقابلہ دیگر اقوام تمدن و تہذیب کو قبول کرنے اور اسے ترقی دینے کی صلاحیت بہت زیادہ ہے۔ سرسیّد کی نظر میں فنیشیا، کارتھیج اور یونان کے قدیم باشندوں نے اپنے اپنے عہد میں ان لوگوں کے لئے جو نسبتاً اپنی قدیم حالت میں پڑے ہوئے تھے ثقافتی تبدیلی کے لئے محرکات فراہم کر کے تہذیب پھیلانے کا فرض ادا کیا۔ موجودہ دور میں انگریز، ہالینڈ کے باشندے، فرانسیسی اور امریکی وہی کردار ادا کر رہے ہیں۔" [۳۷]

ں تہذیب کے ارتقاء کے مختلف مدارج کی طرف اشارہ کرتے ہوئے سر سید نے انتشار کے اثرات
، مسلمانوں میں سب سے اوّل ترقی علوم کی بنیاد حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ (۲۹ مارچ
، مارچ ۶۳۳ ء) نے رکھی جنہوں نے زید بن ثابت کو تدوین قرآن کے لئے متعین کیا۔ ان کے
ن ترقی کا دوسرا مرحلہ اس وقت آیا جب دوسری صدی ہجری (نویں صدی عیسوی) میں مسلمان
یث جمع کرنا شروع کیں۔ اس بات میں اختلاف ہے کہ سب سے اوّل کس نے اس کام کو شروع
، اسی زمانہ میں" سفیان بن عیینہ اور مالک بن انس کی تصنیفات مدینہ میں اور عبداللہ بن وہب
مصر میں اور معمر اور عبد الرزاق کی تصانیف یمن میں اور سفیان ثوری اور محمد بن فضیل بن
رفہ میں اور حماد بن سلمہ اور روح بن عبادہ کی بصرہ میں اور ہشیم واسط اور عبداللہ بن
خراسان میں شائع ہوئیں"[۳۹] یہ بتلانے کی ضرورت نہیں ہے کہ دوسری صدی ہجری کے
م حکومت ہلال زرخیز کے پورے علاقہ میں برّصغیر پاک و ہند میں اور اسپین میں پھیل گئی
ی محرکات و افکار کے باہم تبادلہ کے مواقع فراہم کر رہی تھی۔

ی دفعہ (سر سید کے اصل مضمون کے مطابق چوتھی دفعہ)

انوں کے علوم کی ترقی خلفاء عباسیہ، ہارون الرشید (۷۸۶ء تا ۸۰۸ء) اور المامون
۸۳۳ء) کے عہد میں ہوئی۔ جب یونانیوں کے علوم یونانی زبان سے عربی میں ترجمہ ہو کر
ں رائج ہوئے[۴۰] اس بیداری کے بعد جو زیادہ تر خارجی اثرات، یعنی کسی حد تک برّصغیر
اور شام اور بڑی حد تک یونان کا نتیجہ تھے۔ فارسی، سنسکرت، سریانی اور یونانی سے عربی
، کے ترجمے ہوئے۔ یہ صحیح ہے کہ ان مترجمین کی بڑی تعداد عیسائی، یہودی اور ایرانی اور کچھ
کے رہنے والے تھے۔ ان میں سے بہترین مترجم حنین بن اسحاق (۷۳ - ۸۰۹ء) کو جو الحیرہ
طوری عیسائی تھا، اس کی مترجمہ کتابوں کے ہم وزن سونا انعام میں دیا گیا۔[۴۱]

سلمانوں کے ہاتھوں ہلال زرخیز کی فتح (ساتویں صدی عیسوی) کے وقت یونان کا علمی سرمایہ
کے دار الحکومت الرھا، بت پرست شامیوں کے دار الحکومت حران، یونان کی ایک پرانی
انطاکیہ اور مغربی اور مشرقی تہذیبوں کے مرکز اسکندریہ میں جمع تھا۔ ان شہروں کی حیثیت
مرکزوں کی تھی جہاں سے مسلم ثقافت میں یونانی محرکات کا انعکاس ہو رہا تھا۔ مامون کے عہد

میں یونانی اثرات اپنے اوج پر پہنچ گئے۔ اس خلیفہ کا فلسفیانہ رجحان آخر کار بغداد کے مشہور بیت الحکمۃ کے قیام پر (۸۳۰ء) میں منتج ہوا جو بیک وقت ایک کتاب خانہ بھی تھا، ایک اکادمی بھی اور ایک دارالترجمہ بھی۔

یونانی اور ایرانی دونوں تہذیبوں کی اہم خصوصیات کو اپنانے میں اسلام کو مستند مورخوں کے خیال کے مطابق جنوبی یورپ اور مشرق وسطیٰ کو ملانے والی ثقافتی وحدت میں ایک اہم مقام حاصل ہے۔ یہ ثقافت ایک ہی دھارے سے سیراب ہوتی تھی۔ کبھی اس دھارے کے سرچشمے قدیم مصر، بابل فنیشیا اور جنوبی فلسطین میں تھے اور اب پلٹ کر وہ یونانی علوم کی شکل میں مشرق کی طرف بہہ رہا تھا بعد میں اندلس (نویں صدی عیسوی) اور صقلیہ (دسویں صدی عیسوی) میں عربوں نے اس ثقافتی دھارے کا رُخ پھر یورپ کی طرف موڑ دیا اور یہ عمل یورپ کی نشاۃ ثانیہ میں معاون ہوا۔[۴۲]

اس ذاتی توہین کی طرف ہلکا سا اشارہ کرتے ہوئے جو متشدد علماء کے ہاتھوں سرسیّد کو اٹھانی پڑی تھی انھوں نے کہا کہ" اوّل اوّل ان (یونانی) علوم کے پڑھنے والوں پر بھی کفر و ارتداد کے فتوے ہوئے مگر چند روز بعد یہی علوم مدار فضیلت و کمال قرار پائے۔" اس کے بعد مسلمانوں کے علوم کی ترقی اس وقت ہوئی جب "مسلمان عالموں نے معقول و منقول کی تطبیق کو ایک امر لازمی اور ضروری سمجھا اور یقین کیا کہ بغیر اس کے انسان کا ایمان کامل نہیں ہو سکتا۔" سرسیّد نے اس سلسلہ میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ (۱۰۵۸ء تا ۱۱۱۱ء) کی مساعیٔ جمیلہ کا بطورِ خاص ذکر کیا جن کی کتاب احیاء علوم الدین تو گویا اس فن کا سرچشمہ ہے۔ سرسیّد نے بڑی دل سوزی سے یہ بات کہی کہ" ابتدا میں امام غزالی کی نسبت بھی کفر کے فتوے ہوئے اور ان کی کتاب کے جلا دینے کے اشتہار کئے گئے مگر آخر کو حجۃ الاسلام ان کا لقب ہوا اور ان کی کتاب کو عالمِ اسلام نے تسلیم کیا۔" سرسیّد کی رائے میں " الغزالی کے بعد بہت کم کتابیں اس فن میں تصنیف ہوئیں۔ مگر اخیر زمانہ میں شاہ ولی اللہ صاحب رحمۃ اللہ علیہ (۱۷۰۳ء تا ۱۷۶۲ء) اس طرف متوجہ ہوئے اور حجۃ اللہ البالغہ لکھی جو بلحاظ اس زمانہ کے درحقیقت نہایت عمدہ اور عجیب لطیف کتاب تھی۔" مغرب کے ساتھ اسلام کے تعلق کے اس پس منظر میں سرسیّد نے برصغیر کے مسلمانوں اور برطانیہ کے انگریزوں کے درمیان تعلقات کے احیاء کی ضرورت کو زور دار طریقہ سے پیش کیا۔

۴۔ انسان کی جملہ نسلوں میں شائستگی قبول کرنے کی صلاحیت: تمام قومیں ترقی کے قدرتی اور معاشرتی اسباب سے متمتع ہونے کی یکساں صلاحیتیں نہیں رکھتیں۔ بعض قومیں اپنی اصل میں دوسروں سے برتر ہوتی ہیں۔ سرسید اپنے اس دعویٰ کے ثبوت میں سائنسی معلومات وغیرہ سے کوئی دلیل نہیں دیتے۔ وہ اپنے فیصلہ کی بنیاد ہم عصر قوموں کی ثقافتی حالت کے تجزیاتی مشاہدہ پر رکھتے ہیں وہ مانتے ہیں کہ دنیا میں صرف تین اہم نسلیں ہیں۔ گورے، منگولی نسل اور کالے۔ اور اسی نزولی ترتیب میں وہ ایک دوسرے سے برتر ہیں۔ سرسید کہتے ہیں کہ "تمام روئے زمین کے باشندوں کی ترقی کا ذریعہ صرف سفید رنگ کی نسل کے آدمی ہیں جو ابتدا میں ہندوستان اور کوہ قاف کے رہنے والے تھے اور غالباً ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خاص ان مغربی قوموں کو جیسے کہ ایران اور شام اور کالڈیا اور مصر اور فنیشیا کی قومیں ہیں اور ان سے یونان اور اٹلی کی قوموں کو علوم و فنون کی وہ شعاعیں جن کے ذریعے سے عام جہالت کی تاریکی دور ہوئی ہے، خاص وسط ہندوستان سے ہی پہنچی ہیں۔ گوری نسل سے سرسید کی مراد یورپ، ایتھوپیا، شمالی افریقہ اور سامیوں کی مختلف نسلیں ہیں۔

مزید وضاحت کرتے ہوئے سرسیدؔ کہتے ہیں" اکثر ذہین مورخوں نے اس بات کے ثابت کرنے میں کوششیں کی ہیں کہ حبشیوں کی نسل میں بھی شائستگی قبول کرنے کی ایسی ہی صلاحیت ہے جیسی کہ انسان کی اور نسلوں میں ہے ..... مگر جب ان مورخوں سے یہ بات دریافت کی جاتی ہے کہ کالے رنگ والے عقل و دانائی میں کس وجہ سے بہ نسبت ان کے (گورے رنگ والوں کے) کم ہیں تو وہ کچھ نہیں بیان کر سکتے۔ اب تک یہ بات وقوع میں نہیں آئی کہ اس قوم (حبشی) میں کسی نے کبھی کسی قسم کی تحقیق کی ہو یا اس سے کوئی بات دانش مندی اور ذہانت کی ظہور میں آئی ہو....[۴۲الف] افریقہ میں بعض ایسے مقامات ہیں جو ثمر دار درختوں سے نہایت آباد ہیں..... اور ان مقامات میں متعدد دریا اور بہت سی جھیلیں ہیں..... اور وہ اس قابل ہیں کہ ان کے ذریعہ سے ملک میں آمد و رفت ہو سکتی ہے..... مگر باوجود ان سب باتوں کے اس آزاد منش قوم نے اپنی وحشیانہ حالت کو نہیں چھوڑا اور کبھی اپنے ملک میں علم کے درخت کا پھل نہیں چکھا۔" اقوام افریقہ کی جدید ترقی و شائستگی کا سہرا سرسیدؔ یورپ والوں کے سر باندھتے ہیں۔ منگولی نسل کا مقابلہ سفید فام اور کالوں سے کرنے کے بعد وہ کہتے ہیں کہ منگولیوں کی صلاحیتیں کالوں سے زیادہ مگر گوروں سے کم ہیں

اور منگولی نسل میں سب سے زیادہ شائستہ طبقہ چینیوں کا ہے۔ سرسید کا خیال ہے کہ "چینیوں کو اپنی سائنسی ایجادات مثلاً بارود، کاغذ، چھاپے کی صنعت اور تمام جنوبی ایشیا یہاں تک کہ پیرو اور میکسیکو کی ولایتوں میں مادی اور روحانی رسم و رواج کی اشاعت پر فخر کا حق حاصل ہے" سرسید نے چینیوں کے زوال کا سبب ان کی تہذیب کی خشونت و سختی اور ان کی زبان کے رسم الخط کو قرار دیا ہے تاہم سرسید کا خیال ہے کہ "اب چینیوں کے تعصبات اس قدر کم ہوگئے ہیں کہ وہ ملک یورپ میں آنے جانے لگے ہیں اس وجہ سے امید ہوسکتی ہے کہ شاید ان کی شائستگی کو آئندہ کچھ ترقی ہو جائے۔

۴۔ شائستگی پر مذہب کا اثر :۔ سرسید شائستگی کے لئے مذہب کو لازمی شرط قرار دیتے ہیں۔ عقیدۂ توحید ان کا کمال مطلوب ہے اور یہی وجہ ہے کہ وہ اسلام کے طرف دار ہیں اور دوسرے توحید پرست سماوی مذاہب (یہودیت اور نصرانیت) کو وہ ترقی کا زینہ سمجھتے ہیں۔ ان کی نظر میں توحید کے تصور کو کسی خارجی ہیئت ترکیبی کی قید میں اس طرح لانے کی ضرورت نہیں جس طرح تاریخی طور پر یہودیت اور اسلام میں وقوع پذیر ہوا۔ (اسلام کا بنیادی تصور توحید ان کے نزدیک یہ ہے کہ) اللہ تعالیٰ یکتا و بے ہمتا، ازلی و ابدی، رحمان و رحیم، منزہ عن صفات الخالق اور تمام کائنات کا بنانے والا ہے۔ ان کے نزدیک مذہب کے معنی یہ ہیں کہ انسان مشیت ایزدی کو کائنات میں کارفرما جانے۔ اس پس منظر میں اگر دیکھا جائے تو وثنیت بھی رب العالمین کو جاننے اور ماننے کی ایک جمالیاتی کوشش اور اس لئے توحید ہی کا ایک پہلو نظر آتی ہے۔

سرسید کے نزدیک بت پرستی انسان کی تلاشِ مذہب کا "ایک طول طویل قصہ ہے جو شاعری اور غزلوں سے بھرا ہوا ہے۔ . . . . اسی مذہب کی بدولت ایسی قوت حاصل ہوئی جس کے ذریعہ سے وہ عمدہ عمدہ فنون ایجاد کئے گئے جس کے سبب سے مصر اور کالڈیا اور یونان اور اٹلی کو نہایت زیب و زینت حاصل ہوئی۔" [۴۳]

اگر بدھ مت جیسا منظم مذہب بھی جس کے پاس ایک مکمل ضابطۂ اخلاق موجود ہے۔ خالق میں مثبت ایمان نہیں رکھتا تو پھر گویا وہ روح انسانی کو ایک ابدی تاریکی میں بھٹکنے کے لئے چھوڑ دیتا ہے۔ اسی وجہ سے سرسید کا خیال ہے کہ بدھ مت کے ملکوں میں شائستگی ترقی پذیر نہ ہوئی۔ انھیں یقین ہے کہ صرف خدا پر ایمان انسانی ذہن کے تاریک گوشوں کو منور کرتا اور ترقی کی راہ ہموار کرتا ہے۔

سرسید کہتے ہیں کہ عیسائی مذہب کے "اصول میں سادگی و انکسار ہے مگر اس کے ظہور کے بعد لوگوں کے دلوں میں اس مذہب کے سبب سے شان و شوکت کا بڑا شوق پیدا ہوا۔ یہاں تک کہ اس کی پرستش کے ارکان میں بھی اسی نمود کا رواج ہو گیا چنانچہ اس شوق کے پورا کرنے میں بہت کچھ زور صرف ہوتا تھا۔" ایک سماوی مذہب کے اس دنیوی انضمام کے باوجود زوال پذیر رومی تہذیب پر عیسائیت کے عمومی اثرات خاصے صحت بخش تھے۔ سرسید کہتے ہیں کہ "مذہب اسلام کی نسبت اگرچہ بہت لوگ شائستگی کی مخالفت کا دھبہ لگاتے ہیں مگر ہمارے نزدیک یہ بات غلط ہے۔" سرسید اس بات کو تسلیم کرتے ہیں کہ "پیغمبر خدا صلی اللہ علیہ وسلم نے فنون لطیفہ مثلاً سنگ تراشی اور تصویر کشی کے جاری کرنے کی کچھ تائید نہیں کی (کیونکہ) ان کو یہ خیال تھا کہ اگر اہل عرب کی طبیعتیں اس طرف مائل ہوئیں تو بہ سبب اس کے کہ وہ اپنے ذاتی جوش و خروش سے مجبور رہیں یقیناً بت پرستی اختیار کر لیں گے۔" بہرحال سرسید کی نظر میں "مشرق کے اس بڑے مصلح (حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) نے اپنے ان احکامات کی بدولت جن سے شراب خوری بلکہ جملہ مسکرات اور قمار بازی کی ممانعت ہے جس قدر فائدہ شائستگی کو پہنچایا اس نے ان نقصانوں کی بہت کچھ تلافی کر دی جو عمدہ فنون کی تائید نہ ہونے سے ہوئی تھی۔" اس معمولی سے استثناء کے ساتھ سرسید اسلام کے اصولوں کو شائستگی کی ترقی میں ممد سمجھتے ہیں[۱۲۸]

۵۔ شائستگی پر حکومت کا اثر:۔ شائستگی کی ترقی میں سرسید حکومت کے محدود عمل کے قائل ہیں۔ بنیادی طور پر ترقی انفرادی ہوتی ہے اور اس کا مجموعہ قومی ترقی کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے۔ ایک مطلق العنان حکمران خواہ وہ کریم النفس ہی کیوں نہ ہو، ایک غیر صحت مند سیاسی ہیئت کا درجہ رکھتا ہے کیونکہ "ایسی سلطنتوں میں جہاں بادشاہ بالکل خود مختار ہوتا ہے یہ دستور ہے کہ جو کاریگر کوئی عمدہ صفت یا کوئی ہنر ایجاد کرے بادشاہ وقت اسے اپنی ذات سے منسوب کرتا ہے چنانچہ ایسی سلطنت کا شاعر بھی اپنی خیال بندی میں اسی کا تابع ہوتا ہے۔"

انگلینڈ میں سرسید پر معاشی اور سیاسی عدم مداخلت کے ان مستند نظریات کا رنگ چڑھ گیا۔ جنہیں آدم اسمتھ نے اپنی کتاب "دولت اقوام" میں پیش کیا تھا۔ سرسید کے سیاسی "بازتشریق" کے عمل کو سمجھنے میں آدم اسمتھ کے نظریہ کو وہی اہمیت حاصل ہے جو کارل مارکس کے فلسفہ میں معاشی جبر کو ہے۔ سرسید کی نظر میں انگلینڈ، فرانس اور امریکہ مہذب ممالک تھے کیونکہ ان کے شہریوں نے

معاشی اور سیاسی معاملات میں اپنی حکومتوں کو بے اثر اور غیر جانبدار بنا دیا تھا۔ ایسی محدود ا
حکومتیں جن پر قانونی پابندیاں ہوتی ہیں بذاتِ خود شخصی آزادی کی ضمانت ہوتی ہیں۔ سر
ہیں کہ "آجکل کے نہایت خود مختار بادشاہوں کو بھی اس بات کی جرأت نہیں رہی کہ وہ ان
عقل اور ذہانت کو اپنی بے جا قید سے آزادی نہ حاصل کرنے دیں"[۴۵] اس قول سے یہ ثابت ہ
کہ سر سید خوب سوچ سمجھ کر برّ صغیر کے مسلمانوں کے اندر عدم مداخلت کے فلسفہ کے مبلغ بن

آدم اسمتھ کا معاشی فلسفہ تین مفروضات پر مبنی ہے۔ پہلے وہ یہ فرض کرتا ہے کہ
معاشی وجود کی حیثیت سے انسان کے اندر ذاتی نفع کی خواہش بنیادی نفسیاتی قوتِ عمل کا درجہ
ہے۔ پھر وہ کائنات میں ایک ایسے فطری ضابطہ کا وجود فرض کرتا ہے جس میں ذاتی مفاد کے لیے
والی تمام انفرادی کوششیں مل کر سماجی بہبود بن جاتی ہیں۔ اور پھر وہ ان مفروضات سے یہ نتیجہ نک
کہ معاشی قوتوں کے تعامل میں حکومت کی جانب سے عدم مداخلت بہترین لائحہ عمل ہے۔ آدم ا
فلسفہ میں جو بڑے نازک سوالات ہیں ان میں سے دو کا تعلق محنت اور سرمایہ کی رسد کے تعین
مزدور کے لئے جس قدر طلب بڑھے گی جس کا اظہار مزدوری کی بڑھتی ہوئی شرح سے ہوتا ہے۔
تھوڑی مدت کے لئے مزدوروں کی کارکردگی اور آخر کار مزدوروں کی آبادی بڑھ جاتی ہے[۴۶]
اصول ہمیں آدم اسمتھ کے نظریۂ آبادی کی طرف لے جاتا ہے یعنی طلب زیادہ ہوگی تو قیمت ز
اور جب قیمت زیادہ ہوگی تو رسد زیادہ ہوگی۔[۴۷]

آدم اسمتھ کے رسد اور طلب کے اصول نے سر سید کے نظریہ کو ایک نئی قوت بخشی د
ذریعہ انھوں نے تاریخ کے سربستہ رازوں کو کھولنا شروع کیا۔ اگر قومیں ان مادی اور روحانی
کے نفوذ کی وجہ سے جنھیں آزادانہ مستعار لے کر انھوں نے اپنی ثقافت میں ضم کر لیا ہو ترقی ک
تو قانون رسد و طلب کے زیر اثر افراد اور جماعتیں اپنی قومی ترقی میں نمایاں حصہ لیتی ہیں۔
کی روشنی میں سر سید نے مسلمانوں کی تاریخ کی تشریح کرنے کی کوشش کی۔ ان کا نظریہ تھا کہ
دینیات، فلسفہ اور ادب کی تعلیم پر بھی رسد اور طلب کے قانون کا نفاذ ہوتا ہے۔ چونکہ ا
ان روایتی مضامین کی طلب مشکل ہی سے پائی جاتی تھی لہذا انھوں نے مسلمانوں کو مشو
انہیں ترک کر دیں اور مغربی سائنسی علوم اور فنون کو اپنا لیں۔ سر سید نے ان علماء کو

بتایا جو مغربی تعلیم کے ترک پر زور دیتے ہوئے مسلمانوں کو یہ مشورہ دے رہے تھے کہ "اگر تم دینی تمدنی ترقی چاہتے ہو تو پیچھے ہٹو اور پچھلے لوگوں سے ملو اور یہاں تک پیچھے ہٹو کہ ہٹتے ہٹتے صحابہ اور نبی آخرالزماں سے جاملو" ۴۸

سرسیّد نے کہا کہ" ایک کلیہ قاعدہ ہے جو ہر ایک زمانہ اور ہر ایک قوم سے یکساں تعلق رکھتا ہے اور کوئی چیز کسی زمانہ میں اس سے مستثنیٰ نہیں ہے اور نہ ہو سکتی ہے اور وہ قاعدہ یہ ہے کہ جس چیز کی قدر ہوتی ہے اسی کی بہتات ہوتی ہے جس کو انگریزی میں ڈمانڈ اور سپلائی کے لفظوں سے تعبیر کیا جاتا ہے..... درحقیقت یہ دو لفظ اشیاء مادی اور غیر مادی دونوں سے برابر تعلق رکھتے ہیں" ۴۹

اس طرح رسد اور طلب کے قانون کی ہمہ گیری کو تسلیم کر لینے کے بعد سرسید اسمتھ کے "معاشی انسان" (جو پابند روایت سے ممتاز ہوتا ہے) کی ماہیت کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اس معاشی انسان کی تعریف یہ ہے کہ وہ کم از کم ایثار کر کے زیادہ سے زیادہ معاوضہ حاصل کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ دراصل اسمتھ کے معاشی نظام کا مفروضۂ اوّلیں ایک ایسا انسان ہے جو اپنے سرمایہ سے بیش از بیش منافع حاصل کرنے کی خواہش کے تحت کام کرتا ہے۔ اسمتھ کے "معاشی انسان" کی نظر میں رقم کے سوال کو جو اہمیت ہے وہ تمام روایتی اقدار اور سیاسی جذبات پر حاوی ہے۔ ۵۰

"معاشی انسان" کے تصوّر کی تقلید میں سرسیّد بڑے پُر زور انداز میں کہتے ہیں کہ دنیا میں جو کچھ کیا جاتا ہے کسی نہ کسی غرض سے کیا جاتا ہے اور وہ غرض کبھی تو اس کام کا معاوضہ حاصل کرنے کی ہوتی ہے اور کبھی کسی امر میں کمال حاصل کرنے کی جس کے باعث خود اس کے دل میں ایک قسم کا فخر پیدا ہوتا ہے یا اعزاز و تقدس پیدا ہونے کی جس کی لوگ قدر کرتے ہیں یا صرف دوسروں کو فائدہ پہنچانے کی بغیر کسی ذاتی غرض کے یا بہ نیت خالص تقرب الی اللہ کے۔ پس ان تمام اسباب سے جس چیز کی قدر کی جاتی ہے اسی کی بہتات ہوتی ہے۔"

اس استدلال کو کام میں لاتے ہوئے سرسید نے تاریخ اسلام میں ادب، فقہ، دینیات اور فلسفہ کے عروج و زوال کی تشریح ان الفاظ میں کی ہے: "مثلاً عرب جاہلیت میں شاعری کا بہت چرچا تھا..... پھر اسلام کا زمانہ آیا اور کذب کی برائی بتلائی اور بتوں کی پرستش اور ان کی الٰہیہ تعریف کی جو ایک زیور بت پرستوں کی شاعری کا تھا ممانعت ہوئی اور خدا نے فرمایا:-

والشعراءُ يتبعهم الغاوٗن۔ الم تر انهم فی کل وادیهیمون یقولون مالا یفعلون ۵۱

اسی سبب سے شاعری کی وہ قدر نہ رہی جو زمانہ جاہلیت میں تھی اور شاعری کو تنزل امام فخرالدین نے تفسیر کبیر میں نہایت عمدہ بات لکھی ہے کہ اسلام کے بعد تمام شاعروں نے کذ تھا اور سچائی اختیار کی تھی۔

حدیث کا معاملہ بھی اسی قسم کا ہے۔ سر سیّد کہتے ہیں" سب سے زیادہ مقدس حدیث کا علم ابوبکرؓ اور حضرت عمرؓ کے وقت میں تو حدیث کی روایت کرنے کی ممانعت تھی۔ خود حضرت لوگوں کو حدیث کی روایت کرنے سے منع کر دیا تھا۔ جو لوگ حدیث کی روایت کرتے تھے ان کی دُرّہ تھے اور ابن مسعود اور ابو درداء اور ابو مسعود انصاری کو بجرم روایت احادیث قید کر دیا تھا۔ کہ خود حضرت ابوبکرؓ نے جس قدر حدیثیں جمع کی تھیں وہ جلا دی تھیں۔ اگرچہ یہ نہیں معلوم ہوتا سے حدیثوں کی روایت کرنے کا سلسلہ کب سے شروع ہوا مگر اس میں کچھ شک نہیں کہ حضرت ع کے بعد شروع ہوا ہوگا ۔۔۔۔ (قدرتی بات تھی کہ) جو صحابہ زیادہ حدیثیں بیان کرتے تھے وہ مقدس اور بہت بڑے حدیث جاننے والے خیال کئے جاتے تھے اور تمام صحابہ ان کی بہت تعظیم و ت تھے۔ صحابہ کے بعد جو راوی تھے ان کا بھی اعزاز کچھ کم نہ تھا۔ اسی تقدس کو حاصل کرنے کے لئے لوگ جھوٹی حدیثوں کی روایت کرنے پر مائل ہوئے۔ حدیث کے روایت کرنے والوں کا اعزاز وقت تک باقی رہا جب کہ ۔۔۔۔ علماء محدثین رضی اللہ عنہم اجمعین نے بعد تحقیق و تفحص راویوں کے حال کی کتابیں لکھنی شروع کیں ۔۔۔۔ رفتہ رفتہ صحاح ستہ ۔۔۔۔ مرتب ہوگئ روایت کرنے والوں کی کچھ قدر نہیں رہی یعنی ان کا ڈھانڈ نہیں رہا۔ اب تمام دار و مدار علم ح کتابوں پر رہ گیا جو صحاح کے نام سے مشہور ہیں ۔۔۔۔ ابتدا میں تو اسی شخص نص جس نے وہ کتابیں ایسے شخص سے پڑھی ہوں جس نے اپنی قرأت یا سماع کا مصنف تک پہنچا دیا ہو مگر بعد کو یہ قید نہیں رہی ۔۔۔۔ اس زمانہ میں حد سے نسخے بہت ہوں موجود ہیں ۔۔۔۔ اس لئے کسی شخص کو حوء ی جا

کی صحت ثابت ہوتی ہے۔

اسی انداز میں سرسیّد نے فقہ کے عروج و زوال کا بھی تجزیہ کیا۔ چار فقہی مدارس کے قیام کی وجہ سے اجتہاد کے زوال کی ابتدا ہوگئی۔ لوگوں نے آنکھ بند کرکے چار اماموں کی اتباع شروع کی اور تقلید کی بھول بھلیوں میں گم ہوگئے۔ اسلامی فلسفہ کی طلب جو سرسیّد کے بیان کے مطابق "دراصل یونانیوں سے جو بت پرست تھے لیا گیا ہے" اس وقت بہت زیادہ تھی جب اس کی قدر کی جاتی تھی لیکن جب علماء نے فقہ اور یونانی علم منطق کی غصب کردہ حیثیت کو ختم کر دیا تو پھر ان کی قدر بھی ختم ہوگئی۔ اس فلسفہ کے مقابلہ کے لئے علماء اسلام نے علم کلام ایجاد کیا اور جب اس کا کام ختم ہوگیا تو اس کی قدر بھی ختم ہوگئی اور نتیجہ یہ ہے کہ اب اس کی بھی طلب باقی نہیں رہی۔

سرسید نے اس بات پر افسوس ظاہر کیا کہ بہت سے مدرسے اور مکتب اب بھی وہی نصاب پڑھا رہے ہیں جو اس سائنسی دَور کی ضروریات کے لئے قطعاً ناکافی ہے۔" چونکہ ان کا ڈمانڈ نہیں ہے سب کے سب خستہ حالت میں ہیں اور لوگوں کو برباد کرتے جاتے ہیں اور آخر کو خود بھی برباد ہو جاتے ہیں۔ ایک گروہ قلیل مسلمانوں کا ہے جو علوم زبان انگریزی کی تحصیل میں مشغول ہے ان پر بے انتہا جھوٹی تہمتیں لگائی جاتی ہیں (مگر) ہمارے انگریزی خواں طالب علم کہتے ہیں کہ ہم کیا کریں جس چیز کا پہلے زمانہ میں ڈمانڈ تھا اس کو پہلے لوگ حاصل کرتے تھے جس چیز کا اس زمانہ میں ڈمانڈ ہے اس کو ہم حاصل کرتے ہیں۔ پس ہم میں اور پہلوں میں کچھ فرق نہیں ہے۔"[۵۴]

چونکہ سرسیّد اپنے عدم مداخلت کے فلسفہ میں مخلص تھے لہٰذا وہ محض ایک ایسی غیر جانب دار برطانوی حکومت چاہتے تھے جو ہندوؤں اور مسلمانوں سے بے لاگ سلوک کرے۔ انھوں نے مسلمانوں کی تعلیمی، ثقافتی اور معاشی ترقی کے لئے انگریزوں کی ذاتی مدد اور ہمدردی حاصل کرنے کی کوشش تو کی لیکن کبھی حکومت کی عملی مدد نہ چاہی۔ صرف وائسرائے کی قانون ساز کونسل میں مسلمانوں کی نمائندگی کا معاملہ ایسا استثنائی تھا جس میں انھوں نے اس اصول پر عمل نہیں کیا اور مسلمانوں کے مفاد کی حفاظت کے لئے حکومت سے ضمانت طلب کی۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ مذکورہ بالا "اخبار سائنٹیفک سوسائٹی" علی گڑھ، ۵ رمئی ۱۸۷۶ء صدا

۲۹ ایضاً۔ص ۲-۱

۳۰ مصنف مذکورہ بالا "نہ مہذب ملک اور نہ مہذب گورنمنٹ" مطبوعہ تہذیب یکم رمضان ۲
(مطابق ۱۸۷۵ء) ص ۱۴۵: مزید ملاحظہ ہو "مقالات سرسیّد" ملکی و سیاسی مضا
مجلس ترقی ادب، ۱۹۶۲ء، ص ۲-۱

۳۱ ایضاً ص ۱۰ و مابعد۔

۳۲ انتشار کا تصور انیسویں صدی کے آخری دنوں میں زیر بحث آیا اگرچہ اب وہ بحث کا
ہو گئی ہے۔ ملاحظہ ہو کلارک وِسلر" انسان اور تہذیب" (انگریزی) نیویارک، تھامس۔
کرامویل کمپنی ۱۹۳۸ء، ص ۷۲-۱۲۸: رولینڈ، بی، ڈکسن" تہذیبوں کی تعمیر (انگری
نیویارک، چارلس اسکرینرس سنز ۱۹۲۸ء، ص ۱۰۶-۵۹: رالف لنٹن، انسان
(انگریزی) نیویارک، اپلٹن۔سنچری۔کرافٹس ۱۹۳۶ء، ص ۳۲۴

۳۳ سرسیّد احمد خان: تعصب مشمولہ تہذیب یکم شوال ۱۲۸۷ھ (مطابق ۱۸۷۰ء) ص
اخلاقی اور اصلاحی مضامین، محولہ بالا، ص ۲ ۵-۳۵۱

۳۴ مصنف مذکورہ بالا، مقالات سرسید: علمی و تحقیقی مضامین، تدوین مولانا محمد اسما
مجلس ترقی ادب ۱۹۶۲ء، ص ۳۴۰

۳۵ ایضاً، ص ۳۴۷

۳۶ ایضاً، ص ۳۴۸

۳۷ ایضاً، ص ۳۵۰

۳۸ سرسید نے حسب ذیل ابتدائی چار ابتدائی مسابقین کا ذکر کیا ہے (۱) عبدالملک بن
بن جریج (متوفی ۱۵۰ھ): (۲) ابوسعید بن عروہ (م ۱۵۶ھ): (۳) ربیع بن صبیح (

۳۹ سرسیّد احمد خان۔ تہذیب ۱۵، ذیلقعدہ ۱۲۸۸ھ (مطابق ۱۸۷۱ء): مقالات سر
متعلقہ سوانح و سیر، تدوین مولانا محمد اسمٰعیل، لاہور، مجلس ترقی ادب ۱۹۶۲، ص

۴۰ ایضاً، ص ۲۱۴

۴۱ عبدالسلام ندوی "حکماء اسلام"۔ اعظم گڑھ، دارالمصنفین ۱۹۵۳ء، ص ۹:

۴۲ ڈی لیسی اولیری "عرب فکر اور تاریخ میں اس کا مقام" (انگریزی) لندن، راٹلیج اینڈ کیگن پال، ۱۹۵۸ء، ص ۲۹۵

۴۲ (الف) نسل کے بارے میں سرسیّد کے بیانات اب مضحکہ خیز معلوم ہوتے ہیں لیکن یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ یہ بات انھوں نے اس وقت کہی تھی جب برطانوی استعمار اپنی طاقت کے عروج پر تھا، چین بھی نیم مستعمراتی علاقہ بن گیا تھا، جاپان ابھی بیدار نہیں ہوا تھا اور براعظم افریقہ کی تقسیم کے لئے یورپی قوتوں میں کش مکش جاری تھی۔

یہ سمجھنا مشکل ہے کہ اس بیان سے ان کا کیا مطلب تھا کہ افریقہ کے تاریک علاقوں میں تہذیب گزشتہ کے آثار نہیں ملتے۔ غالباً انھوں نے مصر، نوبہ، حبشہ (ایتھوپیا) اور زمبیا کو افریقہ کے تاریک علاقوں میں شامل نہیں کیا تھا لیکن اگر یہ بات ہے تو پھر تو کسی براعظم کے تاریک علاقوں میں تہذیب گزشتہ کے آثار نہیں ملتے ـ ایڈیٹر اسلامک اسٹڈیز۔

۴۳ سرسیّد احمد خان۔ علمی و تحقیقی مضامین، محولہ بالا ص ۳۵۰

۴۴ ایضاً، ص ۲-۳۵۱

۴۵ ایضاً، ص ۳۵۶

۴۶ ایڈورڈ ہیمین، "معاشی نظریات کی تاریخ" (انگریزی) نیویارک، آکسفورڈ یونیورسٹی پریس، ۱۹۴۵ء، ص ۷۶-۷۵

۴۷ آدم سمتھ "دولت اقوام" (انگریزی) نیویارک، رینڈم ہاؤس ۱۹۳۷ء، ص ۸۰

۴۸ سرسیّد احمد خان، "مذہبی و اسلامی مضامین"۔ محولہ بالا ص ۸-۲۷۷

۴۹ ایضاً ص ۲۶۰

۵۰ مزید ملاحظہ ہو، ہیمین، محولہ بالا ص ۴-۷۳

۵۱ قرآن پاک، الشوریٰ ۲۶ : ۲۲۶

۵۲ سرسیّد احمد خان۔ "مذہبی و اسلامی مضامین"۔ محولہ بالا ص ۲۶۲

۵۳ ایضاً، ص ۲۶۹

۵۴ ایضاً، ص ۴-۲۷۳

قسط نمبر ۲

○ ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ، پی ایچ ڈی (لندن) سابق پروفیسر عربی، پنجاب یو

اُردو پر عربی زبان کا اثر

سلطنت مغلیہ کے انحطاط اور مسلمانان ہند کے عام علمی تنزل کے ساتھ ساتھ جب ہند
میں فارسی زبان کو زوال آیا اور اُردو نے اس کی جگہ لے لی، تو فارسی زبان کے جانشین ہونے کی حی
اُردو کو فارسی کے بہت سے خصائص میراث میں ملے۔ اس میراث میں عربی الفاظ کا ایک وسی
بھی اس کے حصہ میں آیا۔ عربی زبان کے یہ الفاظ جو براہ راست یا فارسی کے ذریعہ سے اُر
آئے ہیں، اردو زبان میں اس طرح گھل مل گئے ہیں کہ اُردو بولنے اور لکھنے والوں کو اس با
مطلق احساس نہیں ہوتا کہ وہ کسی غیر زبان کے الفاظ استعمال کر رہے ہیں۔ ایسے عربی الفاظ
ہزاروں تک پہنچتی ہے اور ان میں وہ الفاظ و مصطلحات پیش پیش ہیں جن کا تعلق عقائد و
سے ہے، مثلاً صوم و صلوٰۃ، سجدہ، رکعت، رکوع و سجود، زکوٰۃ، حج، اللہ، رسول، نب
ایمان، جمعہ، سجادہ، تسبیح، مسلم، مومن، مسجد، منبر وغیرہ۔ لیکن عربی کا اثر انھی الفاظ و
تک محدود نہیں بلکہ ان کا تعلق زندگی کے تقریباً ہر شعبہ سے ہے چنانچہ پاکستان اور ہند
کے مسلمان اپنے لئے اکثر عربی نام اور ناموں میں عربی تراکیب اختیار کرتے ہیں، مثلاً بدرا
شمس الدّین، عبدالحقّ، عبدالرّحمٰن، نصیر احمد، غلام محمدؐ، وغیرہ۔ اسی طرح نسوانی نامو
عائشہ، خدیجہ، فاطمہ، جمیلہ، انیسہ، ثمینہ، وسیمہ، امینہ، ساجدہ، طاہرہ بطور مثا
کئے جا سکتے ہیں۔

الغرض مختلف اقسام کے عربی الفاظ جو اُردو میں مستعمل ہیں ان کا شمار کرنا نہ تو ضروری ہے،
نہ ہی ممکن۔ لہذا اتنا کہنا کافی ہے کہ اکثر عربی الفاظ اپنے اصلی معنوں میں صحیح طور پر استعمال
تے ہیں لیکن بعض الفاظ کے مفاہیم و معانی میں قدرے تغیّر آ گیا ہے، مثلاً اُردو میں غریب کا
ا نادار اور تہی دست کے معنے میں استعمال ہوتا ہے۔ جبکہ عربی میں یہ لفظ اجنبی اور پردیسی کے
، بولا جاتا ہے جو اپنے وطن سے دُور ہو۔ اسی طرح ہم فقیر کے لفظ کو گداگر اور سوالی کے لئے استعمال
تے ہیں حالانکہ اس کے حقیقی معنے ضرورت مند و محتاج اور نادار کے ہیں۔ اسی طرح غلیظ کا لفظ اُردو
، ناپاک اور گندے کے معنوں میں آتا ہے حالانکہ اس کے معنے عربی میں موٹے، مضبوط اور پختہ
ہیں۔ علاوہ بریں بعض الفاظ ایسے ہیں جو اپنے صیغہ کے لحاظ سے جمع ہیں لیکن اُردو دان ان کو
رد کے طور پر استعمال کرتے ہیں، مثلاً اخبار، اصول، اسامی، حُور وغیرہ۔

الغرض اُردو زبان میں عربی الفاظ کی جو کثرت ہے وہ ہمارے لئے بجا طور پر باعثِ تعجّب اور
جب حیرت ہے۔ ان میں بعض ایسے الفاظ بھی ہیں مثلاً رحلت، مرحلہ، منزل، مقام، محل،
ل، ورود و صدور وغیرہ جو دراصل اہلِ بادیہ کی زندگی کے ساتھ تعلق رکھتے ہیں لیکن اب
نے منشاء و مولد سے ہزاروں میل دُور شہری آبادیوں میں بلا تکلّف مستعمل ہیں لیکن یہ سارا کرشمہ
سلام اور اسلامی ثقافت کا ہے جس کے دوش پر یہ الفاظ دُور دراز ملکوں میں جا پہنچے ہیں۔ اور
وسری زبانوں کے لئے باعثِ زینت اور موجب تقویت ہیں۔ جس قدر کوئی شخص عربی اور فارسی
بانوں اور ان کے ادبیات و اسالیبِ بیان سے زیادہ واقف ہو اسی نسبت سے وہ شستہ اُردو لکھنے
ر اعلیٰ درجہ کا پاکیزہ ادب پیدا کرنے پر قادر ہو گا۔ یہی وجہ تھی کہ ہندوستان میں سر سیّد احمد خان،
محمد ذکاء اللہ خان، حافظ نذیر احمد خان، مولانا محمد حسین آزاد، خواجہ الطاف حسین حالی، علامہ
شبلی نعمانی اور ابو الکلام جیسے باکمال ادباء پیدا ہوئے تھے۔

سندھی زبان پر عربی کا اثر

ہندوستان کی جتنی پراکرت بولیاں ہیں ان میں سے سندھی پر عربی زبان کا اثر غالباً سب سے زیادہ
قدیم اور سب سے زیادہ گہرا ثابت ہوا ہے۔ عربوں کی فتح کے بعد سندھ کے اکثر باشندوں نے نہ صرف
فاتحین کا مذہب قبول کر لیا تھا، بلکہ اپنی زبان کے لئے ان کا رسم الخط بھی اختیار کر لیا تھا۔ چند حروف

کے مخارج سندھی کے ساتھ مخصوص تھے۔ ان کے ادا کرنے کے لئے عربی رسم الخط میں قدرے
کر دی گئی۔ مذہب اسلام اور سلطنت عرب دونوں کے اثر سے بہت سے عربی الفاظ سندھی
میں داخل ہو گئے اور عربوں کے بعد جب سندھ میں عجمی حکمرانوں کا دور آیا تو ان عجمیوں کی
میں بھی بہت سے عربی الفاظ پہلے ہی سے موجود تھے۔ اس لئے عجمی فرمانرواؤں کی آمد سے
لسانی اثرات میں کوئی کمی واقع نہیں ہوئی، بلکہ اسلامی محرکات اور تصورات کے استمرا
عربی کے لسانی اور ادبی اثرات بدستور کارفرما رہے۔

سواحلی زبان پر عربی کا اثر

جب عربوں نے اسلامی عہد میں افریقہ کے مشرقی ساحل پر اپنی نوآبادیاں مثلاً مقدیشو،
کلوا اور موزنبیق قائم کیں اور مقامی بانتو قوم کی عورتوں سے بکثرت شادیاں کیں تو ان د
قوموں کے باہمی اختلاط سے ایک نئی زبان پیدا ہوئی جو اس بناء پر سواحلی کہلائی کہ وہ پہ
ساحلی علاقوں میں نمودار ہوئی تھی۔ بعدازاں یہی زبان ساحلی علاقوں کے علاوہ اندرون ملک
بھی پھیلتی گئی۔ یہاں تک کہ وہ تمام مشرقی افریقہ کی ایک عام فہم زبان بن گئی، چنانچہ سوا
آجکل مشرقی افریقہ کے پانچ کروڑ انسانوں کی تقریری اور تحریری زبان بن چکی ہے۔ گزش
صدی میں متعدد مغربی علماء نے اس زبان اور اس کے ادب کا بغور مطالعہ کیا ہے جب
پتہ چلتا ہے کہ سواحلی اگرچہ اپنی صرفی نحوی ترکیب کے لحاظ سے ایک افریقی زبان ہے، لیکن اس
عربی الفاظ کی کثرت ہے اور اس زبان میں جو ادب پیدا ہوا ہے، اس کے موضوعات اور اسالیب
بیشتر عربی اور اسلامی آداب سے ماخوذ ہیں۔ ہم اپنے قارئین کے سامنے بطور نمونہ سواحلی زبان کا ا
چھوٹا سا جملہ "ممی نساؤ" پیش کرتے ہیں جس کے معنے ہیں "مجھے مت بھولیئے"۔ نسیان اور نساؤ میں
مشابہت ہے وہ بیان کی محتاج نہیں۔

مغربی زبانوں پر عربی کا اثر

عربی کا اثر مشرقی زبانوں تک محدود نہیں رہا بلکہ اس نے بہت سے مغربی ملکوں خصوصاً
فرانس، اطالیہ، انگلستان اور جرمنی کی زبانوں اور ان کے ادبیات کو بھی کم و بیش متاثر کیا ہے
میں سے بعض ملک تو صدیوں تک عربوں کی حکومت میں رہ چکے ہیں اور وہاں کی زبانوں کا

ـزات کو قبول کرنا ایک طبعی امر تھا، لیکن ان کے علاوہ بعض ایسے ممالک بھی ہیں، جہاں عربی حکومت
اقدم نہیں پہنچا، لیکن علمی اور تجارتی تعلقات کی وجہ سے وہاں کی زبانوں میں بھی بہت سے عربی
ـاظ داخل ہو چکے ہیں اور وہاں کے ادب میں بھی عربی ادب کے نمایاں اثرات موجود ہیں۔

اندلس کی زبان پر عربی کا اثر

عربوں نے اندلس یعنی سپین پر آٹھ سو سال تک حکومت کی ہے۔ عربی حکومت کے اس طویل
ـور میں اندلس کے مختلف طبقات میں مختلف اغراض سے متعدّد زبانیں مستعمل رہی ہیں:-

۱۔ اوّلاً وہاں عربی زبان رائج تھی جو حکمرانوں کی قومی اور سرکاری زبان تھی۔ اس کے علاوہ عربی مذہبی اور علمی حیثیت بھی رکھتی تھی۔ اندلس کے مسلمانوں نے عربی زبان میں نہایت وقیع ادبی اضافہ کیا ہے جس کی بہت سی شاخیں ہیں۔ اور جس میں دینی اور دنیوی علوم کا بہت بڑا ذخیرہ موجود[1] ہے۔ عربی زبان کا علم صرف عربوں تک محدود نہ تھا بلکہ ملکی ضروریات اور علمی و ادبی اغراض کے لئے عیسائی رعایا میں بھی عربی زبان خاصی مروّج اور مقبول تھی۔

۲۔ قرونِ وُسطیٰ میں لاطینی زبان مغربی یورپ کی تمام اقوام کے لئے ایک مذہبی اور علمی زبان کی حیثیت رکھتی تھی۔ چنانچہ سپین کے عیسائی بھی اسے مذہبی رسوم و عبادات کے لئے کام میں لاتے تھے لیکن لاطینی کا علم اندلس کے عیسائی علماء اور مذہبی پیشواؤں تک محدود تھا۔

۳۔ اندلس کے عام عیسائی لوگ ایک مقامی زبان بولتے تھے۔ چونکہ یہ بولی لاطینی یعنی رومیوں کی زبان سے ماخوذ تھی اس لئے رومانی بولی ROMANCE کہلاتی ہے۔ یہی زبان جب عربی حکومت کے زوال کے بعد سرکاری زبان قرار پائی اور تمام اسپین میں رائج ہو گئی تو ہسپانی (SPANISH)

---

[1] مشہور اندلسی مستشرق پروفیسر پالینتھیا (PALENCIA) نے اندلس کے عربی ادب کی ایک مختصر لیکن جامع تاریخ HISTORIA DE LA LITERATURA ARABIGO-ESPANALA کے عنوان سے لکھی تھی جس کا پہلا ایڈیشن ۱۹۲۸ء میں اور دوسرا ۱۹۴۵ء میں شائع ہوا تھا مصری فاضل حسین مونس نے اسے "تاریخ الفکر الاندلسی" کے عنوان سے ہسپانی سے عربی میں منتقل کر دیا ہے۔ مطبوعہ قاہرہ ۱۹۵۵ء

زبان کے نام سے مشہور ہوئی اور جب سپین کے لوگوں نے جنوبی امریکہ فتح کیا تو یہ زبان و
اکثر ملکوں میں رائج ہو گئی اور اب اس کا شمار انگریزی اور فرانسیسی کے ساتھ دنیا کی عالمگیر ،
میں ہوتا ہے۔

مستعربین لیکن یہاں ہمارا موضوع عربی زبان اور اندلس میں اس کے ہمہ گیر اثرات
ہم پیشتر اشارہ کر چکے ہیں۔ اندلس میں عربی کا استعمال عربوں تک محدود نہ تھا بلکہ ان کی عیسائ
(جس کو کامل مذہبی آزادی اور ترقی کے تمام مواقع میسّر تھے) عربی زبان اور اس کے نفیس ا
جادو سے مسحور ہو چکی تھی۔ یہ عیسائی لوگ جو بہت حد تک عربی تمدن اختیار کر چکے تھے، مد
(MOZARABES) کہلاتے تھے اور اپنی قومی بولی یعنی ROMANCE کے علاوہ
میں بھی خاصا درک رکھتے تھے اور عربی ادب کو بڑے ذوق و شوق سے پڑھتے تھے۔ چنا
کا بشپ الوارو (ALVARO) ان کے بارے میں بڑی دل سوزی کے ساتھ شکایتاً لکھ
"میرے مسیحی بھائی عربی اشعار اور حکایات سے لطف اندوز ہوتے ہیں اور مسلمان علماء ا
کی کتابوں کا مطالعہ کرتے ہیں، اس نیت سے نہیں کہ ان کی تردید کریں بلکہ اس ارادے سے کہ و
صحیح اور شستہ طرز اداء سے آشنا ہو سکیں۔ آج کل ہماری کتب مقدسہ کی لاطینی تفاسیر کا
کہاں ملتا ہے، اور ایسے لوگ کہاں ہیں جو اناجیل اور انبیاء کے صحف کا مطالعہ کرتے ہوں۔ اف
مقام ہے کہ تمام عیسائی نوجوان جو اعلیٰ قابلیت کے مالک ہیں، عربی زبان اور ادب کے سوا
ادب سے واقف نہیں ہیں۔ یہ لوگ عربی کتابیں بڑے ذوق و شوق کے ساتھ پڑھتے ہیں۔ او
اپنے کتب خانوں کے لئے زرِ کثیر صرف کر کے حاصل کرتے ہیں اور علانیہ کہتے ہیں کہ یہ لٹر
تحسین کے لائق ہے۔ اس کے برعکس اگر ان کے سامنے مسیحی کتابوں کا ذکر کیا جائے تو وہ حقا
جواب دیں گے کہ اس قسم کی کتابیں ان کی توجہ کے لائق نہیں ہیں۔ افسوس کہ مسیحی اپنی زبا
بھول گئے ہیں اور ہزار میں سے بمشکل ایک شخص ایسا ملے گا جو معقول قسم کی لاطینی میں اپنے د
کے نام معمولی سا خط بھی لکھ سکے۔ لیکن اگر عربی کی قابلیت پوچھے تو بہت سے ایسے اشخاص ملیں
نہایت خوبی سے فصیح و بلیغ عربی میں اپنے خیالات ادا کر سکتے ہیں۔ بلکہ اس زبان میں ایسی عم
شاعری کرتے ہیں کہ خود عرب بھی اس کا مقابلہ نہ کر سکیں۔"

یہ عین ممکن ہے کہ لبشپ مذکور نے کسی حد تک مبالغہ سے کام لیا ہو لیکن اس امر میں کچھ شک نہیں
اندلس کے عیسائی عربی تمدن سے بے حد متاثر ہو چکے تھے اور وہ عربی ادب کو بڑے ذوق و شوق
سے پڑھتے تھے۔ ان حالات میں سپین کی زبان کا عربی سے متاثر ہونا ایک طبعی امر تھا، چنانچہ عربوں کے
طویل عہد حکومت میں عربی زبان نے ملک کی مقامی بولی پر گہرا اثر ڈالا اور اس میں عربی کے سینکڑوں
الفاظ داخل ہو گئے جن کا تعلق زندگی کے ہر شعبہ سے تھا۔ چنانچہ یہ الفاظ مختلف نوعیت کے ہیں لیکن
اس موقع پر بطور مثال صرف چند انواع الفاظ کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔

سپین کی زبان میں جو عربی الفاظ دخل پا چکے ہیں ان میں مقامات کے نام بھی شامل ہیں۔ چنانچہ
وہاں کے بہت سے شہروں، قصبوں، قلعوں، دریاؤں اور ٹیلوں کے ناموں میں ان کی عربی اصل
صاف عیاں ہے۔ مثلاً چند مقامات کے حسب ذیل اسماء ملاحظہ فرمائیے:-

وادی الکبیر	GUADALQUIVIR	وادی الحجارہ	GUADALAJARA
جبل طارق	GIBRALTAR	طرف الغار	TRAFALGAR
المریہ (لائٹ ہاؤس)	ALMERIA	قلعہ ایوب	CALATAYUD
الحمراء	ALHAMBRA	جنۃ العریف	GENERALIFE
القصر	ALCAZAR	الرملہ	LA RAMBLA
البحیرہ	ALBUFERA	سوق الدواب	ZOCODOVER
القنطرہ	ALCANTARA		

عربوں نے دنیا پر جو احسانات کئے ہیں، ان میں ایک احسان اس نوعیت کا ہے جس کا مروجہ
کتب تاریخ میں بہت کم ذکر آتا ہے۔ وہ جس ملک میں گئے ہیں انھوں نے وہاں نہ صرف عدل گسترانہ
نظام حکومت قائم کیا، بلکہ وہاں نئی صنعتوں اور نئے پودوں اور درختوں کی کاشت کو رواج
دے کر وہاں کی قدرتی دولت اور ذرائع معیشت میں ہمیشہ کے لئے ایک بیش بہا اضافہ کر دیا
ہے۔ مثلاً عربوں نے مصر میں اپنی حکومت کی ابتداء ہی میں گنّے کی کاشت کو رواج دیا تھا جس
سے مصر میں قند سازی کی صنعت نے بڑا فروغ پایا۔ بعدازاں انھوں نے بلاد السودان میں کپاس
کی کاشت کا آغاز کیا۔ اس کے علاوہ انڈونیشیا کے جزائر سے قرنفل یعنی لونگ لائے اور زنجبار

ہیں اس کی کاشت شروع کی جہاں وہ آجکل باشندوں اور حکومت دونوں کی آمدنی کا بہ
ذریعہ ہے۔ نیز انھوں نے جنوبی ہند کی پہاڑیوں میں قہوہ یعنی کافی کے پودے کی کاشت کو ر

عربوں نے اسی طرح سپین میں بھی چند صنعتوں مثلاً کاغذ سازی کو جاری کیا اور بہت
پودوں، سبزیوں اور درختوں کی کاشت کو رواج دیا، جس سے اندلس رشکِ گلزار بن گیا
کی خوش حالی میں بے اندازہ اضافہ ہوا۔ ہسپانی زبان کے ذیل کے چند الفاظ ان اشیاء کی
دیتے ہیں جو عرب اندلس میں لائے تھے:۔

قُطن (کپاس)	ALGODON	نارنج (نارنگی)	NJA
سُکّر (یعنی شکر)	AZUCAR	زعفران	RAN
قرطاس (کاغذ سازی کے سلسلہ میں)	ALCARTAZ		

اندلسی عربوں کی زراعت اور کاشت کاری کے ضمن میں یہ بات قابل ذکر ہے کہ انھو
میں TERRACE - AGRICULTURE کو رواج دیا تھا، اور اس طریقہ سے ملک کی خو
میں اضافہ کیا تھا۔ یمن کی پہاڑیوں میں نہایت قدیم زمانے سے عرب کاشت کاروں نے ڈھلا
تراش کر اور پتھر کے پشتے باندھ کر ہموار کھیت بنا رکھے تھے۔ جب یمنی عرب اندلس میں آباد
انھوں نے اپنے نئے وطن میں بھی اس TERRACE-AGRICULTURE کو رواج دیا
ملک کی زراعت نے خوب فروغ پایا۔

اندلسی عربوں کو موسیقی کے ساتھ جو گہرا شغف رہا ہے اور ان کی موسیقی نے سپین کو
جو گہرا اثر ڈالا ہے، اس کی وجہ سے موسیقی کے متعدد آلات کے عربی نام سپین کی زبا
تک مروّج ہیں۔ مثلاً

رَباب	RABEL	العُود	
البُوق	ALBOQUE	طنبُور	
صَنج	SANAJA	الغیط	AG - PIPE)
قیتارہ	GUITARRA		

اسی طرح مختلف صنعتوں اور دستکاریوں کے متعلق سپین کی موجودہ زبان

الفاظ پائے جاتے ہیں جو عربی الاصل ہیں، لیکن ان کا اندراج موجب تطویل ہوگا۔ تاہم ان الفاظ کا تعلق فنی یا صنعتی الفاظ تک محدود نہ تھا بلکہ ان کا تعلق روزمرّہ کی عام زندگی کے ساتھ بھی تھا۔ مثلاً

ناعُورہ (دولاب)	NORIA	سُطَیحہ (چھت، سطح کا مصغّر)	AZOTEA
القبہ (خواب گاہ)	ALCOBA	الخزانہ (بمعنی نعمت خانہ)	ALACENA
طبق	TABIQUE	قباء	GABÂN (OVER-COAT)
اَلبنّاء (معمار)	ALBAÑIL	المخزن	ALMACÉN (STORE)
فلاں	FULANO	البشارت	ALBRICIAS
البُرنس	ALBORNOZ	الجبّہ	ALJUBA
صابون	JABON	الکافور	ALCANFOR
طاحونہ (چکی)	TAHONA	انشاء اللہ	OJALA
حَمُولہ (تعویذ)	AMULET	المخدّہ	ALMOHADA (PILLOW)
القائد	ALCALDE (MAYOR)	حتّیٰ (یہاں تک کہ)	HASTA
تعریف	TARIFA	المحتسب	ALMOTACÉN (INSPECTION)

عربی الاصل ہسپانی الفاظ کی مزید بحث کے لئے ملاحظہ ہو پروفیسر ڈوزی اور اینگلمان کی لغت جس کا عنوان حاشیہ میں درج ہے[1]

فرانسیسی زبان پر عربی کا اثر

اندلس کی فتح کے بعد عربوں نے ۹۹ھ میں فرانس پر فوج کشی کی اور چند سالوں کے اندر جنوبی فرانس کے اکثر شہروں اور قلعوں پر قبضہ کر لیا۔ اگرچہ طورش (TOURS) کی جنگ میں (۱۱۴ھ/۷۳۲ء) شمال کی طرف ان کی مزید پیش قدمی رک گئی، لیکن ان کی فتوحات کا رُخ

---

[1] DOZY ET ENGELMANN : GLOSSAIRE DES MOTS ESPAGNOLS ET PORTUGAIS DERIVE DE L'ARABE. 2ND EDITION. LEIDEN, 1869

مشرق کی طرف پھر گیا۔ حتیٰ کہ ان کے قدم کوہستان الپس تک جا پہنچے۔ طورش کے معرکہ میں مٹ بھیڑ فرینک (FRANKS) قوم سے ہوئی تھی۔ عربوں نے ان کو افرنج اور ان کے ملک کہا ہے۔ عربوں کے ہاں لفظ افرنج کے استعمال کا یہ پہلا موقع تھا اور یہی وہ لفظ ہے جس نے عج کے ہاں فرنگی کی صورت اختیار کی ہے۔ ابتداءً میں افرنج یا افرنگی کا اطلاق صرف اہل فرانس پر لیکن بعد ازاں اس کے استعمال میں عمومیت آگئی اور تمام یورپ کو بلا لحاظ ملک و ملت افرنج کہنے لگے۔

اگرچہ فرانس میں عربوں کی حکومت کو دوام حاصل نہ ہو سکا لیکن بعد کے زمانے میں ا کو عربوں کے ساتھ مختلف طریقوں سے سابقہ رہا ہے۔ صلیبی جنگوں میں فرانس والوں نے بڑھ کر حصہ لیا تھا اور شام اور فلسطین میں سیاسی اور ثقافتی لحاظ سے خاصا اثر و رسوخ حاصل تھا۔ نیز مختلف اسلامی ملکوں کے ساتھ صدیوں سے ان کے سفارتی تعلقات قائم رہے ہیں۔ علاوہ شمالی افریقہ کے بعض حصوں پر فرانس نے ڈیڑھ سو سال تک حکمرانی کی ہے اور ہزارا آباد کار (COLONISTS) الجزائر میں ایک مدت تک سکونت پذیر رہے ہیں۔ اندریں امر باعث تعجب نہیں کہ سیاسی، تجارتی اور علمی روابط کی وجہ سے فرانسیسی زبان میں سی عربی الفاظ پائے جاتے ہیں، جو عالم عرب کے ساتھ فرانس کے گوناگوں تعلقات کی غمازی کر ر

ذیل میں چند فرانسیسی الفاظ بطور مثال درج کئے جاتے ہیں جن کی اصل عربی ہے۔

امیر البحر	AMIRAL	بارجہ	E
بدویین	BEDOUINS	حشیشیین	SINS
دار الصناعہ	ARSENAL	المناخ	CH (CALENDAR)
الرطل	ARRATEL	کافور	RE
صابون	SAVON	ترجمان	IAN
غزال	GAZELLE	لیمون	
منارہ	MINARET	مولّد	E
نیلوفر	NENUFAR	ببغاء	KIND OF PARROT)

RAME (REAM OF PAPER)	رزمہ	MUSC	مک
TASSE (A CUP)	طست	REBEC	اب

عربی الاصل فرانسیسی کلمات کی مزید بحث کے لئے ناظرین کرام ان مصادر کی طرف رجوع فرمائیں
ن کے عنوان حاشیہ میں مندرج ہیں[1]

اطالوی زبان پر عربی کا اثر

عربوں نے اندلس کے علاوہ ڈھائی سو سال تک صِقلّیہ (سسلی) پر بھی حکومت کی تھی اور
س جزیرہ کو اپنا مرکز بنا کر انھوں نے جنوبی اٹلی میں بھی پیش قدمی کی تھی اور اس کے ایک وسیع
لاقے کو مدّت تک اپنے تسلط میں رکھا تھا۔ جب نارمن قوم نے صقلّیہ میں عربوں کی حکومت کا خاتمہ کر
یا تو عربوں کا ثقافتی تسلّط و تفوّق عرصۂ دراز تک وہاں بدستور قائم رہا اور نارمن حکمران، جو
ربی تہذیب و تمدن سے بحید متاثر تھے عرب علماء و فضلاء کی سرپرستی کرتے رہے، چنانچہ شریف
دریسی نے اپنا مشہورِ عالم جغرافیہ نارمن فرمانروا روجر ثانی ہی کی فرمائش پر تالیف کیا تھا۔ لعبد ازاں
جب وینس اور جنوآ کی ریاستوں نے فروغ پایا تو صدیوں تک عربی ملکوں کے ساتھ ان کے تجارتی
علقات قائم رہے۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ وہ تمام علوم و فنون جو قرونِ وسطیٰ میں صرف
ربوں ہی کے ہاں رائج تھے، اندلس کے علاوہ صقلیہ اور اٹلی ہی کے راستہ سے یورپ میں پہنچے تھے
اور اہل یورپ کی ذہنی بیداری اور نشاۃ ثانیہ (مغربی مورخین کے الفاظ میں: RENAISSANCE)
کا ظہور سب سے پہلے اٹلی اور سسلی ہی کی سرزمین میں ہوا تھا۔

مذکورہ بالا وجوہ سے بہت سے عربی الفاظ وقتاً فوقتاً اٹلی کی زبان میں داخل ہوتے رہے ہیں
اور ان میں سے اکثر اٹلی والوں کے ہاں اب تک رائج ہیں۔ اس قسم کے چند الفاظ بطور مثال ملاحظہ فرمائیے:۔

---

(1) M DEVIC: DICTIONNAIRE ETYMOLOGIQUE DES MOTS FRANCAISES DERIVES DE L'ARABE. PARIS, 1876.

(2) H. LAMMEN: REMARQUES SUN LES MOTS FRANCAISE DÉRIVÉS DE L'ARABE. BAYROUT, 1890.

ARSENALE	دارالصناعہ	AMMIRAGLIO	امیرالبحر
SCIROPPO	شراب	ALCOOL	الکحل
CAMALLI	حمّال	ALBICOCCO	البرقوق (خوبانی)
ZUCCHERO	سُکرّ	ROTOLI	رطل
ARANCIA	نارنج	COTONE	قُطن
SAPONE	صابون	GALA	خلعت

اٹلی اور سسلی کی زبانوں کے عربی الاصل الفاظ کی مزید تحقیق کے لئے اُن فرہنگوں کی طرف رجوع فرمایئں جن کے عنوان حاشیہ میں مندرج ہیں۔[1]

عربی اثرات اٹلی کی صرف زبان تک محدود نہیں رہے، بلکہ اس کے ادب میں بھی کارفرما نظر آتے ہیں۔ دانتے (DANTE) اطالوی لٹریچر کا سب سے پہلا بڑا شاعر اور ادیب شمار ہوتا ہے۔ جس نے اپنی COMMEDIA DIVINA میں جنت، جہنم اور برزخ کا نقشہ کھینچا تھا۔ ایک مدت دراز تک مغربی علماء اسے طبع زاد سمجھتے رہے اور دانتے کی ذہانت اور جدت طبع اور اس کے علوِ خیال کی تحسین کرتے رہے۔ لیکن آخر کار اندلسی مستشرق آسین (ASIN PALACIOS) کی دقیق تحقیقات سے ثابت ہوا کہ دانتے کا یہ منظوم قصہ نہ صرف اپنے عام تخیل میں بلکہ اپنی جزئیات بھی مسلمان مصنفوں کے قصۂ معراج سے ماخوذ ہے۔ دانتے سے پیشتر یہ قصہ عربی سے لاطینی منتقل ہوچکا تھا اور دانتے کے اساتذہ اس سے بخوبی واقف تھے۔[2]

---

[1] ASINIO DELLE VOCI ITALIANE DI ORIGINE 'ENTALE. FLORENCE, 1887
'EGORIO AND SEYBOLD: GLOSSARIO DELLE VOCI LIANE DI ORIGINE ARABA. PALERMO, 1903

[2] M AND THE DIVINE COMEDY. TRANSLATED FROM SPANISH OF M ASIN PALACIOS BY H. SUNDERLAND. 'N, 1926

نگریزی زبان پر عربی کا اثر

نگلستان اور عربی ممالک کے باہمی تعلقات کی نوعیت ابتداءً محض علمی تھی، لیکن بعد ازاں ان
ں میں سیاسی، تجارتی اور تبلیغی مقاصد بھی شامل ہو گئے۔

قرون وسطیٰ (MIDDLE AGES) میں جب یورپ علمی اور ثقافتی لحاظ سے مشرق کے مقابلہ
ں ماندہ تھا، جن مغربی علماء نے عربوں کے علوم و فنون کو یورپ میں مروّج کرنے اور ان سے
ادہ کرنے میں حصّہ لیا، اُن میں انگلستان کے چند علماء بھی ایک نمایاں مقام رکھتے ہیں۔ ان میں
زرین عالم شہر باتھ کا باشندہ ایڈیلارڈ تھا جس نے بارھویں صدی کے ربع اوّل میں عربی
اور عربی علوم کی تحصیل کے لئے دُور دراز ملکوں کے سفر کئے اور بالآخر اپنے ہم عصر عیسائیوں
لئے علم ہیئت، ریاضی اور دیگر علوم کی بہت سی عربی کتابوں کا لاطینی میں ترجمہ کیا۔ وہ عربوں
طریق تحقیق کا بڑا مداح تھا اور علمی مسائل کی بحث میں تقلید جامد کا مخالف تھا۔ ایڈیلارڈ
(ADELAR) کے بعد متعدّد انگریز علماء، رابرٹ ساکن چسٹر (ROBERT OF CHESTER)
یال آف مارلے (DANIEL OF MORLEY) اور میکائیل سکاٹ (MICHAEL SCOTT)
بھی اندلس کا رُخ کیا اور عربی علوم حاصل کئے۔ دانیال اپنے بارے میں لکھتا ہے کہ مجھے فرنگی
ش گاہیں پسند نہ تھیں۔ اس لئے میں بالغ نظر حکماء کی تلاش میں اندلس جا پہنچا۔ یہاں سے وہ
ابوں کا ایک مجموعہ لے کر واپس آیا جسے شائقین نے ہاتھوں ہاتھ لیا۔ میکائیل سکاٹ نے صقلیہ
ں تعلیم پائی تھی اور عربی اور عبرانی زبانوں میں دستگاہ حاصل کی تھی۔ اس نے ارسطو کی تصانیف
ا لاطینی میں ترجمہ کیا اور اہل مغرب کو ان سے پہلی مرتبہ روشناس کیا۔ ان علماء کی کوششوں سے
یورپ میں عربی علوم کی خوب اشاعت ہوئی اور وہاں کے علماء نے ان سے استفادہ کیا جن میں
انگلستان کا بلند پایہ فلسفی روجر بیکن بھی تھا۔

صلیبی جنگوں میں انگلستان کے بادشاہ رچرڈ شیر دل نے بھی شرکت کی تھی، وہ ایک لشکر جرّار
کے ساتھ فلسطین گیا تھا اور سلطان صلاح الدّین ایوّبی کے مقابلہ میں مصروف پیکار رہا تھا۔ بعد کے
انے میں جب سلطنت برطانیہ نے وسعت پائی اور عربی ملکوں کے ساتھ انگلستان کے سیاسی اور
ارتی تعلقات استوار ہوئے تو عالمِ عرب میں اہلِ انگلستان کی دلچسپی بڑھتی گئی، چنانچہ

آکسفورڈ اور کیمبرج دونوں یونیورسٹیوں میں سترھویں صدی میں عربی زبان اور عربی علوم کی تعلیم کے لئے مستقل پروفیسر مقرر ہوئے اور بعد کے زمانے میں انگلستان میں عربی زبان کے بلند پایۂ اور جیّد علماء پیدا ہوئے، جن کی فہرست بڑی طویل ہے لیکن ان میں سے سر دست ولیم لین (WILLIAM LANE) کا نام لینا کافی ہے جس نے "مدالقاموس" کے نام سے عربی زبان کی انگریزی میں ایسی مبسوط لغت تدوین کی جس کی نظیر آج تک مغرب کی کسی اور زبان میں پیدا نہیں ہو سکی۔

مذکورہ بالا گوناگوں تعلقات کا یہ نتیجہ نکلا کہ انگریزی زبان میں سینکڑوں عربی کلمات داخل ہو گئے، جن کو مسٹر ٹیلر (TAYLOR) نے نہایت خوبی سے ایک رسالہ میں جمع کر دیا ہے[1] ذیل میں اس قسم کے صرف چند الفاظ مثال کے طور پر پیش کئے جاتے ہیں:-

صُفّہ	SOFA	شاش	SASH
الکحل	ALCOHOL	شراب	SYRUP
سُکّر	SUGAR	قُطن	COTTON
کافور	CAMPHOR	تعریف	TARIFF
قند	CANDY	لیموں	LEMON
نارنج	ORANGE	مخزن	MAGAZINE
زعفران	SAFFRON		

ولندیزی زبان پر عربی کا اثر

اگرچہ عالم عرب کے ساتھ اہل ہالینڈ کے براہ راست تعلقات کسی عہد میں بھی قائم نہیں ہوئے تاہم جب عربی علوم نے قرونِ وسطیٰ میں یورپ میں اشاعت پائی تو دیگر ملکوں کے ساتھ ساتھ ہالینڈ نے بھی ان سے بہرۂ وافر پایا۔ اس کے علاوہ جب ہالینڈ والوں نے سترھویں صدی میں جاوا، سماٹرا اور دوسرے مشرقی جزائر میں اپنی حکومت قائم کی اور وہاں کی مسلمان آبادی سے ان کے سیاسی،

---

[1] W. TAYLOR : ARABIC WORDS IN ENGLISH
OXFORD U. PRESS, 1933.

نی روابط استوار ہوئے توان روابط کی وجہ سے بھی بہت سے ایسے عربی الفاظ ولندیزی (ڈچ)
، ہو گئے جن کا تعلق مذہب، معاشرت اور تجارت کے ساتھ تھا اور جو انڈونیشیا کے مسلمانوں
تھے۔ ذیل میں ولندیزی زبان کے چند الفاظ بطور مثال پیش کئے جاتے ہیں جو قطعی طور پر عربی الاصل ہیں۔

ALCOHOL الکحل ADMIRAAL

ARSENAL دارالصناعہ ALKOOF

GAZELLE غزال ALMANAK (CALENDAR)

MANTEL مندیل KATOEN قطن DIVAN دیوان GUITA

ORANGE نارنج MONSOON موسم MAGAZIJN مخزن MOSKE

SIROOP شراب یا شربت RIEM (REAM OF PAPER)

TARIEF (TARIFF) تعریف SUIKER (SUGAR)

زبان پر عربی کا اثر

قوم کا عربوں کے ساتھ براہِ راست تعلق نہیں رہا تاہم جرمن زبان میں بھی بہت سے ایسے
ہیں، جن کی اصل عربی ہے۔ ان الفاظ کی موجودگی بیشتر علمی اور ثقافتی اثرات کا نتیجہ ہے۔ جب
م و فنون اور ان کی ثقافت نے یورپ میں اشاعت پائی، تو بہت سے عربی الفاظ جرمن
اخل ہو گئے۔ ان میں سے چند الفاظ ذیل میں بطور مثال مرقوم ہیں:-

MULATTE مولّد KARAT قیراط ASKA

TASSE طست LIMONE لیمون ZUCKER شکر GAZEL

RIES (REAM OF PAPER) رزمہ LAUTE

MINARET منارہ MOSCHEE

SAFRAN زعفران HAREM

ل کے لئے دیکھئے پروفیسر انولٹمان کی کتاب جس کا عنوان حاشیہ میں مندرج ہے[1]

ENNO LITTMANN: MORGENLÄNDISCHE WÖRTER
DEWTSCHEN. TÜBINGEN, 1924.

قسط نمبر ۵

احمد امین اور اسلامی عالمگیریت کی جدید تشریح

ولیطف خالد ــــــــ ترجمہ ــ نعیمہ نور

اتحاد عالم اسلام اور یورپ

۱ - اتحاد عالم اسلام ـ ثقافتی یکسانیت کا معاون :

احمد امین کے نزدیک اسلام کی ایک سب سے زیادہ قابلِ تعریف خوبی تمام لوگوں کو آپس میں برادرانہ تعلقات قائم کرنے کی دعوت دینا ہے۔ وہ اسلام کی بنیادی تعلیم یعنی توحید کے دینی پہلو پر اتنا زور نہیں دیتے جتنا کہ اس کے فطری نتیجہ یعنی مخلوقِ خدا کے اتحاد پر۔ امین کو یہ اتحاد اس بیان میں واضح طور پر نظر آتا ہے کہ "تمام انسان آدم و حوا کی نسل سے ہیں"۔ اس کے علاوہ پیغمبرِ اسلام کے اِس قسم کے احکامات میں جیسے :

" خدا نے تم سے قبلِ اسلام کے دورِ جاہلیت کا آبائی فخر و غرور اور تکبر و نخوت چھین لیا ہے۔ انسان آدم سے ہیں اور آدم کو مٹی سے بنایا گیا" ۔ ۱؎

اس سلسلے میں امین تاریخِ اسلام سے عظیم خوبیاں منسوب کرتے ہیں ان کا دعویٰ ہے کہ زبان ، نسل اور نسب کے تعصاب کو ختم کر کے تاریخِ اسلام نے اِس قول پر عمل کرتے ہوئے قوم پرستی کا خاتمہ کر دیا کہ ایک عرب کو عجم پر فوقیت حاصل نہیں اگر وہ اِسے پاکیزگی و طہارت کی بنیاد پر قائم نہ کر سکے۔ امین اس امر پر زور دیتے ہیں کہ :

" اسلام نے تمام سیاسی حدود کو مٹا ڈالا اور اُس کا نقطۂ نظر یہ ہے کہ ایک مسلمان تمام اسلامی حدود کو وطن سمجھے اور عرب ، ایرانی اور ہندوستانی مسلمان کے درمیان کسی فرق کو تسلیم نہ کرے" ۲؎

اُمین نے اِتحادِ عالمِ عرب کی بھی حمایت و تائید کی، لیکن صرف سرسری طور پر بلکہ محض اتفاقاً۔ ؎
ت اسلام کی اُس مجموعی تشریح و توضیح سے جو اُمین نے کی مشابہت نہیں رکھتے۔ چنانچہ اُمین
مذہب و ثقافت کی فضیلت" کے عنوان کے تحت لکھتے ہیں:
قافت (اسلامی) سے تمام مسلمان لوگ مغلوب ہوئے اور اس نے رفتہ رفتہ ان کی الگ الگ
دں کو مجتمع کیا۔ بالآخر انہوں نے اپنے قومی احساسات پر مذہب اور ثقافت کو ترجیح دی۔
ری پہلے مسلمان ہیں اور بعد میں اہلِ مصر ۔ یہی اصول اہلِ شام، ہندوستانیوں، شمالی افریقیوں
، اندلس پر منطبق ہوتا ہے۔ ان سب کا مذہب ایک، ثقافت ہم آہنگ اور حکومت
ول و قواعد یکساں ہیں۔ قومی تشخص، علاقہ پرستی اور زبان اور وطن سے وابستگی اُن
ے ثانوی حیثیت رکھتی ہے۔" ؎
ی جستجو یعنی توحید کو سماجی" وحدتِ وجود" کے ہم معنی قرار دینا ماضی کو حال میں بالکل
جائز طور پر بحال رکھتی ہے جیسے شاید یہ کہا جائے کہ قرطبہ ابھی تک خلافت کا پایۂ تخت
، ہارون الرشید کی پُر جوش تعریف کرتے ہیں کیونکہ ہارون نے اپنی سلطنت میں یکساں
ن جاری کرنے کا ارادہ کیا۔ وہ اسے عمر بن عبدالعزیز کی تدوینِ حدیث کا ایک معیاری
ح کرنے کی سعی اور ابن المقفع کی اسلامی قانون کو ایک رنگ دینے کی جد و جہد کی معراج
یں، جو اُمین کے خیال میں عصرِ حاضر کے مسلمان مصلحین کے لئے بہترین قابلِ تحسین متعین
ہ تھے۔ اُمین ہارون الرشید کے اُمت میں زیادہ سے زیادہ مؤثر اتحاد کی جد و جہد سے
متاثر ہوئے کہ انھوں نے ہارون الرشید پر ایک کتابچہ لکھا جس کا مقصد یہ تھا کہ خلیفہ کی
یر پیش کی جائے اور اس کی اس تاریخی عظمت کو بحال کیا جائے جسے مغربی علماء افسانہ کا عنوان
در پے ہیں۔ ؎
سری طرف دورِ عباسی کی" عدالتی بدنظمی" کا تذکرہ اور اُس پر قابو پانے میں ناکامی کا اعتراف
اس دعویٰ کو کہ مطلوبہ اتحاد تاریخی حقیقت بن گیا رد کر دیتے ہیں۔ یہاں ہم اُمین کی فطری
طبیعت سے دو چار ہوتے ہیں۔ ایک طرف اُمین بحیثیت ایک مورخ کے جس کے علم و فضیلت
ے پیمانے پر پُر جوش تائید و تحسین حاصل ہوئی، اور دوسری طرف اُمین بحیثیت ایک صوفی

نظریہ دان کے، اندازۂ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اَمین کی شخصیت کے اس انقسام کا اظہار 'اسلام' (سلسلہ وار) اور فیض الخاطر میں الگ الگ پایا جاتا ہے اگرچہ موخر الذکر میں تاریخ کے بارے میں بھی کافی اور بہترین مضامین کا اضافہ کیا گیا ہے۔

ایک مفکّر کی حیثیت سے اَمین مقتضیاتِ زمانہ کے مطابق پوری اسلامی ثقافت سے تنقیدی جائزہ کے ذریعہ اقدار کا ایک پیمانہ بناتا ہے۔ ایسا کرنے سے نہ صرف وہ ماضی اور حال کے مؤثر ترین حقیقی رجحانات اخذ کرتے ہیں بلکہ قیمتی قابلِ فہم رجحانات کا بھی انتخاب کرتے ہیں۔ بے شک وہ ان رجحانات کو مروجہ حالات کے ڈھانچے میں اپناتے ہیں لیکن اُنھیں صرف حالات سے منسلک نہیں کرتے بلکہ بذاتِ خود ان کی تشکیل کر کے اُن کا رُخ طبعی، معنوی و مثالی ممکنات کی طرف موڑتے ہیں۔ چنانچہ یہ واضح کر کے کہ کس طرح اسلام کی عزیز ترین علامات کو نئی طرزِ زندگی کی ضروریات کے مطابق ڈھالا جا سکتا ہے اَمین اس اَمر کا نمائندہ — صفائی پیش کرنے والا بن جاتا ہے کہ "ہم کون ہیں اور ہمارا کردار کیا ہے"۔ [۱۲]

اَمین پر اقبالؔ کے فیصلہ کُن اثر کا ذکر موجودہ مصنف نے ایک الگ مطالعہ میں کیا ہے۔ یہاں اُس مشابہت کی طرف اشارہ کر دینا کافی ہے جو مندرجہ بالا سطور اور اقبالؔ کی اُس تقریر میں پائی جاتی ہے جو اُنہوں نے ۱۹۳۲ء میں آل انڈیا مسلم کانفرنس لاہور کے سالانہ اجلاس میں کی؛

"حب الوطنی ایک فطری خوبی ہے اور انسان کی اخلاقی زندگی میں ایک مقام رکھتی ہے۔ تاہم وہ مقصود جو درحقیقت مطلوب ہے انسان کا ایمان، اس کی ثقافت اور اُس کی تاریخی روایت ہے۔ میرے خیال میں یہی وہ چیزیں ہیں جن کی خاطر زندہ رہا جاتا ہے اور جن کی خاطر جان دی جا سکتی ہے بجائے زمین کے اُس ٹکڑے کے لئے جس سے انسان کی روح کا عارضی تعلق ہوتا ہے"۔ [۱۳]

'پیامِ مشرق' سے اقبالؔ کا ایک مصرعہ اس سے بھی زیادہ فیصلہ کن ثابت ہو سکتا ہے کیونکہ اَمین کے ایک قریبی دوست عبدالوہاب عزام نے اس کا عربی میں منظوم ترجمہ کیا جو بیس سال سے بھی زیادہ عرصے تک جامعہ میں اَمین کے ساتھی اور لجنۃ التالیف والترجمہ والنشر (جس کی اَمین نے تا زندگی صدارت کی) [۱۴] میں کارکن ساتھی رہے۔ اقبالؔ مندرجہ ذیل قطعات میں اپنے پُرجوش نظریہ اتحادِ عالمِ اسلام کا اظہار کرتے ہیں؛

ے کودک منش خود را ادبے کن　　مسلمان زادہ ترکِ نسب کن
بنگ احمر و خون ورگ و پوست　　عرب ناز داگر ترکِ عرب کن
افغانیم و نے ترک و تتاریم　　چمن زادیم واز یک شاخساریم
بز رنگ و بو برما حرام است　　کہ ما پروردہ یک نو بہاریم" [۱۵]

خیال میں "اِتحاد عالمِ اسلام" غیر ضروری طور پر ایک لمبا فقرہ ہے جس سے مراد اسلام کے سوا
ہے حالانکہ ایک خالص مذہبی نقطۂ نگاہ سے ہم ایک ایسی ہی شرط ذہن میں رکھیں تو بھی
ر اس عام تسلیم شدہ فقرہ کا استعمال مصلحت آمیز معلوم ہوتا ہے اور پھر بہرحال یہ محمد عبدہٗ
ی منطبق ہوتا ہے جنہوں نے "ایک مسلمان دنیا میں اس کی پہلے سے ماتحت اور مشروط حد بندیاں
" [۱۷]

ین سے قبل زیادہ تر مصنفین کے لئے اتحاد عالمِ اسلام کا منفی محرک حقیقت میں نمایاں
افغانی مسلمان دنیا کے سیاسی اتحاد کے نظریہ جسے "اتحاد عالم اسلام" کہا جاتا ہے کو غیر ملکی
مسلمان ملکوں پر حکمرانی کے خلاف ایک منفرد اور مضبوط پناہ گاہ قرار دیتے ہیں [۱۸]: اقبال کے
تحاد عالم اسلام محض "انسانیت کا نصب العین [۱۹]" نہیں بلکہ سیاسی ضرورت کا مطالبہ ہے [۲۰]
فہوم میں اقبال اس کا پرچار صرف مایوسی کے لمحات میں مسلمان فرقے کی مخالف طاقتوں کے
ہ ہیں۔ [۲۱]
ی و تکلیف کے زمانے (فلسطینی جھگڑے) میں اٰمین بھی بالکل ایسے ہی خیال کا اظہار کرتے

تمام باتوں سے ایک نتیجہ نکلتا ہے: عالم اسلام کو اپنے وجود کی حفاظت کی ضمانت کے لئے ایک
وط دفاعی معاہدے کے ذریعے متحد ہو جانا چاہیئے" [۲۲]
د عالمِ اسلام کے مثبت (تعمیری) مقصد کے خاکے کی اہمیت کا اندازہ عبدہٗ کے اُس وقت کے
زیرِ خارجہ GABRIEL HANOTAUX کے ساتھ جھگڑے سے کیا جا سکتا ہے۔ اٰمین کی
ے کے مطابق اِتحاد عالمِ اسلام سے مراد اصلاح کی وہ متحدہ کوششیں ہیں جو اُن لوگوں نے کیں
خلاقی معیار کا تعین قرآنی وحی نے کیا ہے اور جو ایک جیسے تاریخی تجربے سے گزرنے کے بعد

خود کو ایک ایسی حالت میں پاتے ہیں جو اُن سب کے لئے عمومی حیثیت رکھتی ہے اس صورتِ حال کی خاصیت تعلیمی اور اخلاقی زوال ہے جس کی وجہ سے اُنھیں اپنے عزیز ترین سرمائے یعنی اپنی آزادی سے محروم ہونا پڑا۔ [۲۳]

احمد امین کے خیال کے مطابق مسلمانوں نے مختلف علاقائی ثقافتوں کو باہم ملایا اور اس طرح ایک ذہنی وعقلی اتحاد پیدا کیا۔ اقبال کی طرح امین بھی اسلام کی قوتِ جاذبہ پر ہمیشہ زور دیتے ہیں [۲۴] "ثقافتی یکسانیت کے ذریعے ذہنی وعقلی اتحاد" [۲۵] امین کا یہ نظریۂ اتحاد عالمِ اسلام کے مقصد میں وسعت پیدا کرتا ہے اور پھر اسے ایک ایسی تعمیری منزل تصور کیا گیا ہے جو ایسی دنیا کی طرف رواں دواں ہو:

"ایک ایسی دنیا جس میں جنگ نہ ہو، جو جرم سے پاک ہو، جس میں قوم پرستی نہ ہو، جہاں انسان شناسی اور عالم پرستی قوم پرستی کی جگہ لے لے گی، جہاں کوئی نو آبادکار نہ ہوگا اور تمام لوگ بھائی بھائی ہوں گے۔" [۲۶]

یہاں بھی اقبال متعین ذہنی وعقلی راہ دکھاتے ہیں، کیونکہ "تشکیل جدید الٰہیاتِ اسلامی" [۲۷] میں علامہ اقبال فرماتے ہیں:

"اسلام کے کردار میں ملکی حدود نہیں اور اس کا مقصد اپنے پیروکاروں کو مختلف قسم کی متضاد نسلوں کے چکر سے نکال کر انسانیت کے آخری اور قطعی اِتحاد کے لئے ایک نمونہ یا مثال مہیا کرنا ہے اور پھر اس ناقابلِ تقسیم مجموعے کو ایسے انسانوں میں تبدیل کرنا جو اپنے طور پر خود شناس ہوں۔" [۲۸]

(ب) سماجی ارتقا کی منازل:

ابن خلدون اور محمد عبدہٗ کی طرح احمد امین انسانیت کی ترقی کا موازنہ حیاتِ فرد سے کرتے ہیں گو وہ اپنے نظریہ کا ایک واضح خاکہ پیش نہیں کرتے تاہم اُن کی تصانیف سے یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ اُن کے نظریۂ ارتقا میں اِتحادِ عالمِ اسلام انسانی زندگی کے اُس پہلو سے مشابہت رکھتا ہے جب شادی کے بعد آدمی اپنی بیوی، بچوں اور قریبی رشتہ داروں کے ساتھ مل کر ایک مضبوط خاندانی وحدت بناتا ہے اور اس طرح ایک عظیم ترین نظام کی بنیاد ڈالتا ہے — یعنی ایک ایسا نظام جس میں انسانوں کی تمام برادری شامل ہو۔

اس نظریہ کے مطابق یہ امید کی جا سکتی تھی کہ اِتحادِ عالمِ اسلام سے قبل کی منزل یعنی مثبت مقام

ایک لازمی دَور تصوّر کیا گیا ہے جیسے انسانی زندگی میں بچپن کا دَور، اور پس سلسلۂ ترقی
تعلق کی حیثیت سے قوم پرستی کو ازسرِ نو قدر و قیمت حاصل ہونے کا تجربہ ہُوا۔ مثلاً
پسند (۱۸۸۸ - ۱۹۵۶ء) حسین ہیکل کے خیال میں ممکن مستقبل میں فکری و عملی اتحاد
رمی اتحاد و استحکام کا اوّلین قیام ہے۔ چنانچہ ان کا فیصلہ ہے کہ —" یہ ایک اہم ضرورت
عزم و قوت کو قوم کے استحکام کے لیئے وقف کریں۔" [۲۹]
ن کا یہ نظریہ نہیں ہے اس کے برعکس وہ اَخلاقیات پر اپنی سوشح بچار میں مسلسل
ران آدمی سے مقابلہ کرتا ہے جو سماجی فکر کے بمقابلہ انفرادیت کا اور قربانیٔ نفس کے
کے برخلاف خود غرضانہ نفس پروری کا نمائندہ ہے۔ اِس موضوع پر لکھے گئے مضامین
دان بھی 'اخلاق الطفولۃ و اخلاق الرجولۃ' رکھا گیا۔ [۳۰] جہاں کہیں اتفاقاً
یا مقام یعنی خالص نفس پرستی کے بعد دوسری منزل دیتے ہوئے اَمین اپنے اس نظریہ کو مبہم
رراً اپنے پُرانے راستے پر لوٹ جاتے ہیں یعنی قوم پرستی کو جدید زمانے کی ناگہانی مصیبت
کے درمیان بڑے بچے ہیں جو اپنے گھر اور اُس کے قرب و جوار کے سوا کچھ نہیں جانتے۔" [۳۱]
زندگی پر ایک نظر ڈالنے سے اُن کے اس غیر متبدّل فقرے کو سمجھنے کا سُراغ مل سکتا ہے۔
رہ کے پروفیسر اور مصر میں جامعہ شعبیہ کے بانی کی حیثیت سے اَمین کی سرگرمیاں زیادہ تر
محدود رہیں۔ وہ مختصر دَور بھی جو اُنھوں نے اپنے پیشے کی ابتدا میں ابتدائی اسکول میں عربی
ن سے گزارا، اُن کو بچوں کی تعلیم و تربیت کی طرف راغب نہیں کر سکا۔ اَمین کی سوانح عمری
کافی دل گداز ہے کہ کس طرح انھوں نے ایک بااُصول خاندان بنانے کا فیصلہ کیا لیکن اُن
ت کی موجودگی کا شک تھا جس کا اظہار وہ اَمین سے اُس وقت تک کرتی رہیں جب کہ
راد دس ہو گئی تھی۔ [۳۲] اس واقعہ نے ذہین و محنتی اَمین کے دماغ پر زبردست بوجھ ڈالا،
ی نظاروں سے مزیّن ویران مقامات پر وقت گذارنے کے شوقین تھے جہاں اُن میں
تصوّف روحانی زندگی میں غور و فکر کرتا تھا جس طرح پیغمبرِ اسلام غارِ حرا میں غور و
رتے تھے۔ [۳۱] لیکن اَمین کے بچّے اپنے والد کو زیادہ تر گھر سے باہر پاتے اور انھیں اپنے
ان کر دیتے (مثلاً یہ کہ اُنھیں تفریحی مقامات کی سیر کرائی جائے وغیرہ)۔ ایسے موقعوں پر

امین کی حالت اُس آدمی کی طرح ہو جاتی جو گرم پانی سے غسل کر رہا ہو، اور اچانک اُسے ٹھنڈے پانی میں پھینک دیا جائے۔[۲۴]

ان تجربات اور بچوں کے طریقۂ تعلیم میں زبردست تبدیلی کی وجہ سے جو مصر میں ان (امین) کے سخت گیر طبیعت کے مالک والد اور خود اُن کی ترقی پسند نسل کے درمیان رونما ہوئی۔ امین نے اپنی تحریروں کا زیادہ حصہ ترقی یافتہ خاندانوں کی اُس گرما گرم بحث و مباحثے کی نذر کیا ہے[۲۵] جہاں ہر بیٹا اور ہر بیٹی دوسرے تمام لوگوں جن میں والدین شامل ہیں کے حاکم یا آقا بننے کی کوشش کرتے ہیں۔[۲۶] وہ خطوط بھی جو بعد میں امین نے اپنے ایک بیٹے کو لکھے (یہ خطوط "الی ولدی" کے عنوان سے ایک کتابچے کی شکل میں شائع ہوئے جو بظاہر غزالی کے "ایھا الولد" کے نمونے پر تھے) اِس بات کا مظہر ہیں کہ اگرچہ امین نے تعلیمی سرگرمیوں کو اپنے پیشۂ وکالت پر ترجیح دی لیکن اس کے باوجود جب اُنھیں اُبھرتی ہوئی نسل سے واسطہ پڑتا تو وہ پریشانی محسوس کرتے۔ امین نے تمام بچوں کو خود پرست پایا جسے وہ برداشت نہیں کر سکتے تھے۔ اُن کا خیال تھا کہ جتنی جلدی وہ اپنی اس خود پرستی پر قابو پالیں اتنا ہی یہ خود اُن کے اور والدین کے لئے بہتر ہوگا۔ صرف ایک مرتبہ امین قوم پرستی کو تکمیلِ اتحاد کی ابتدائی منزل کے طور پر تسلیم کرنے کی سعی کرتے ہیں وہ بھی جانچنے کے لئے۔ بہرصورت یہ سعی بھی اختلافات سے محصور ہے اس لئے مؤثر ثابت نہیں ہوتی۔[۳۷]

غرض یہاں جو نظام العمل بنایا جاتا ہے اس میں آزاد خیال اور جدت پسند احمد امین "بنیادی مذہبی اُصولوں پر عقیدے[۳۸]" کے لحاظ سے پاکستان میں جماعتِ اسلامی کے رہنما ابوالاعلیٰ مودودی کے خیالات کے قریب ترین آجاتا ہے۔ جو بارہا قوم پرستی کو اسلام کی ضد قرار دیتے ہیں:

"انسانی زندگی میں جسے خود غرضی کہا جاتا ہے سماجی زندگی میں اُسے قوم پرستی کہتے ہیں۔ ایک قوم پرست فطرتاً تنگ نظر اور تنگ دل ہوتا ہے"۔[۳۹]

عموماً بہت سے مسلمان مصنفین نے اس یقین کامل کا اظہار کیا ہے جیسا کہ زیڈ۔ آئی۔ انصاری نے عموماً واضح کیا کہ قوم پرستی اور عالم پرستی دو نظریات ہیں جو ایک دوسرے کو خارج کر دیتے ہیں۔[۴۰]

اس نکتہ پر بھی اقبال نے ہی مثالی جوش و تندہی سے مندرجہ بالا یقینِ کامل کی جرأت مندانہ وضاحت کی:

اتحاد قابلِ اعتماد ہے اور وہ اتحاد اخوتِ انسانی ہے جو نسل، قومیت، رنگ اور زبان
، بالاتر ہے۔ جب تک اس نام نہاد جمہوریت، اس لعنت زدہ قوم پرستی اور توسیع
زیل پالیسی کے ٹکڑے ٹکڑے نہیں ہوں گے، جب تک آدمی اپنے اعمال سے یہ
کریں گے کہ وہ اس بات پر عقیدہ رکھتے ہیں کہ تمام دنیا خدا کا خاندان ہے، جب تک مکمل
، رنگ اور جغرافیائی قومیتوں کا فرق مٹایا نہیں جائے گا۔ اس وقت تک انسان ایک
آسودہ زندگی گزارنے کے قابل نہیں ہو گا اور آزادی، مساوات اور بھائی چارے کا
، نصب العین کبھی حقیقت کا جامہ نہیں پہنے گا۔" [۱۴۱]

کے حتمی اور بے حد وسیع نظریۂ انسان شناسی نے انھیں اخوان المسلمین کی جماعت سے
ھا۔ اَمین اخوان کی اصلاحی سرگرمیوں اور عظیم اخلاقی معیار کی تعریف کرتے ہیں، لیکن
ن کی مداخلت کو پسندیدگی کی نظر سے نہیں دیکھتے۔ [۱۴۲] تاہم اس میں کوئی شک
وں کے نقطۂ نظر سے اَمین "اسلام پرستی" [۱۴۳] کا نمونہ ہے۔

فی فیختے (FICHTE) جو ابتدا میں خالص عالم پرست تھا بعد کے دور میں "نظریۂ قوم"
۔ وہ کہتا ہے کہ آدمی براہِ راست انسانیت کا رکن نہیں بلکہ قوم کے ذریعے یہ تعلق قائم ہوتا
ن ایک سادہ آدمی نہیں ہے خواہ وہ ایسا ہونے کی خواہش بھی کرے بلکہ ہر ایک جرمن، فرانسیسی
رہ ہے۔ اپنی قوم کے دائرے میں رہ کر ہر ایک انسانیت کے اعلیٰ ترین مقاصد کے لئے محنت و
لیکن وہ اس حلقے سے باہر رہ کر ان مقاصد کے لئے کام نہیں کر سکتا۔ حب الوطنی اور
دوسرے کو خارج نہیں کرتے بلکہ ایک دوسرے کے لئے باعثِ تحسین و آفرین ہیں؛
س حد بندی کی وجہ سے جو ایک قوم کی رکنیت کی بنا پر عائد ہوتی ہے ایک عالم پرست
لور پر حب الوطن بن جاتا ہے، اور ہر کوئی جو اپنی قوم میں موثر ترین اور بے حد مستعد
وطن ہے وہ اسی سبب کی بنا پر سب سے زیادہ سرگرم و مستعد عالمی شہری'
(WORLD CITIZ) ہے، اس حد تک جہاں تک تمام قومی تعلیم کا حتمی مقصد انسانیت
یک وسیع دائرے میں تعلیم کا پھیلاؤ ہو۔" [۱۴۴]
یہ تشریح — جہاں حب الوطنی کے 'مثبت' (تعمیری) خیالات ابھی تک 'منفی' (ناگوار)

خیالات میں مدغم نہیں ہوئے ہیں جس سے جدید قوم پرستی کی نشو و نما ہوئی — کسی حد تک محمد عبدہٗ کے نظریۂ اصلاح سے مشابہت رکھتی ہے۔ چنانچہ مراکش کے نامور مفکر علال الفاسی اپنی تصنیف "النقد الذاتی" میں علیحدہ "مراکشی شخصیت" کو اُمتِ اسلامیہ میں اور اس کے بعد جداگانہ مسلم وجود کو عالمی برادری میں سمو دینے کا بیڑہ اٹھاتے ہیں[45]۔ حقیقت میں وہ فیختے سے ملتے جلتے انداز میں قوم پرستی اور عالم پرستی کے درمیان قائم شدہ فرق کو ختم کرنے کی کوشش کرتے ہیں جیسا کہ "النقد الذاتی" کے ایک پیراگراف سے ظاہر ہوتا ہے:

"اپنے جامع پیغام کے ساتھ اسلامی نظریہ کی یہ معرفت کمالِ وضاحت سے ہماری رہنمائی ایک حقیقی انسان دوستی کے نظریہ کی طرف کرتی ہے جو سب کے فائدے کے لئے سب سے بھلائی کا مطالبہ کرتا ہے۔ یہ ہمیں مختلف وحدتوں اور طرح طرح کے حلقوں سے رابطہ قائم کرکے اُن کے ساتھ ایسے تحقیقی کاموں میں شریک ہونے سے نہیں روکتا جس سے مزید ترقی، تہذیب و تمدن، معاشرہ کی فلاح و بہبود اور اُسے اعلیٰ معیار تک پہنچانا مقصود ہو جس کے لئے وہ قائم کیا گیا تھا۔ اسلامی نظریہ کی رُو سے اِس سلسلے میں ہم اپنے ملک اور سماجی حالات کے لئے جو بھی کوشش کرتے ہیں وہ اُس عمومی کوشش کا ایک حصہ تصوّر کیا جاتا ہے جو انسانیت کلّی طور پر ایک بہتر دنیا کے قیام کے لئے کرتی ہے"[46]۔

یہ تصوّر اَمین کے نظریۂ وسیلۂ ترقی کو بہت اچھی طرح سہارا دے سکتا تھا لیکن جس طرح فیختے (FICHTE) کے ایک پُل یعنی رابطہ قائم کرنے کے باوجود "نظریۂ قوم" اور دورِ عقلیت و بصیرت کے نظریۂ عالم پرستی میں بہتر مفاہمت نہیں ہوسکی، بالکل اسی طرح علال الفاسی کی کوششیں، مصطفیٰ کامل[47] کا ذکر ہی کیا ہے، عالمگیر یکساں تمدّن کے دَور میں اَمین کے ذہنی انجذاب کی جدوجہد کے مقابلہ میں زیادہ مؤثر ثابت نہیں ہوئیں۔

بلاشبہ یہ اَمر اَمین کے متضاد خیالات کی دلالت کرتا ہے۔ فکری و نظریاتی طور پر اَمین سب سے نچلی سیڑھی یا سہارے کے استعمال سے انکار کرتے ہیں جب کہ عملی طور پر ایسا نہیں کرتے۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے عملی حب الوطنی میں اَمین عبدہٗ کی قائم کردہ مثال کی مستعدی سے پیروی کرتے ہیں اس کے علاوہ اَمین نے کبھی کسی عالمی اسلام پرست تنظیم کے لئے کام نہیں کیا بلکہ اپنی زندگی مصر کو

ے وقف کر دی اور زندگی کے آخری ایام میں عرب لیگ کے اغراض و مقاصد کا بھی پرچار میں ایک مختصر عرصے کے لئے امین نے ثقافتی انتظامیہ کے ڈائریکٹر کا عہدہ قبول کیا تھا[۴۸]۔

ں وہاں کے اُن چند مسلمانوں سے امین کی شناخت کرنا مشکل ہو گا جو اس "جدید ملاف رکھتے ہیں کہ اسلام تمام دنیا میں از سرِ نو سرفرازی حاصل کر رہا ہے اور یہ سرفرازی دنی چاہیئے" [۴۹]

ؤم پرستی اور عالمی برادری کے درمیان تعلق کے نظریہ پر اُن کی گھریلو زندگی کے عکس کے اہم واقعہ ہے جو شاید زیادہ فیصلہ کن ہے؛ روایتی مسلم نظریہ سماجی اِرتقا کے نصب العین ان ملکوں میں جدید قوم پرستی قدامت پسندی ہے۔ جیسا کہ پہلے بتایا گیا ہے امین کے ے مطابق محمدؐ کی برادری ـــ قرآن انھیں رحمۃ للعلمین کا خطاب دیتا ہے[۵۰] ـــ نے قوم پرستی خاص طور سے رومیوں، ایرانیوں، اہلِ حبشہ اور عربوں کی قوم پرستی کے خلاف آواز اُٹھائی۔ ین الاقوامی بھائی چارے کی بنیاد ڈالی اگرچہ ابتدا میں اس نئی وحدت کی بنیادوں کو 'شعوبیت' رمیان جھگڑا، بنیادی طور پر عربوں اور ایرانیوں کے درمیان بعد میں ترکوں سے بھی) یا زنج راق میں افریقی مزدوروں کی بیگار) جیسی رکاوٹوں نے ہلا ڈالا۔ لیکن بعد میں رفتہ رفتہ اس کی حدود یعنی 'دارالاسلام' سے مختلف نسلوں یا قومیتوں کا احساس ختم ہو گیا۔

احمد امین کے نظریہ کے مطابق 'دارالاسلام' اتحاد کا ایک نمونہ ہے، یہ عالمی برادری کی ابتدائی ، لئے اب وہ اگلے اور آخری نکتہ پر آتا ہے یہاں امین کو بار بار اُلجھن کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اس دعویٰ کے کہ مسلمانوں نے اپنے درمیان موجودہ تمام رکاوٹوں کو دُور کر دیا ہے وہ نئی رکاوٹوں یلیم کرنے پر مجبور ہو گئے مثلاً برادری یا گروہ کی دو حصوں میں تقسیم ـــ ترک اور عرب[۵۱]۔ مخالف بی عیسائی مغرب کا ایک متحدہ مورچہ نہیں ہے جس کے ساتھ عالمی اتحاد کو پایۂ تکمیل تک پہنچایا س کے بجائے وہاں یورپی اقوام کی ایک بڑی تعداد جو ایک دوسرے کی مخالف ہیں موجود ہے جن کے نظریات کی حرارت عرب دنیا تک پھیلتی ہے اور اُمت کی حدود میں اِس چھوٹی سی وحدت کو منتشر کرنے کی دھمکی دیتی ہے۔

نتیجہ امین فکری تضاد سے دو چار ہوتے ہیں۔ ایک طرف وہ مثالی تصور کو اپنا آخری نقطۂ نظر قرار

دے کر قائم شدہ نمونہ عالم اسلامیت کی عالمی برادری میں تبدیلی پر یقین رکھتے ہیں۔ دوسری طرف
کا سامنا کرتے ہوئے آمین سب سے پہلے اتحاد عالم اسلام کے مثالی نصب العین کے حصول کا
کرتے ہیں، دوسرے لفظوں میں یوں کہا جا سکتا[۵۲] ہے کہ بعض اوقات آمین اپنے فوق البشر کا
تصور قائم کرتے ہیں اُس میں وہ پہلے ہی ایک سیڑھی سے دوسری سیڑھی (بلند تر) پر چڑھ چکا۔
دوسرے موقعوں پر یہ جان کر آمین کو دکھ ہوتا ہے کہ مسلمان ابھی تک قوم پرستی کی دلدل میں
ہوئے ہیں اور شاید ہی انھوں نے سیڑھی تک پہنچنے کی سعی کی ہے۔

حواشی و حوالہ جات

۱۔ فیض۔ ۲۹۷/VII قرآن سے ۱۳/۴۹ "اے انسان، ہم نے تمہیں ایک مذکر اور
سے پیدا کیا ہے"

۲۔ فیض۔ ۲۹۸/VII خطبہ الوداع کے سوا۔

۳۔ فیض۔ ۱۰۸/III۔ ۴۔ ایضاً۔

۵۔ فیض۔ ۲۰۸/III، ۶۳/V، ۱۲۶، ۱۴۳/VIII۔

۶۔ فیض۔ ۶۹/VIII، اقبالؔ سے مقابلہ کرو:

"جس طرح مسلمان فرقہ نسلِ انسانی میں کسی فرق کو تسلیم نہیں کرتا اور انسانیت کے عالم
کے تحت تمام نسلوں کو یکجا کرنے کی کوشش کرتا ہے، اِسی طرح ہماری ثقافت اضافی
پر عالم گیر ہے اور یہ اپنی زندگی و نشو و نما کے لئے کسی خاص لوگوں کی فہم و ادراک کی ممنون
ہے، ہمارا مسلم تمدن آریائی اور سامی یا عربی خیالات کی دوغلی زرخیزی کی پیداوار ہے۔
آریائی ماں کی نرمی اور نزاکت اور سامی یا عربی باپ کا کھرا کردار ورثہ میں پاتا ہے۔" (عبد
UGHTS AND REFLECTIONS OF IQBAL, LAHORE, 1964, P. 379)

۷۔ اس اصطلاح کے لئے مصنف، سید قدرۃ اللہ فاطمی کے ممنون ہیں۔ وہ لفظ "صوبائیت
صوبہ پرستی" اور "عالم پرستی" کو رد کرتے ہیں جو VON GRUNEBAUM۔
UNITY AND VARIETY میں استعمال کئے ہیں۔ فاطمی "کثرتِ وجود" اور "و

کے استعمال کو ترجیح دیتے ہوئے کہتے ہیں: یہ امر دلچسپ ہے کہ جو VON GRUNEBAUM نے
ہمارے رسالے کے لئے لکھے گئے اپنے ایک حالیہ مضمون میں لفظ "صوبہ پرستی" کی جگہ "کثرت وجود"
کے استعمال کو ترجیح دی ہے۔" (اسلامک اسٹڈیز۔ جلد ا، نمبر ۲۔ ص ۵۹ - ۸۷۔)

۸ - تاریخی اعتبار سے اس دلیل میں بڑا وزن ہے، دیکھئے جرمن مستشرق JORG KRAEMER
کی اہم کتاب DAS PROBLEM DER ISLAMISIHEN KOLTUR GE
SCHICHTE (TUBINGEN, 1959, P-8)

۹ - ضحی الاسلام - ۲۲۷ - ۱/۲۰۸ -

۱۰ - ہارون الرشید (دار الہلال - قاہرہ ۱۹۵۱ء)

بہرحال ایک مطلق العنان وحدت الوجود کا متواتر مطالبہ ثقافتی اظہار کے تمام پہلوؤں کے لئے نہیں ہے، حقیقت میں یہ امین کے اس افسوس کی بہت کم پیروی کرتا ہے کہ عرب ایسا ادب جس میں حسین نظاروں اور ان کے نئے گرد و نواح کے خاص کردار پر غور و فکر ہو، پیدا نہیں کر سکے۔
ایک مضمون بعنوان "العربی لا یشعر الا فی بیئتہ" (فیض ۱۲۲/۱) میں وہ اس حقیقت کے ایک ثبوت کے طور پر اس امر کا ذکر کرتے ہیں کہ عمرو القیس نے اپنے بزنطس کے عارضی قیام کے متعلق ایک بھی قصیدہ نہیں لکھا، اس وجہ سے اب کچھ علماء کو اس بات پر بھی شک ہے کہ آیا اس نے کبھی وہاں کا سفر کیا بھی تھا یا نہیں۔ اس سلسلے میں اس واضح تضاد کو دور کرنے کی خاطر امین کے خیالات کے مختلف ادوار میں فرق کرنا بھی ممکن نہیں ہے۔ ۱۹۳۹ء میں امین نے قبلِ اسلام کے ادب کا عرب ادب کے خلاف 'جرم' کے متعلق اپنا متنازعہ نظریہ پیش کیا (ہفتہ وار ادبی تبصرہ الثقافتہ xix میں جو دوبارہ فیض ۲۳۸/۱۱ میں "جنایۃ الادب الجاہلی او نقد الادب العربی" کے عنوان سے شائع ہوا) اپنی موت سے ایک سال پہلے یعنی ۱۹۵۳ء تک وہ اِس نظریہ پر قائم رہے اور مصری رسومات، روایات اور طرزِ تحریر کی قاموس العلوم شائع کی۔

۱۱ - مقابلہ کرو طٰہٰ حسین سے: احمد امین العالم (احمد امین بقلمہ وقلم احصد قائمہ میں (قاہرہ ۱۹۵۵ء)، ...... افضل اقبال 'ثقافتِ اسلام' میں اعتراف کرتے ہیں (لاہور ۱۹۶۷ء):
"مرحوم ڈاکٹر امین، مشہور مصری عالم بحیثیت ایک نوجوان طالب علم میرے تصورات پر چھا گئے جب

۱۹۴۲ء میں پہلی مرتبہ میں نے ان کی کتاب فجر الاسلام پڑھی تو میں اس قدر متاثر ہوا کہ میں نے اس کا انگریزی میں ترجمہ کرنا شروع کر دیا۔ تاہم جوش ٹھنڈا پڑ گیا لیکن اُن کی تصنیف نے میرے ذہن پر گہرا تاثر چھوڑا، اور جو کوئی بھی ڈاکٹر امین کی تصنیف سے واقف ہے وہ جلدی اس اثر کو دریافت کرے گا جو مجھ پر ہوا۔"

۱۲۔ صدر جمال عبدالناصر (مرحوم) کے فلسفۂ انقلاب کی طرف اشارہ ہے جو اس کتاب میں دیا گیا ہے:
DANIEL LERNER: THE PASSING OF TRADITIONAL SOCIETY
(MASSACHUSETTS, 1958)۔ صفحہ ۴۰۴۔

۱۳۔ سید عبدالواحد۔ ۷۔ ۱۹۶۔ ۱۴۔ حیاتی۔ ۱۶۹۔

۱۵۔ ARBERRY کے ترجمہ میں: THE TULIP OF SINAI (LONDON, 1947)

۱۶۔ ANNEMARIE SCHIMMEL: GABRIEL'S WING—A STUDY INTO THE RELIGIOUS IDEAS OF SIR MUHAMMAD IQBAL
(لاٗندن ۱۹۶۳ء) صفحہ ۸۳۔

۱۷۔ P.J. VATIKIOTIS: MUHAMMAD 'ABDUH AND MUSLIM HUMANISM (ARABICA - 10/58)

۱۸۔ فضل الرحمان: 'اسلام' (لندن ۱۹۶۶ء) ص ۲۲۶۔ مقابلہ کرو الخلافہ او الامامۃ العظمٰی میں رشید رضا کے نقطۂ نظر سے۔ ۱۱۴ مصطفٰے کامل نے بھی مسلمانوں کی ماقبل قومی استحکام کو برطانوی حکمرانیت سے مصر کو آزاد کرانے کے لئے ایک آلہ کار کے طور پر از سرِ نو دریافت کیا (فریتس اشتیپات)

۱۹۔ انا ماری شیمل۔ ۲۰۔ س۔ ع۔ واحد۔

۲۱۔ ۲۰۴/۱۱ (کراچی) مکتبت۔ لاہور ۱۹۶۱ء۔ ص XXI) STRAY REFLECTIONS

۲۲۔ یوم الاسلام، ۱۱۰ یہاں امین نے جس طرزِ عمل کا اظہار کیا ہے اُس کا فضل الرحمان نے بہت اچھی طرح تجزیہ کیا ہے:
"ایک متصل اور ایک متحدہ محاذ کے لئے یہ بحث کہ مسلمان فرقے کو خارجی طور پر شدید خطرہ اور باطنی طور پر اندر ہی اندر گھلنے کا ڈر ہے، ایسے احساسِ اہمیت کے ساتھ کی گئی جیسی شاید اس فرقے کی تاریخ میں کبھی نہیں ہوئی سوائے عالمِ عنفوانی میں مدینہ میں اہلِ مکہ سے سخت جدوجہد کے دوران، ایسے بحران میں ہمیشہ "بنیادی اصولوں پر عقیدہ" کی صورت — دونوں باتوں یعنی قدامت پسند خاطر جمعی اور حریت پسندی کے رہنمائی لاتابو معرکے سے جنگ کرنے کے قابل ہے۔ جو دل پر غالب آجاتی ہے۔ (اسلام۔ ۲۲۲)

۲۳۔ C.C. ADAMS: ISLAM AND MODERNISM IN EGYPT (LONDON, 1934)

کے لئے مقابلہ کرو فیض سے۔ ۲۹۶/vii ، ۱۰/vi ، ۲۰۸/ii

۶۹/viii مقابلہ کرو اقبال سے:

ن فرقے کا ایک جاندار رکن بننے کے لئے فرد کو مذہبی اصول پر غیر مشروط عقیدے کے علاوہ

اکی ثقافت کو اچھی طرح جذب کرنا ضروری ہے۔ اس جذب پذیری کا مقصد ایک یکساں

نظریہ قائم کرنا ہے.....» (سید عبدالواحد۔ ۳۷۹) ۲۶۔ فیض۔ ۲۵۲/ix۔

التفکیر الدینی فی الاسلام (قاہرہ ۱۹۵۵ء)۔

۱۶ (رومن چھاپا مصنف کا ہے)۔

بابر یوحانسن جس کا پہلے ذکر ہوا ہے ص ۵۷ اور ۲۰ بھی۔

نچہ ہیگل کو "سرگرم عالم پرستی کا آنے والا دور" کے تصور کو رد کرنا پڑا، جیسا کہ اُن کے

ت منصور فہمی بعد میں فلسفہ کے پروفیسر، نے پیش کیا تھا۔ یہ خیال کہ اِس دور میں مشرق کو

لوگوں کا روحانی درجہ بڑھانے تک محدود رہنا چاہیئے کیونکہ مادی طاقت کوئی خاص کردار

ہیں کرے گی۔ ہیگل کے لئے اپنے دوست کا صرف "خیالی اشتیاق" ثابت ہوا۔ پس وہ اُسے

راہ دکھاتے ہیں: "اگر ایک مرتبہ ہم یہ فرض کریں کہ ایک دن اِنسان اس مقصد کو پالے گا....

ر بھی مختلف منازل ہیں جن سے ہر قوم کو گزرنا ہے بالکل ویسی ہی منازل جو اس سے پہلے کی

م نے عبور کیں۔ کیونکہ اگر احساس یا شعور کا راستہ 'خاندانی شعور' سے گذر کر 'احساسِ گروہ'

پہنچتا ہے اور وہاں سے مذہبی شعور، پھر قومی اور بالآخر احساسِ انسانیت پر پہنچتا ہے، تو

سے لئے یہ ناممکن ہے کہ ہم مذہبی سے فوراً احساسِ انسانیت کے لئے چھلانگ لگا دیں درمیانی

زل میں داخل ہوئے بغیر" ۳۰۔ فیض ۱۶۷/v یوم الاسلام بھی ۱۶۹۔

ض۔ ۲۵۲/ix۔ ۳۲۔ حیاتی۔ ۱۹۲۔

یض۔ ۱۰/ii ، ۳۱۲۔ ۲۷۶/i۔ ۳۴۔ فیض۔ ۳۲۲/i ، ۲۷۷/i بھی۔

ض۔ ۱۲/vi۔ ۳۶۔ حیاتی۔ ۲۴۔ ۳۷۔ فیض۔ ۱۱۱/iii

بب کہ مصنف نے پہلے مودودی کو ترمیم پسند قرار دیا۔ یہاں مصنف اُس خطاب کو تسلیم

رلیتا ہے جو مودودی کے حامیوں کے نزدیک زیادہ قابلِ قبول معلوم ہوتا ہے کیوں کہ

'CRITERION' (جنوری۔ فروری ۱۹۶۹ء ص ۷۵) میں کوکب صدیقی لکھتے ہیں:

"موجودہ سلسلے میں سلف پسند (FUNDAMENTALIST) وہ شخص ہے جو اس
یقین رکھتا ہے کہ قرآنی تعلیمات اور پیغمبرِ اسلام کا قول وفعل جو ہم تک حدیث کے ذریعے
وہ اٹل اور تمام ادوار کے لئے قابلِ عمل ہے۔"

۳۹۔ اقتباس از: 3OTT, THE JAMA'AT-I-ISLAMI OF PAKISTAN
- MEJ XI/I, (1957), P.P. 39 - 40

۴۰۔ ذ۔ ا۔ انصاری: جن کا پہلے حوالہ دیا گیا ہے۔ ص ۳۰ - ۱۵ -

۴۱۔ اقتباس از: AMLOO": SPEECHES AND STATEMENTS OF
IQBAL (لاہور ۱۹۴۵ء۔ ص ۲۲۲) -

۴۲۔ (دارالمعارف، قاہرہ ۱۹۵۲ء) ص ۹۶ سے ۹۸ اور یوم الاسلام میں ۱۵۶ -

۴۳۔ "اسلام پرستی کی ہمسری" اس کے لئے ص۔ا۔ فرح کا مضمون دیکھئے: DILEMMA OF
ARAB NATIONALISM جو مجلّہ WELT DES ISLAM (1967) VIII/3,
(P.151 میں شائع ہو چکا ہے -

۴۴۔ اقتباس از: REDEN AN DIE DEUTSCHE NATION

۴۵۔ مقابلہ کرد النقد الذاتی کے ابواب 'الفکر المغربی' اور 'الفکر الوطنی' سے -

۴۶۔ ایضاً - ۸۸ - ۴۷۔ فریتس اشتیپات محولہ بالا -

۴۸۔ ڈاکٹر ا۔م۔ھ۔ مزید محولہ بالا ص ۲۶ - ۴۹۔ و۔ص۔ سمتھ محولہ بالا ص ۸۲ -

۵۰۔ قرآن - ۲۱/۱۰۷ -

۵۱۔ یوم الاسلام - ۷ - ۱۴۶ - مقابلہ کرو انا ماری شیمل سے جس کا پہلے ذکر ہوا ہے ص ۱۶۴
"کیونکہ مشرقِ قریب میں اقبال نے قوم پرست تحریکوں کی چمک دار سطح کے نیچے قبلِ اس
بلکہ قبلِ وحدانیت کی باطل پرستی کی طرف واپسی دیکھی (صرف ایک لطیف لیکن زیادہ خ
صورت میں) اس وجہ سے انھوں نے ایرانی قوم پرستی اور ترک مغربیت پر شدید اور ح
تنقید کی ہے۔"

۵۲۔ فیض - ۱۳۶/۷ -

انتخاب

از رسالہ "برھان" بابت ماہ مئی ۱۹۷۰ء

مجموعہ قوانین اسلام جلد سوم

سعید احمد اکبر آبادی

ب تنزیل الرحمٰن تقطیع کلاں ضخامت ۸۳۴ صفحات کاغذ اور ٹائپ اعلیٰ قیمت مجلد ۱۵/
ـ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد، مغربی پاکستان

کتاب کی پہلی دو جلدیں نکاح اور طلاق کے مسائل پر مشتمل تھیں برہان" میں ان
چکا ہے۔ یہ کتاب کی تیسری جلد ہے جو پانچ ابواب نسب، اولاد (۱) حضانت (۲) اولاد
براد (۳) کا نفقہ ہبہ (۴) اور وقف (۵) پر مشتمل ہے۔ اس جلد میں بھی فاضل مؤلف
ث و گفتگو وہی ہے جو سابقہ جلدوں میں تھا یعنی پہلے دفعات کی شکل میں نفس مسئلہ اور اس کی
، کے بعد اس مسئلہ میں ائمہ فقہاء کا جو اختلاف ہے وہ مع دلائل و براہین کے پھر اس
ممالکِ اسلامیہ کے ہاں الگ الگ جو قانون ہے اور خود پاکستان میں جو نظائر ہیں ان کو
نے اور آخر میں ان سب پر محاکمہ کر کے تجویز کی شکل میں اپنی رائے قلمبند کرتے ہیں۔ زبان
سلیس طرز بیان واضح اور سلجھا ہوا ہے اور ایک بات بھی بغیر مستند حوالہ کے نہیں ہے جہاں
اور امور زیر بحث کی تحقیق و تنقیح کا تعلق ہے اس میں شبہ نہیں فاضل مؤلف نے
اٹھا کر نہیں رکھی ہے اور اس بنا پر ہند و پاک میں ان کا کام اپنی نوعیت میں پہلا ہے۔
، کے اپنے افکار و آراء تو ظاہر ہے جب آج تک کسی مسئلہ میں فقہاء کا اتفاق نہیں ہوا تو
ہو سکتا ہے۔ تاہم علماء کرام کے لئے یہ امر باعثِ اطمینان ہونا چاہیئے کہ جسٹس ایس۔اے۔
، معتدل اور متوازن شخص نے مؤلف کو اجتہاد کے بجائے قدامت پسندی کی طرف زیادہ
نے کا "طعنہ" دیا ہے۔ (ص ۸۲۷) بہر حال بعض مقامات پر اختلاف ہمیں بھی ہے مثلاً

اکثر مدت حمل کے باب میں جناب مؤلف نے حضرت عائشہ رضؓ کی روایت کی بنیاد پر احناف کے مذہب یعنی
دو برس کو ترجیح دی ہے۔ تعجب ہے موصوف نے پوری بحث میں کہیں قرآن کی آیت حملہ وفصالہ
ثلاثون شھراً کا ذکر نہیں کیا۔ حالانکہ ہماری رائے میں اس بحث میں اس آیت کو ہی مدار بحث ہونا
چاہیئے۔ عربی زبان کے قاعدہ کے مطابق اس آیت کے دو مطلب ہو سکتے ہیں (۱) ایک یہ کہ حمل اور
شیر خوارگی دونوں کی مدت الگ الگ ڈھائی برس ہے۔ (۲) اور دوسرا یہ کہ حمل اور شیر خوارگی دونوں
کی مجموعی مدت ڈھائی برس ہے۔ پہلا مطلب چونکہ تجربہ و مشاہدہ عرف و عادت اور طب کے خلاف
ہے۔ اس بنا پر دوسرا مطلب ہی قابل قبول ہو سکتا ہے لیکن یہ یاد رکھنا چاہیئے کہ آیت میں ڈھائی برس
کا ذکر عدد معین کے حصر کے لئے نہیں ہے جیساکہ قرآن کی بعض اور آیات میں بھی ہے بلکہ مقصد حمل اور
شیر خوارگی کی تقریبی مدت کا بیان ہے۔ اس کا مطلب یہ ہوا کہ از روئے قرآن ان دونوں کی مدت ڈھائی
برس سے کم بھی ہو سکتی ہے اور زیادہ بھی۔ اس بنا پر اس آیت سے بطور دلالتہ النص کے یہ
بھی معلوم ہو گیا کہ شریعت (قرآن) نے از خود کوئی مدّت معین نہیں کی ہے بلکہ چونکہ یہ معاملہ
خیر و شر اور سزا و جزا کا نہیں تھا اس لئے اس کو فقہائے امت کے حوالہ کو دیا ہے کہ وہ علم و تجربہ
مشاہدہ اور عرف و عادت کی روشنی میں اس کی مدّت مقرر کریں۔ چنانچہ قرآن میں ایک اور جگہ جہاں
حمل کا ذکر ہے اس کی مدّت کو معین نہیں کیا گیا۔ بلکہ مبہم چھوڑ دیا گیا ہے۔ وہ آیات یہ ہیں:- الم
نخلقکم من ماءٍ مھین۔ فجعلناہ فی قرارٍ مکین۔ الیٰ قدرٍ معلوم۔ اور یہی وجہ ہے کہ امام
مالک، امام احمد بن حنبل اور دوسرے فقہاء نے اکثر مدت حمل کا جو تعین کیا ہے وہ اپنے اپنے تجربات
اور مشاہدات کی روشنی میں کیا ہے۔ امام مالک سے جب حضرت عائشہ رضؓ کی روایت کا ذکر کیا گیا، جس میں
دو برس کا ذکر ہے تو امام عالی مقام نے فرمایا سبحان اللہ یہ کون کہتا ہے۔ ہماری پڑوسن چار برس
تک حاملہ رہی ہے اس قسم کے اقوال شافعی امام احمد بن جنبل سے ائمہ فقہاء میں اور صحابہ میں حضرت
عثمان رضؓ اور حضرت علی رضؓ سے منقول ہیں۔ مولوی تنزیل الرحمٰن صاحب نے اپنے استدلال کی تمام تر بنیاد حنفی
مسلک کے اتباع میں حضرت عائشہ رضؓ کے قول پر رکھی ہے جس کو ایک خاتون جمیلہ بنت سعد نے نقل کیا
ہے لیکن اس روایت کی حیثیت یہ ہے کہ مرفوع نہیں موقوف ہے علاوہ ازیں حضرت عائشہ رضؓ کی یہ عادت
مستمرہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے سنی ہوئی کوئی بات جب کبھی بیان فرماتی ہیں تو آنحضرت

یہ وسلم کا حوالہ ضرور دیتی ہیں لیکن اس روایت میں ایسا کوئی حوالہ موجود نہیں ہے اس بنا پر اغلب
ل رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا ارشاد نہیں ہے بلکہ حضرت عائشہؓ طب سے خوب واقف تھیں اور
معاملات سے متعلق ان کا علم بھی اس درجہ وسیع تھا کہ اکابر صحابہ ان سے مشورہ کرتے تھے۔ اس
یر بحث ان کی ذاتی رائے ہے جو ان کے اپنے علم و تجربہ اور مشاہدہ پر مبنی ہے۔ علاوہ ازیں ہمیں
اتفاق نہیں ہے کہ کسی صحابی کا منفرد قول ہر حال میں حجت ہوگا۔ اس پر شبہ نہیں کہ صحابی خواہ کسی
جہ کا ہو بہرحال اس کی طرف دروغ بیانی کی نسبت نہیں ہو سکتی لیکن یہ نہیں بھولنا چاہئے کہ سب
ل ذہانت استعداد فہم اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ شرف صحبت و محبت کے اعتبار سے
یثیت اور مرتبہ کے نہیں تھے۔ اس بنا پر اگرچہ کسی صحابی کو کاذب نہیں کہا جا سکتا لیکن ان کے متعلق
ہ کا شبہ ضرور کیا جا سکتا ہے۔
نل مؤلف نے اپنے استدلال کے سلسلہ میں ایک عجیب بات یہ بھی لکھی ہے کہ یہ حدیث (حضرت
اگرچہ موقوف ہے لیکن حکم میں مرفوع کے ہے۔ کیونکہ مقادیر کا تغیر قیاس پر نہیں ہو سکتا بلکہ وہ
، علی الوحی ہے (ص ۸۵۴) یہ صحیح ہے کہ مقادیر کا تعین قیاس پر نہیں ہو سکتا لیکن کون سے
؟ یہ وہ مقادیر شرعیہ ہیں جن کے بغیر کوئی فرض عبادت منصوص فی القرآن ادا ہی نہ ہو سکتی ہو
زمیں مقادیر رکعات، زکوٰۃ میں نصاب کی مقدار اور حج میں طواف اور سعی کے لئے سات کی مقدار
دیر شرعیہ کا حکم بے شبہ یہ ہے کہ اگرچہ ان کا ذکر قرآن مجید میں نہیں ہے لیکن اس کے باوجود
یثیت منصوصات قرآنی کی ہے اور اسی لئے فرض یا واجب ہیں اور ان میں کمی بیشی نہیں ہو سکتی
ل وغیرہ کی مدت مقادیر کی اس قسم میں داخل نہیں قرآن میں اقل مدت حمل پر تو دلالت ہوتی ہے
ثر مدت کی تحدید پر کوئی اشارہ بھی نہیں اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا کوئی قول بھی موجود
۔ حضرت عائشہؓ نے جو کچھ فرمایا وہ ان کی ذاتی رائے ہے۔ یہ حالات اس امر کا قرینہ ہیں کہ مسلمانوں
باب علم و فضل علم تجربہ اور مشاہدہ کی روشنی میں مدت زیر بحث کا تعین کر سکتے ہیں۔ ان
کے باعث ہمارے نزدیک ایک حضرت عائشہؓ کے قول پر ہی انحصار کر لینا درست نہیں ہے
س میں طبعی اور غیر طبعی مدت کا فرق اور ہر مدت کے لئے ثبوت نسب کے سلسلے میں الگ الگ
م بھی ہونے چاہئیں۔

کتب خانہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

محمد طفیل

○ مخطوط نمبر ۴۷ داخلہ نمبر ۳۷۹۳

• ۔ نام کتاب: الامر الوافی والسر الکافی السر الخفی فن علم الاعداد
• ۔ تقطیع: سطر فی صفحہ ۲۰ حجم ۱۳ اوراق ۲۶ صفحات۔
• ۔ مصنف: عبداللہ بن العرزز المراکشی السنوسی القریشی۔
• ۔ سن تالیف: معلوم نہیں۔
• ۔ کاتب: ابراہیم منیب بن حسین بن دمیر کاشف۔
• ۔ سن کتابت: ۷ رمضان ۱۳۴۳ھ، یکم اپریل ۱۹۲۵۔ افرنگی۔
• ۔ خط رقعیہ روشنائی معمولی صمغ دودی عنوانات سرخ
• ۔ کاغذ معمولی مشینی۔ زبان عربی نثر

ابتداء:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم۔ وصلی اللہ علی سیدنا محمد وعلی آلہ وصحبہ وسلم تسلیما کثیرا طیبًا مبارکا۔ وبعد فھذہ رسالۃ "الامر الوافی والسر الکافی للسر الخفی" للعبد الفقیر الی ربہ القادر عبد اللہ بن عزوز المراکشی والسنوسی اصلاً ثم القرشی کان اللہ لہٗ آمین

انتہاء:

وکان الفراغ من کتابتہ بقلم الفقیر الی ربہ المجیب ابراھیم منیب بن حسین بن دمیر کاشف فی اوّل ابریل ۱۹۲۵ء افرنکیۃ۔

مذکورہ بالا داخلہ نمبر میں چھ کتابیں شامل ہیں۔ جن کا تعارف علیحدہ علیحدہ پیش کیا جاتا ہے:

نوٹ نمبر ۱/۴۷

ل، جفر، تکسیر، ہیمیا، سیمیا، طلسمات، قیافہ، عیافہ، نجوم وغیرہ کی طرح علم نیرنجات کی
ع "علم الاعداد" بھی ہے۔ یہ علم اس تصور پر قائم ہے کہ اعداد خود اپنے اثرات رکھتے ہیں۔ اور
ے مابین نسبت وتعلق بھی ہوتا ہے۔ اس تصور کی بناء پر علم الاعداد میں علم الوفق، علم النقش،
تحابہ اور اعداد متباغضہ کے الگ الگ فنون پیدا ہو گئے ہیں۔
علم اور اس قسم کے دوسرے علوم اسلامی تمدن کی تاریخ میں "علوم الاوائل" کہلاتے ہیں۔
ں نے علوم الاوائل ابتداءً زیادہ تر شام کے یہودی اور کچھ نصرانی علماء سے حاصل کئے تھے۔
ے بعد جب مسلمانوں نے اپنے طور پر ایسے علوم کو ترقی دی تو ہندوستان و چین کے کارناموں
ی انہوں نے استفادہ کیا۔ آرمینیہ کے یہودی پیشہ ور تعویذ فروش تھے۔ اور تعویذ کا فن جانتے

ویسے تو تعویذوں کی خانہ پُری اور اعداد سے کام لینے کا رواج سبھی جگہ تھوڑا بہت اب بھی موجود
لیکن شمالی اور وسطی افریقہ کے ممالک میں اس پر بہت سی کتابیں لکھی گئیں اور علم الاعداد پر اچھا خاصا
ے جمع ہو گیا جن میں سے شیخ البونی المغربی المتوفی ۶۲۲ھ کی تصنیف "شمس المعارف الکبریٰ" بہت
ہور ہے۔ اور غالباً شیخ الاجلونی کی تصنیفات کو بھی کچھ کم اہمیت حاصل نہیں۔
اسی طرح کے علوم میں سے ایک علم "علم الحروف والاسماء" کہلاتا ہے۔ جس طرح علم الاعداد
ا اعداد کے خواص اور ان کے اثرات سے بحث کی جاتی ہے۔ اسی طرح علم الحروف والاسماء میں
رد و مرکب حروف اور ان کے اثرات سے بحث ہوتی ہے۔
علم الاسماء میں اسی طرح کے اثرات اور غیبی تصرفات، انکشافات اسماء سے منسوب ہوتے
یں۔ علم الاسماء کی ایک شاخ ہے، جسے "علم اسماء اللہ الحسنیٰ" کہا جاتا ہے۔ اس میں دوسرے
تمام اسماء کو چھوڑ کر اللہ جل جلالہٗ کے ننانوے اسماء الحسنیٰ سے بحث ہوتی ہے۔ اس فن میں مُوکلین
مثلاً طحطائیل وردائیل یا ارواحِ غیبیہ مثلاً کملا شملا وغیرہ سے استمداد نہیں کیا جاتا ہے، بلکہ
صرف اسماء اللہ الحسنیٰ تک محدود عمل ہوتا ہے۔ دوسرے کسی اسم میں اثر کو قبول نہیں کیا جاتا۔
زیر نظر مخطوطہ جو صرف ۲۶ صفحات پر مشتمل ہے۔ علم اسماء اللہ الحسنیٰ پر ہے۔ اس میں اسماء
(باقی صفحہ ۶۴ پر)

انتقاد

"اسلامی تحقیق کا مفہوم، مُدعا اور طریقِ کار"

مصنف: ڈاکٹر محمد رفیع الدین۔ ایم اے، پی ایچ ڈی۔ ڈی۔ لٹ۔

ناشر: دارالاشاعت الاسلامیہ۔ کوثر روڈ۔ سلام پورہ۔ لاہور ۱۷۔

قیمت: اعلیٰ کاغذ ڈیڑھ روپیہ، اخباری کاغذ ایک روپیہ۔ (یہی ہمارے پیشِ نظر

حجم: ۴۷ صفحات۔

یہ سینتالیس صفحات کا چھوٹا سا رسالہ دراصل ڈاکٹر محمد رفیع الدین صاحب کے اس انگر

کا اُردو ترجمہ ہے، جو اُنھوں نے پہلی آل پاکستان اورینٹیل کانفرنس منعقدہ لاہور دسمبر ۱۹۵۶

پڑھا تھا۔ جسے ادارۂ دعوت الحق کراچی نے شائع کیا تھا۔

ماہنامہ میثاق لاہور کے مدیرِ مسئول ڈاکٹر اسرار احمد صاحب کی درخواست پر ڈاکٹر رفیع ا

نے خود ہی اس مقالہ کو اُردو زبان میں ڈھالا اور اس میں جابجا توضیحی اضافے بھی کئے۔ یہ اردو تر

میثاق میں بالاقساط شائع ہو چکا ہے۔ دارالاشاعۃ الاسلامیہ نے اسلامی تحقیق سے دلچسپی رکھنے وا

لئے اس مقالہ کو کتابچہ کی شکل میں اپریل ۱۹۶۹ء میں شائع کر دیا۔ سرورق پر "لیحق الحق ویبط

(تاکہ حق کا بول بالا ہو اور باطل کا منہ کالا ہو) کا طغرا اعلیٰ مقصد کا غماز ہے۔

مرحوم ڈاکٹر محمد رفیع الدین صاحب اسلامی حلقوں میں کسی تعریف کے محتاج نہیں۔ جدید تع

طبقہ کو اسلام سے متعارف کرانے میں ڈاکٹر صاحب کا بڑا حصہ ہے۔ انھیں قرآن حکیم سے والہا

ہے۔ مسلمانوں کا نظامِ تعلیم ان کا پسندیدہ موضوع اور ہمارے قومی شاعر اقبال کا مطالعہ ان ک

زندگی ہے۔ اس وقت تک بہت سے مضامین اور مقالوں کے علاوہ مرحوم کی متعدد کتابیں اُ

انگریزی زبانوں میں شائع ہو چکی ہیں۔

ذہنی ارتقاء اور زمانہ کے بدلتے ہوئے تقاضوں کے تحت ہر مذہب کے ماننے والوں کو ا

تحقیق اور تشریح کی ضرورت رہتی ہے۔ جو ایک طرف تو اس کے پیروؤں کو ہر دور میں مطمئن کرتے

ـسری طرف وہ مذہب دوسروں کے لئے کشش اور دلچسپی کا موجب بن کر قابلِ قبول ہو سکے۔ اس اصول
پیشِ نظر مسلمانوں کا یہ اوّلین فریضہ ہے کہ اسلام کی ایسی تشریح و توضیح پیش کریں جو تحقیق کے موجودہ
یاروں پر پوری اُترے اور جدید ذہن اور نئے تقاضوں کے لئے قابلِ قبول ہو۔ ڈاکٹر رفیع الدین
حب نے اس اہم اور ہمہ گیر اسلامی ضرورت کو نہ صرف شدت سے محسوس کیا، بلکہ پاکستان میں
نے والی پہلی بین الاقوامی کانفرنس میں ایسا پُرمغز مقالہ پیش کیا۔ جو ایک طرف تو اسلامی تحقیق کی
ورت و اہمیت کو واضح کرتا ہے۔ اور دوسری جانب اس اہم اور مشکل ترین موضوع پر کام کرنے والوں
لئے مشعلِ راہ کا کام دیتا ہے۔

زیرِ تبصرہ مقالہ پینتیس (۳۵) ذیلی عنوانات پر مشتمل ہے جن میں سے چیدہ چیدہ عنوانات یہ ہیں:
• اسلامی تحقیق کا معنی • اسلامی تحقیق کے وظائف • مستشرقی تحقیق • مستشرقی تحقیق اسلامی
یق نہیں • دورِ حاضر میں اسلام کو حکیمانہ افکار کا چیلنج • مسلمانوں سے عصرِ جدید کے انسان کا
البہ • ہمارے اسلامی تحقیق کے اداروں کے سامنے کرنے کا کام • میکانکی اسلامی تحقیق کا کام۔
سلامی تحقیق کے فن کی تعلیم اور تربیت ضروری ہے۔ وغیرہ وغیرہ......

ڈاکٹر صاحب اپنے مقالہ کے آغاز ہی میں لکھتے ہیں: "اسلامی تحقیق کی تعریف اس طرح سے کرنی
ہیئے کہ اسلامی تحقیق وہ تحقیق ہے جس کا موضوع ہماری ان مقدس کتابوں (قرآن و حدیث) کے مشتملات
ں۔ اور جس کا مقصد یہ ہو کہ ان مشتملات کو لوگوں کے لئے زیادہ قابلِ فہم بنایا جائے۔" (ص ۵)

ڈاکٹر صاحب کے خیال میں اسلامی تحقیق کا مقصد صرف یہ ہے کہ اسلام کی مقدس کتابوں کے مشتملات کو
ں کے لئے زیادہ قابلِ فہم بنایا جائے اور بس۔ ہم سمجھتے ہیں کہ قرآن و حدیث کے مشتملات کو قابلِ فہم بنانے
لئے کسی تحقیق کی ضرورت نہیں۔ قرآن و حدیث کو ان کی اصل شکل میں سمجھانا زیادہ آسان اور ضروری
۔ اس میں انسانی ذہنی اپج اور دماغی کاوش نے داخل ہو کر اسلام کی تعلیم کو ایک معمہ بنا دیا ہے۔ ہماری
ے میں تو اسلامی تحقیق کی ضرورت ہی آج اس لئے پیش آ رہی ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات
و قرآن و حدیث میں موجود ہیں، اپنی اصل صورت میں پیش کرنے کی بجائے تفسیروں، حدیث کی شرحوں،
کی کتابوں، علم کلام کے مناظروں، تصوّف کی مغلق اصطلاحوں، منطقی موشگافیوں اور فلسفیانہ گورکھ
ندوں کے ذریعے سمجھایا گیا۔ جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جس اُمت کو اُمتِ واحدہ

اور بنیان مرصوص بنایا تھا وہ ان گنت گروہوں میں تقسیم ہو گئی، اور ہر گروہ آج حق کا د
اور اسلام کا ٹھیکیدار ہے۔ ڈاکٹر صاحب موصوف نے خود یہ سوال اُٹھایا ہے۔ فرماتے
"کیا یہ بات صحیح نہیں کہ قرآن و حدیث دونوں مل کر انسانی افراد کے اعتقادو
کرنے کے لئے کافی نہیں ہیں؟ - کیا قرآن و حدیث نے پہلے ہی ضروری حد تک اپنے
وضاحت نہیں کر دی؟ - کیا ہمیں اس بات کی ضرورت ہے کہ ہم خدا کی وحی کے فر
کے رسولؐ کے ارشادات میں ایک بحر اپنی طرف سے بھی لگائیں - اور ان میں اپنی ا
اور انسانی عقل و فراست کی بنا پر بھی کچھ باتوں کا اضافہ کریں، تاکہ وہ زیادہ قابلِ فہ
مفید بن جائیں" (ص ۱۳-۱۴)
یہ سوال اُٹھا کر ڈاکٹر صاحب نے درحقیقت وحی آسمانی اور انسانی عقل کے درمیان الو
واضح کرنا چاہا ہے۔ اور اس کا جواب ڈاکٹر صاحب نے بڑے فلسفیانہ انداز میں دیا ہے
اس جواب سے اسلام میں عقل کے کردار پر ضرور روشنی پڑتی ہے، لیکن اس کا یہ مر
قرآن مجید کو عقلی موشگافیوں سے اور پیچیدہ بنا دیا جائے۔
وحی کے سمجھنے کے بارے میں ڈاکٹر صاحب نے جو نکتے بیان کئے ہیں وہ لائقِ تح
ظاہر ہے کہ وحی کو انسانی عقلی معیار کے مطابق ہی سمجھا جا سکتا ہے ـــ اور عقلی معی
کے ساتھ ساتھ بدلتا رہتا ہے۔ اس لئے وحی کی عقلی توضیح میں تبدیلی بھی ناگزیر ہو گ
ہم اسلامی علوم و فنون کے مخالف نہیں۔ یہ علوم و فنون درحقیقت اسلامی تعلی
قابلِ فہم بنانے کے لئے پیدا ہوئے تھے۔ ان کی حقیقت ایک مقصد تک پہنچنے کے لئے
اسباب کی سی تھی۔ لیکن افسوس ہے کہ مرورِ زمانہ کے ساتھ ان علوم و فنون نے خو
لے لی۔ اور یہ علوم و فنون اسلام کی سیدھی سادی زندگی، اور تعلیمات کے سمجھ
بن گئے۔ اسلامی تاریخ کو درحقیقت آج اسلام کہا جاتا ہے۔ ہمارے خیال میں دا
تحقیق کا مقصد یہ ہے کہ اسلام پر جو جماعتوں، گروہوں، فرقوں، مذاہب ا
کے پردے یا بقول مولانا حالیؒ اسلام پر جو بے شمار "ردے" چڑھے ہوئے ہیں (دیکھ
تحقیق کے ذریعہ ان سب کو ہٹا کر اسلام کے روشن چہرہ کو عیاں کرنے کی کوشش ک
صلی اللہ علیہ وسلم نے اسلام کو جس شکل میں پیش کیا تھا اس کو اجاگر کرنے کا نا

بسبب تاریخ کا پردہ چاک کئے بغیر نہیں ہو سکتا۔ اسی لئے اسلامی تحقیق کے سلسلہ میں تاریخی تحقیق
زیادہ اہمیت حاصل ہے۔

اسی صفحہ پر مصنف نے یہ بات باور کرانے کی کوشش کی ہے کہ ہمیں صرف مسلمانوں کی تحقیق کو اپنانا
چاہیے اور غیر مسلموں کی تحقیق کو چھوڑ دینا چاہیئے۔ اس کی دلیل مصنف نے (ص ۵ پیرا) یہ دی ہے:

"چونکہ یہودی عیسائی مستشرقین نعمتِ ایمان سے بے نصیب ہونے کی وجہ سے ہماری مقدس کتابوں
مقدس کتابوں کی حیثیت سے نہیں سمجھ سکتے۔"

آگے چل کر (ص ۹ پیرا) لکھتے ہیں:

"ان مستشرقین کے دلوں میں اسلام اور مسلمانوں کے خلاف بالعموم ایک شدید قسم کا تعصب
موجود ہوتا ہے۔"

اس سارے بیان سے مصنف یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ مستشرقین نے اسلام کے مختلف موضوعات
پر تحقیق کر کے نتائج اخذ کئے ہیں وہ ہمارے لئے قابلِ قبول نہیں۔ ان کے نزدیک اس کے دو اسباب
ہیں۔ اوّل نعمتِ ایمان سے محرومی۔ دوم مسلمانوں کے خلاف تعصب۔"

اس سلسلہ میں بہت سی باتیں کہی جا سکتی ہیں۔ اوّلاً یہ کہ حق کوئی ایسی چیز نہیں جو کسی خاص وقت
خاص شخص یا قوم کے ساتھ مخصوص ہو۔ بلکہ حق ہر وقت ہر حالت میں اور ہر فرد و ملت کے لئے حق ہی ہوتا
ہے۔ اس لئے اسلام اور اس کے اصول و ضوابط اگر سچے اور حق ہیں تو انہیں دنیا کی کوئی طاقت نہیں جھٹلا
سکتی۔ لہذا اسلامی حقائق کو مستشرقین جھٹلا ہی نہیں سکتے۔

ثانیاً یہ کہ نعمت ایمان سے محرومی انہیں تقدس کتب سے مانع ہے۔ یہ عجیب منطق ہے۔ ہم خود اپنے
عقیدہ کو الگ کر کے حقائق کو سمجھنے کی کوشش نہیں کرتے۔ عقیدہ خود اپنی جگہ ایک ایسا تعصب ہے۔ جو
ہم حقائق سے انسان کو بے بہرہ کر دیتا ہے۔ حق معلوم کرنے کے لئے ہمیں خود بھی بے تعصبی کا ثبوت دینا
ہو گا۔

پھر مستشرقین پر یہ اعتراض کہ وہ متعصب ہوتے ہیں۔ خود ڈاکٹر صاحب کی عبارت کی روشنی
میں محل نظر ہے۔ کیونکہ لفظ "بالعموم" بتاتا ہے کہ ان میں ہی کچھ ایسے افراد ضرور موجود ہوتے ہیں جو بقول مصنف
متعصب نہیں ہوتے۔ پھر سوال یہ ہے کہ ہم نے یقینی طور پر یہ کہاں سے معلوم کیا کہ ان کی ساری تحقیق کا وشیں

تعصب پر مبنی اور اسلام کو جھٹلانے کے لئے ہوتی ہیں۔ ہم یہ بھی تو کہہ سکتے ہیں کہ ان کے سامنے
تحقیقی اصول ہوتے ہیں جن کی روشنی میں وہ اسلامی تاریخ کو جانچتے ہیں۔ اور جو بات کہتے ہیں
دلائل کے ساتھ کہتے ہیں۔ ان کی علمی خدمات اور تحقیقات کا جواب ان کو محض "متعصب" کہ
دیا جا سکتا۔ بلکہ دلیل کے جواب میں ہمیں بھی دلیل پیش کرنا ہوگی۔ اور دلیل بھی ویسی ہی معقول
وزنی۔ لیہلک من ھلک عن بینۃ ویحیی من حیّ عن بینۃ۔ صرف جذباتی دلائل اور عقید
اسلامی تحقیق کے لئے کافی نہیں۔ اسلامی تحقیق درحقیقت مسلمانوں کا اپنا ذاتی محاسبہ ہے، جس
عقیدہ کی سخت گیری اور مذہبی تعصب سے الگ ہونا پڑے گا۔ اسلام اگر دینِ حق ہے تو اس
کو تعصب کے بغیر، بے لوث علمی تحقیق کے ذریعہ بھی اُجاگر کیا جا سکتا ہے۔

زیرِ تبصرہ مقالہ انگریزی ہی میں سوچا گیا ہے، اور اسی میں لکھا گیا ہے۔ اور بعد میں اس
کیا گیا ہے، اس لئے جا بجا زبان کی خامیاں کھٹکتی ہیں، ان سے صرفِ نظر کرتے ہوئے مقالہ
پُر مغز اور فکر انگیز ہے اور اس کے ذریعہ مصنف نے وقت کی اہم ترین ضرورت کی طرف مسلمانو
کیا ہے۔

ایسے مفید اور علمی کتابچے شائع کرنے پر ادارہ دارالاشاعت الاسلامیہ قابلِ تحسین ہے

(احمد حسن)

بقیہ: فہرست مخطوطات

کے اثرات، ان کے حروف کے اثرات، عدد جداول، تلخیص ابجدی اور تولید الحروف والا
کی گئی ہے۔ دوازدہ بروج سے حروف الاعداد کی نسبتوں کو بنایا گیا ہے۔ حروف حارہ
الگ الگ دکھایا گیا ہے۔ وغیرہ وغیرہ۔

مصنف کے متعلق کچھ معلومات حاصل نہیں ہوسکیں۔ مگر طرزِ تحریر سے اندا
ہے کہ تیرھویں صدی کے اواخر میں مصنف زندہ تھے۔ واللہ اعلم۔

زیرِ نظر نسخہ اچھی حالت میں ہے۔ آسانی سے پڑھا جا سکتا ہے۔ اور ان لوگو
مفید ہے جو اس فن سے دلچسپی رکھتے ہوں۔

ادارۂ تحقیقات اسلامی

کی

دو نئی کتابیں

(۱) " کتاب النفس و الروح (عربی متن) "

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انچارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے -

صفحات — ۲۲۰ قیمت پندرہ روپے

(۲) " کتاب الاموال "

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ۲۲۴ھ/۸۳۶ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابو عبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ھمعصر اور اسلامی علوم کے ماھر ہیں-

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والے مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدمون کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات — ۴۴۵ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات — ۴۰۸ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *February, 1971*

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مارچ ۱۹۷۱ء

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو رسالہ کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے۔

(سالانہ چندہ چھ روپے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

محرم الحرام ۱۳۹۱ھ ○ مارچ ۱۹۷۱ء || شمارہ ۹

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۰

نظرات

حج بیت اللہ اور عید قربان کے ساتھ ۱۳۹۰ھ ختم ہوا، اور بحمد اللہ بہت سی خوبیوں کے ساتھ دُنیا کی عمر کا یہ سال تمام ہوا. خدائے بزرگ و برتر سے دعا ہے کہ آنے والے سال کو مزید خیر و برکت کا سال بنائے، اور لوگوں کو امن و امان کے ساتھ خوش حالی اور فارغ البالی سے نوازے، تنگدستی اور فلاکت دُور ہو، اور پاکستان میں بہتر سے بہتر نظم و نسق کا آغاز ہو.

یہ ملک آج تک درحقیقت برطانوی اور امریکی طرز جہانبانی کو اپنا طرۂ امتیاز سمجھتا رہا، اور پاکستان بننے کے بعد بھی یہی نظام حکمرانی جاری رہا، نظامِ تعلیم، نظامِ عدل اور سارے ملکی انتظامات ملک کی تقسیم کے بعد بھی انگریزوں کے عہد کے قائم رہے، قائدینِ ملّت برسرِ اقتدار آتے رہے مگر کسی کو غالباً یہ سوچنے کی مہلت نہ ملی کہ جن مقاصد کے پیشِ نظر پاکستان حاصل کیا گیا تھا ان کی تکمیل کا سامان انھیں کرنا ہے. نتیجہ یہ ہوا کہ اسلام کے نام پر جس خطے کو حاصل کیا گیا تھا اس خطے میں انگریزی عہد کی اسلامی ثقافت رفتہ رفتہ لادینی ثقافت میں بدلنے لگی. جس تعلیم کا مقصد تقسیم سے پہلے انگریز افسروں کے ماتحت دفتروں کے نظم و نسق کو برقرار رکھنا تھا، اس تعلیم کو جاری رکھنے کی وجہ سے ملک کا تعلیم یافتہ طبقہ اسلامی تہذیب و تمدن سے دُور رہا اور لادینی بلکہ فرنگی تہذیب و تمدن کو طرۂ امتیاز سمجھنے لگا، اور آج جیسا کہ طلباء، اساتذہ کے بیانات اور تعلیمی نیز اخباری کارناموں سے ظاہر ہے. دین اور علوم میں بڑھتی ہوئی خلیج نمایاں سے نمایاں تر ہوتی جارہی ہے. نشر و اشاعت، قلم و ادب، علم و فنون کے مرکزوں سے جو افکار فروغ پارہے ہیں ان سے نئی پود کسی طرح دین اور ایمان کی طرف مائل نہیں ہوسکتی، ریڈیو

ژن اور سینما کے گمراہ کن پروگراموں سے دوسروں کی نقالی اور غلط سوانگ بھرنے کے آرٹ
ور فروغ ہو رہا ہے، مگر ان سے علوم و فنون میں ترقی تو کجا مادی ترقی کی امید رکھنا بھی
موہوم ہے

اس غفلت و غلط روی سے ملک کا انجام نہایت بھیانک اور اندوہگین نظر آ رہا ہے۔
مادی بدحالی کی زیادتی، اور نئے معاشرے کی بے راہ روی اور لوگوں کی بڑھتی ہوئی بھوک اگر
ہی اربابِ حکم و اقتدار کو چوکنّا نہ بنائے تو اس سے بڑھ کر بدنصیبی اور کیا ہوگی؟
جو قوم صدیوں سے قرآنِ حکیم سے ناآشنا رہی ہے اور جس کے افراد قرآنِ حکیم کو زینتِ
ن سمجھنے کے عادی رہے ہیں ان کو اتنی محنت کرنی ہوگی کہ وہ اس ربانی کتاب کو طاق سے اتار کر
سامنے رکھیں، پڑھیں، بار بار پڑھیں تاکہ اس کے قوانین کو ذہن نشین کرلیں اور اپنے اعمال
ان قوانین کے مطابق بنائیں۔ اللہ تعالیٰ کی نازل کردہ کتاب جسے ہم لائحہ عمل سمجھتے ہیں، عربی
بان میں ہے۔ اس زبان کے بیان و اصلاح کو سمجھنے کی کوشش کرنا ہمارا اوّلین فریضہ ہے۔ اگر قرآن
زبان و بیان کو سمجھنے کی کوشش نہ کریں گے تو راستے سے بھٹکنے کا بڑا امکان ہے۔ ظاہر ہے ہم اگر
سی فن کو سیکھنا چاہیں تو ماہر فن ہی سے سیکھ سکتے ہیں۔ قانون کا طالب علم طبیعیات یا کیمیا کے
ہر سے کچھ حاصل نہیں کر سکتا، اسے قانون دان ہی کی طرف رجوع کرنا پڑے گا، اسی طرح اقتصادیات
کا طالب علم اقتصادیات کے استاد سے اس علم کی باریکیوں کو سمجھ سکتا ہے، کسی فلسفی یا ماہر سیاسیات
سے نہیں۔ پس فطرت کے قانون کے مطابق قرآنِ پاک کو ہم قرآن کے عالم ہی سے صحیح طور پر سمجھ
سکتے ہیں۔ قرآن سے دُور رہنے والا جج قرآن کے قوانین کو نہیں سمجھا سکتا۔ اللہ تعالیٰ نے اسی لئے
مسلمانوں کو حکم دیا ہے کہ کچھ لوگوں کو چاہیئے کہ وہ دین میں مہارت پیدا کریں اور دینی امور میں
درک حاصل کریں۔ (فلیتفقهوا فی الدین) جن کے ایمان و عمل میں دین کا تفقہ داخل نہ ہو ان سے کیونکر
امید کی جاسکتی ہے کہ وہ قرآن کے مطابق قوانین کو پرکھ سکیں گے؟ اگر یہ کام کسی ملک کی عدالتِ
عالیہ ہی کا ہوتا تو آج پاکستان اس نازک دَور سے کیوں گزرتا۔ عدالت عالیہ کا اوّلین فریضہ تھا کہ وہ
فیصلہ صادر کردے کہ ملک کے موجودہ قوانین قرآن کے مطابق نہیں ہیں۔ جس ملک کی عدالت عالیہ
کسی اور نظریے کے ماتحت تشکیل پذیر ہوئی ہو وہ کسی قوم کے خاص نظریے کے مطابق کیسے فیصلے

صادر کر سکتی ہے۔

۱۹۶۲ء کے آئین کی رُو سے ادارہ تحقیقات اسلامیہ کا انعقاد عمل میں آیا۔ یہ اسلامی مشاو
کونسل کا ذیلی ادارہ نہیں بلکہ کونسل سے بالکل الگ اور انتظامی امور کے لئے ایک باقاعدہ بو
آف گورنرز کے ماتحت، جس کے چیئرمین موجودہ وزیر تعلیم ہیں، مذہبی، علمی، ثقافتی اور تا
تحقیقات میں سرگرم ہے، اس کے فرائض میں یہ بھی داخل ہے کہ مشاورتی کونسل کے ایما کے مد
ملک کے مروّجہ قوانین کا اسلامی احکام کے ساتھ موازنہ کرکے اپنی رائے سے کونسل کو آگاہ کر
یہ کام ادارہ متواتر انجام دے رہا ہے۔

اس ادارے کے وظائف میں ملک کے قوانین کو اسلامی قوانین کے سانچے میں ڈھالنا د
نہیں۔ البتہ اسلامی قوانین کی ترویج میں اس ادارے کی جو مساعی آج تک رہی ہیں اُن کا م
ذکر خالی از فائدہ نہ ہوگا:۔

۱۔ مجموعۂ قوانین اسلام :۔ اُردو زبان میں اسلامی قوانین کو ملک کے قوانین کے ہم آہنگ
کرنے میں اوّلین کوشش ہے اور اس کی تین جلدیں آج تک شائع ہو چکی ہیں۔ چوتھی جلد
کے لئے تیار ہے۔

۲۔ قرونِ اولیٰ میں اسلامی فقہ کا ارتقاء :۔ یہ کتاب انگریزی زبان میں EARLY -
DEVELOPMENT OF ISLAMIC JURISPRUDENCE کے عنوان سے
ہوئی ہے۔ اس کی علمی حیثیت اس بات سے واضح ہے کہ اس کے مصنف کو اس کتاب
لکھنے پر (PH.D) ڈاکٹریٹ کی ڈگری سے نوازا گیا۔

۳۔ تیسری صدی ہجری کے مشہور فقیہ و محدث امام ابو جعفر طحاوی کی نایاب کتاب اختلا
الفقہاء کو پہلی بار بالاقساط شائع کرنے کا شرف اس ادارے کو حاصل ہے۔

۴۔ نایاب عربی کی حسب ذیل تین کتابیں زیر تحقیق ہیں۔ ان میں سے اوّلین دو کا انگریز
بھی مع حواشی شائع کیا جائے گا۔

(۱) کتاب الاموال۔ لابی نصر داؤدی (پانچویں صدی ہجری)

ii) الاشارہ فی اصول الفقہ ۔ لابی الولید الباجی (پانچویں صدی ہجری)

iii) تفسیر مجاہد بن جبر ۔

ان کاموں کے علاوہ شعبۂ قانون جو ادارۂ تحقیقاتِ اسلامیہ کا اہم شعبہ ہے، انگریزی
یں حسب ذیل کتابوں کی ترتیب میں مشغول ہے :۔

SOURCE BOOK OF ISLAMIC LAWS (اسلامی قوانین کے مصادر)

COMPARATIVE STUDY OF ISLAMIC JURISPRUDENCE (اسلامی اصول
کا تقابلی مطالعہ)

ارباب علم و بصیرت سمجھ سکتے ہیں کہ یہ مواد قوانین اسلام کے سمجھنے اور ان کی صحیح تعبیر کرنے میں
ر ممد و معاون بن سکتا ہے۔ ان پر یہ بھی واضح ہو جائے گا کہ ادارے کے کاموں کے پیش نظر
مت اسلامی قوانین کی علمی توضیح و تشکیل کی خاطر ادارہ ہذا کے اہل تحقیق سے کام لینا چاہیے
ادارہ بوجوہ احسن اس ذمے سے عہدہ برآ ہو سکتا ہے۔ اور یہ کہنا حقیقت سے بعید نہیں کہ
ں اس ادارے کے سوا فی الوقت کوئی دوسرا ادارہ علمی اور تحقیقی طور پر اسلامی قوانین کو پرکھنے
یت نہیں رکھتا۔

اہل نقد و نظر کو چاہیئے کہ کسی ادارے کو ہدفِ ملامت بنانے سے پہلے اس کے وسیع کارناموں
ور دیکھیں۔

صدرِ پاکستان جنرل آغا محمد یحییٰ خان نے آئین سازی کے لئے نو منتخب نیشنل اسمبلی کے
س کی تاریخ کا اعلان کر دیا ہے، جس سے ایک بار پھر یہ بات ثابت ہوگئی ہے کہ عوام کے
ب نمائندوں کو اقتدار سونپنے کی بابت موجودہ حکومت کی نیک نیتی شک و شبہے سے بالاتر
۔ اور اس ضمن میں بعض لوگوں کے اندیشہ ہائے دُور دراز بالکل بے بنیاد ہیں۔ امید و بیم
وہ کیفیت، جو ابھی تک لوگوں کے دلوں میں حکومت کے عزائم کی نسبت سے وقتاً فوقتاً پیدا
رہی تھی۔ اس اعلان کے بعد اس کا رخ کلیتہً ان عوامی نمائندوں کی طرف پھر گیا ہے جو عنقریب
ع ہو کر آئین سازی کا کام سرانجام دیں گے۔

خدا خدا کر کے پاکستان کی تاریخ میں پہلی مرتبہ یہ مبارک گھڑی آئی ہے کہ صحیح معنوں میں

عوام کے منتخب نمائندوں کو عوام کی تقدیر کا فیصلہ کرنے کا حق مل رہا ہے۔ اس وقت کہ ملک کو آئین سازی کا مرحلہ درپیش ہے، ہم اپنا مذہبی، اخلاقی اور قومی فرض سمجھتے ہیں کہ ان نازک ذمہ داریوں کا احساس دلائیں جو ارکانِ اسمبلی کے کندھوں پر آپڑی ہے۔

یہ بات ایک لمحے کے لئے بھی نگاہوں سے اوجھل نہیں ہونی چاہیئے کہ پاکستان ایک نظریاتی مملکت ہے۔ اس ملک کی غالب اکثریت مسلمانوں پر مشتمل ہے اور خود آئین بنانے والے بھی خدا کے فضل سے مسلمان ہیں۔ ہم سب مسلمان ہیں اور ہمیں مسلمان ہی رہنا ہے۔ ہمارے لئے ایسا کوئی آئین قومی خودکشی کے مترادف ہوگا جو اسلام سے بے نیاز ہو۔ جدت اور ترقی پسندی کی ترنگ میں آکر اگر ہم نے اسلام کا رشتہ ہاتھ سے دے دیا تو من حیث القوم ہمیں دنیا کی کوئی طاقت تباہی سے نہیں بچا سکے گی۔ گزشتہ تئیس برس میں اسلام سے روگردانی کا انجام ہمارے سامنے ہے۔ اگر اب بھی ہماری آنکھیں نہ کھلیں تو وائے برحالِ ما۔

اس وقت پاکستان سنگین نوعیت کے بے شمار داخلی اور خارجی مسائل میں گھرا ہوا ہے جن کے حل کے لئے عوام کی نگاہیں، فطری طور پر بننے والے آئین کی طرف لگی ہوئی ہیں اور وہ بجا طور پر یہ سوچ رہے ہیں کہ نیا آئین ان کے ہر دکھ کی دوا ثابت ہوگا۔ ان امور و مسائل کو فرداً فرداً گِنا کر ان پر تبصرہ اور اظہار رائے اس لئے غیر ضروری ہے کہ یہ باتیں سب جانتے ہیں۔ ع

اینہا ہمہ راز است کہ معلوم عوام است

یہ وہ مسائل ہیں جن سے ہم آپ سبھی دوچار رہے۔ کہا جائے گا کہ ان مسائل کا حل دین کی طرف رجوع اور اسلام کے عملی نفاذ میں ہے۔ لیکن ہمارے نزدیک یہ مسائل پیدا ہی اس لئے ہوئے کہ ہم نے اسلام کو بالائے طاق رکھ کر اپنی انفرادی اور اجتماعی زندگی کو غیر اسلام کے حوالہ کر دیا۔ اس لئے ہماری آئین اسمبلی کے سامنے سب سے اہم اور بنیادی مسئلہ یہی ہونا چاہیئے کہ وہ اسلام کو آئین کی اساس قرار دے کر ملکی اور قومی مسائل کا حل تلاش کرے۔ آئین میں اسلام کو حکم تسلیم کر لیا گیا اور نیک نیتی کے ساتھ اسلام کی تعلیمات پر عمل کی کوشش کی گئی تو باقی مسائل کے حل کی راہیں آپ سے آپ کھلتی جائیں گی۔ ہمارا پہلا اور آخری مسئلہ یہی ہے کہ اسلام کے بارے میں ہم اپنا رویّہ متعین کریں، اور یکسو ہو کر خلوصِ دل کے ساتھ قرآن کو اپنا ہادی و رہبر تسلیم کریں۔ اسلام سے پہلو تہی کر کے مسائل کا

ہو کوشش بھی کی جائے گی اس کے نتائج خاطر خواہ نہیں نکلیں گے۔
ہمارے آئین ساز ادارے کو اس بات کا سنہرا موقع ملا ہے کہ وہ پاکستان کو اسلام کے سچے
ی رہنمائی میں ایک ایسی ریاست بنا کر پیش کرے جسے دیکھ کر دنیا یہ باور کرنے پر مجبور ہوجائے
م کے اصول ابدی اور آفاقی ہیں۔ اور جس طرح چودہ سو برس پہلے ان اصولوں پر ایک مثالی
تعمیر ہوا تھا۔ اسی طرح آج بھی ہو سکتا ہے۔ یہ ہمارا ایمان ہے اور تجربہ اس کی تصدیق کرے گا کہ
بدی سچائیوں کا مذہب ہے اور آج دنیا کو اس کی ضرورت پہلے سے کہیں زیادہ ہے۔

چند گزارشات فکر ونظر کے قلمی معاونین کی خدمت میں بطور خاص عرض کرنی ہیں۔ ہر لکھنے
ں یہ فطری خواہش ہوتی ہے کہ اس کا مضمون صحتِ کتابت اور حسنِ طباعت کے التزام کے
شائع ہو۔ اس کا اہتمام جس حد تک ادارہ اور اس کے کارکنوں کو کرنا چاہیئے وہ بے شک ہماری
اری ہے لیکن اس سلسلے میں بعض باتیں مضمون نگار حضرات کی توجہ کی طالب ہیں۔ مضمون صاف،
نط، بین السطور فاصلہ چھوڑ کر، کھلا کھلا، صفحے کی ایک جانب نہ لکھا گیا ہو تو غلطیوں کا امکان زیادہ
ہے۔ مضمون صاف کرنے سے پہلے خود بار بار تنقیدی نگاہ ڈال لینی چاہیئے۔ اور صاف شدہ مضمون
رثانی کر لینی چاہیئے۔ اس سے مضمون کی حالت بہتر ہو سکتی ہے۔ غریب، نامانوس اور دقیق الفاظ کے
مال سے گریز کیا جائے۔ اور اگر ایسے الفاظ کا استعمال ناگزیر ہو تو حاشیے میں نوٹ دے دیا جائے، یا
مون کے اندر ہی اندازِ بیان ایسا اختیار کیا جائے کہ اس لفظ یا اصلاح کی آپ سے آپ تشریح ہو جائے
قاری کو اس کی وجہ سے پڑھنے اور سمجھنے میں دشواری کا سامنا نہ کرنا پڑے، زبان حتی الوسع عام
م استعمال کی جائے اور طرزِ بیان ایسا اختیار کیا جائے کہ عام پڑھے لکھے لوگوں کو اس کے سمجھنے میں
ت نہ ہو۔ غیر زبان کی عبارت کا اردو ترجمہ لازمی درج کیا جائے۔ دوسری زبانوں کے اشعار یا
نباسات سے کیا حاصل اگر قاری انھیں سمجھ ہی نہ سکے۔ زیادہ صحیح صورت یہ ہوگی کہ متن میں اردو
بارت ہی درج کی جائے اور جہاں ناگزیر ہو اصل زبان کے الفاظ حاشیہ میں دے دیئے جائیں۔
وشش کیجئے کہ مضمون ایک قسط سے آگے نہ بڑھے۔ اگر کوئی ایسا مسئلہ ہو کہ مباحث کو پھیلائے بغیر
بارہ نہ ہو تو بہتر ہوگا کہ قسطوں کی بجائے اسے کئی مستقل بالذات مضمونوں کی صورت دے دی جائے

اس طرح کہ ہر حصہ ایک الگ مضمون بن جائے۔ پہلے ہی سے خیال ہو تو یہ کام کچھ مشکل نہیں۔ تر ا
نسبت طبعزاد یا تحقیقی مضامین زیادہ اہم ہیں۔ آئندہ صرف وہ ترجمے شائع کئے جائیں گے جو ادار
کی فرمائش پر کئے گئے ہوں۔

اعتذار

فروری کا پرچہ خلاف معمول قدرے تاخیر سے روانہ کیا گیا۔ اس کے لئے ادارہ قار
کرام سے معذرت خواہ ہے۔ ہوئی تاخیر تو کچھ باعث تاخیر بھی تھا۔ اب تک ادارۂ تحقیقات اسل
کے مختلف شعبے کئی نسبتاً چھوٹی عمارتوں میں بکھرے ہوئے تھے۔ گزشتہ دنوں ایک بڑی عما
میں سب کو یکجا کر دیا گیا۔ منتقلی کی وجہ سے ادارے کا معمولاتی کاروبار کئی روز معطل رہا۔ اس
علاوہ کچھ پریس نے بھی بہتر کارکردگی کا ثبوت نہیں دیا۔ پھر اسی دوران عید الضحیٰ کی تعطیل
آ گئیں۔ اس طرح یکے بعد دیگرے تاخیر کے یہ گوناگوں اسباب پیدا ہوتے گئے۔ امید کہ یہ ع
مسموع ہوگا۔ والعذر عند کرام الناس مقبول۔

تصحیح

"نظرات" ماہ فروری صفحہ ۵۶۶ سطر ۲۱ میں "مقاتل" کی بجائے "مجاہد"
درست کر لیا جائے۔ (ادارہ)

احمد خان، ایم اے، ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد۔

اس مقالے میں ابن الہیثم کی زندگی بحیثیت ایک مصنف اور علم دوست کے پیش کرنے کی
، کی گئی ہے۔ یعنی ابن الہیثم نے کیوں لکھا؟ کیا لکھا اور اب اس کی تحریرات کا وجود کہاں ہے اور
کل میں ہے۔ اس عظیم سائنس دان کی زندگی کا یہ گوشہ اس امر کا متقاضی تھا کہ اس پر کچھ لکھا
، مگر جہاں تک ہمیں علم ہے، کسی شخص نے اس طرف پوری توجہ نہیں دی۔

تالیفی زندگی | جب کسی شخص کے علمی مقام کے بارے میں رائے قائم کرنا مقصود ہو تو سب
پہلے جن امور کو ملحوظ خاطر رکھنا چاہیئے ان میں اس کا عہد بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ کوئی شخص خواہ
سی علم کا حامل ہو جب تک اس کے عہد کے بارے میں پورا علم نہ ہو جائے اس کی شخصیت کا حقہ
ے نہیں ہو سکتی۔ اس دور کا خیال نہ رہے تو زیرِ نظر شخص کی زندگی اچانک ایک انمل بے جوڑ سی
رگی نظر آتی ہے جو قاری پر صاحب موصوف کے بارے میں غلط اور بے بنیاد شبہات پیدا کر دیتی
ے۔ اسی خدشے کے پیشِ نظر میں مناسب سمجھتا ہوں کہ جس ماحول میں ابن الہیثم نے جنم لیا ہے اس کا
ازکم علمی اعتبار سے مختصر سا جائزہ لیا جائے تاکہ ابن الہیثم کے کارناموں کی صحیح صورت واضح ہو سکے۔

تیسری صدی ہجری کے نصف اول تک دنیا کی مہذب اقوام کے علوم ترجمہ ہو کر مسلمانوں میں عام
ہو چکے تھے۔ یونانی علوم عقلیہ کو منتقل کرنے کے بعد علماء پر اس کے ردِعمل یا موافقت کے آثار
مختلف تحریکات کی شکل میں ظاہر ہو چکے تھے۔ یونانی علوم نے مسلم علماء کی افقِ نظر کو نہ صرف وسیع
کر دیا تھا بلکہ وہ ان علوم کی شرح و ردّ اور ان پر اضافے بھی کر رہے تھے۔ یہ حال صرف فلسفہ تک
ہی محدود نہ تھا بلکہ مسلمان جغرافیہ، ارضیات، علم ہیئت، ریاضیات، انجنیئرنگ اور دیگر مفید
علوم اخذ کرنے کے بعد ان پر اپنی طرف سے گرانقدر معلومات کا اضافہ کر رہے تھے۔ سائنسی علوم

میں علماء پوری توجہ سے کام کر رہے تھے بلکہ ان علوم کی طرف حکام وقت بھی توجہ صرف کر رہے تھے۔ بغداد اس وقت کے علماء کا مرکز تھا۔ یہاں سے علوم وفنون کے سرچشمے پھوٹ رہے تھے۔ اسی مرکز قریب بصرہ میں الحسن بن الحسن بن الہیثم ۳۵۵ھ میں پیدا ہوئے۔

ابن الہیثم کے والدین کی علمی خدمات کے بارے میں ہمیں کوئی علم نہیں۔ اسی طرح ابن کی ابتدائی زندگی بھی ہماری نظروں سے اوجھل ہے۔ یہ بھی معلوم نہیں ہو سکا کہ ابن الہیثم کے پر کن کن اساتذہ کی چھاپ ہے، اُسے مروّج سائنسی علوم کی طرف کسی نے رغبت دلائی یا وہ از طرف متوجہ ہوئے؟۔ بصرہ اتنا بڑا علمی مرکز تو نہ تھا کہ یہاں کی علمی فضا سے متاثر ہو کر ابن ا علمی میدان کی طرف آیا ہو۔ نہ اس عہد میں وہاں سائنسی علوم کا کوئی ماہر موجود تھا جس سے متاثر ابن الہیثم نے ان علوم کے حصول کی ٹھانی ہو۔ تاہم اتنا ضرور اعتراف کرنا پڑے گا کہ اس وقت مجم سے امتِ مسلمہ مسلسل عروج پر تھی اور اس دَور میں مسلمان علماء کا ان علوم کی طرف خود بخود کھنچ آنا ا فطری عمل تھا۔

ابن الہیثم کی زندگی کا آغاز اپنے ماحول کے علماء سے مختلف نہ تھا۔ حصول
تفہیم علوم الاُوائل کی کتابوں کی تلخیص اور مغلق مقامات کی تشریح وغیرہ کا مشغلہ عام تھا۔ او کو اس مرحلہ سے گزرنا ہوتا تھا۔ اس طرح ارسطو، اقلیدس، جالینوس اور دیگر یونانی علماء کی مختلف پر بے شمار شرحیں لکھی گئیں۔ ابن الہیثم نے بھی یونانی علماء کی تصانیف پر شروح لکھی ہیں۔ ان تو نہیں البتہ کچھ ابن الہیثم کے اسی ابتدائی دَور کی نشانیاں ہیں۔

ابن الہیثم جب بصرہ میں تھے تو ان کے میلان طبع اور علوم وحکمت سے دلچسپی کے بارے ابی اصیبعہ لکھتا ہے:

۱؎ یہ خوش قسمتی ہے کہ ابن الہیثم کا ایک رسالہ جو ان کی زندگی اور تصانیف پر کافی روشنی ڈالتا ہے دست بردِ زمانہ سے محفوظ ہے۔ یہ رسالہ صاحب طبقات الاطباء ابن ابی اصیبعہ کو کہیں سے ملا اس نے اسے ابن الہیثم کے حالات کے ضمن میں من وعن نقل کر دیا ہے۔ ابن الہیثم کی زندگی معلومات کے مآخذ میں ہم نے اس رسالہ کو سرفہرست رکھا ہے۔

نت نفسہ تمیل إلی الفضائل والحکمة والنظر فیھا ویشتھی ان یتجرد عن الشواغل

عہ من النظر فی العلم ؎۲

۔ ے لڑکوں کی طرح ابن الہیثم نے لڑکپن کھیل کود میں نہیں گزارا بلکہ وہ شروع ہی سے علم

اغب تھا۔ یہاں تک کہ وہ حصولِ علم میں پوری طرح منہمک ہو گیا اور اُس کی حالت جنونیوں

ہو گئی تھی۔ ؎۳

رچہ بصرہ میں ابن الہیثم بعض حکام کے ہاں کاتب کے عہدے پر فائز رہا تاہم یہ مشغولیت

ی طبعی خواہش ۔ طلب علم کے آڑے نہ آ سکی ، گو بعد میں اس نے اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے

ُ اس عہدے کو خیر باد کہا اور تحصیلِ علم اور تصنیف وغیرہ کے لئے آزاد ہو گیا۔ طلب علم

ُ اس نے متعدد سفر کئے۔ اہواز تو کسبِ معاش کی غرض سے گیا مگر بغداد میں حصولِ علم کی خاطر

حاضر ہوا۔ ؎۴

حصول علم میں امید وبیم کے جن مراحل سے ابن الہیثم گزرا ، ان پر اس کی مندرجہ ذیل عبارت

ڈال رہی ہے :

انی لم ازل منذ عہد الصبا مرتاباً فی اعتقادات الناس المختلفة وتمسک کل فرقة منھم بما

دہ من الرأی فکنتُ متشککاً فی جمیعہ موقناً بأن الحق واحد وإن الاختلاف فیہ إنما

من جھة السلوک ، فلما کملت لإدراک الأمور العقلیة انقطعتُ الی طلب معدن الحق

جھت رغبتی وحرصی الی ادراک ما بہ تنکشف تمویھات الظنون وتنقشع غیابات

تشکک المفتون وبعثت عزیمتی الی تحصیل الرأی المقرب الی اللّٰہ جل ثناؤہ۔ ؎۵

جن اختلافات کا ذکر ابن الہیثم نے کیا ہے وہ صرف مذہبی اعتقادات تک ہی محدود نہ تھے بلکہ فلسفہ،

---

۲ - ابن ابی اصیبعہ : طبقات الاطباء - ط بیروت ١٩٥٧ء ج ٣ ص ١٤٩ -

٣ - طبقات الاطباء - ص ١٤٩ -

٤ - الاسلام والعرب مترجم منیر البعلبکی ط بیروت ١٩٦٢ء ص ٢٣٨ -

٥ - طبقات الاطباء - ص ١٥١ -

سائنس اور دیگر علوم پر بھی مشتمل تھے۔ بچپن ہی سے ابن الہیثم ان اختلافات اور عوام کی غیر پختہ معلومات سے بے زار ہو چکا تھا، اور اپنا پورا وقت طلب علم میں صرف کرنے لگا تھا۔ اپنی زندگی کو جالینوس کی زندگی سے متماثل کرتے ہوئے لکھتا ہے:

لستُ أعلم کیف تهیأ لی منذ صبای ...... انی ازدریتُ عوام الناس واستخففت بهم، ولم ألتفت إلیهم واشتهیت ایثار الحق وطلب العلم ۔[6]

پھر وہ اس طلب علم کے لئے میدان تشکک واختلاف میں بھٹکتے پھرے اور ان پر یقین و ثبات کی راہیں گم رہیں، فرماتے ہیں:

فخضت لذلک فی ضروب الآراء والاعتقادات وانواع علوم الدیانات۔ فلم أحظ من شیئ منها بطائل ولا عرفت منهجاً ولا إلی الرأی الیقینی مسلکاً مجدداً ۔[7]

برسوں حیرانی کے اس دور میں ٹامک ٹوئیاں مارنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچ کر:

إننی لا أصل إلی الحق إلا من آراء یکون عندها الأمور الحسیة وصورتها الأمور العقلیة۔[8]

اس حقیقت کے منکشف ہو جانے کے بعد انھیں یہ بھی علم ہوا کہ ارسطو نے یہ دونوں اُمور علم منطق، طبیعیات اور الہیات میں پوری طرح واضح کر دیئے ہیں۔ یہی فلسفہ ہے اور یہی اس کی حقیقت[9] جب حیرانی سے نکلنے کی ایک صورت نظر آئی تو وہ علوم فلسفہ کی طرف پوری شدت سے متوجہ ہوئے، کہتے ہیں:

فلما تبینت ذلک افرغت وسعی فی طلب علوم الفلسفه ۔[10]

شاید آپ موجودہ دور میں فلسفہ کی اصطلاح سے چونک جائیں مگر اس کی تشریح خود انہی کی زبانی ملاحظہ فرمائیں:

وهی ثلاثة علوم: ریاضیة وطبیعة وإلهیة ۔[11]

یعنی ان کے نزدیک فلسفہ علوم ریاضیات، طبیعیات اور علوم الہیات سے بحث کرتا ہے۔

۶۔ طبقات الاطباء۔ ص ۱۵۱۔ (۷) ایضاً (۸) ایضاً۔

۹۔ طبقات الاطباء ص ۱۵۲۔ (۱۰) طبقات الاطباء ص ۱۵۳ ۔ (۱۱) ایضاً۔

ابن الہیثم نے ان تینوں علوم کا باقاعدہ مطالعہ کیا۔ نہ صرف ان کے اصول و مبادی سے لے کر ان
عات تک رسائی حاصل کی بلکہ ان کے احکام کے ہر نشیب و فراز سے مکمل واقفیت حاصل کی، دیکھئے
رح تیقن کے ساتھ لکھتا ہے:

فتعلقتُ من ھذہ الأمور الثلاثة بالاصول والمبادئ التی ملکتُ بھا فروعھا و
توثلتُ بأحکامھا من حیث انخفاضھا وعلوّھا۔[12]

پھر تمام عمر اپنی وسعت بھر انہی تین اُمور کی شرح، تلخیص اور اختصار میں گزار دی۔
انہوں نے زندگی بھر کا جو سرمایہ چھوڑا ہے وہ بے مقصد نہ تھا۔ ان کی زندگی دیگر اہل علم کی طرح
مقصد تھی۔ چنانچہ وہ اس علمی سرمایہ سے تین مقاصد حاصل کرنا چاہتے تھے۔ مناسب ہوگا کہ ان
کے اپنے ہی کلمات میں وہ مقاصد بیان کئے جائیں، لکھتے ہیں:

وأنا ما مدّتْ لی الحیاة باذل جھدی فی مستفرغ توتی فی مثل ذلک توخیاً بہ أمورا
ثلاثة؟ أحدھا: افادة من یطلب الحق ویؤثرہ فی حیاتی و بعد مماتی۔ والآخر:
إنی جعلت ذلک ارتیاضاً لی بھذہ الامور فی اثبات ما تصورہ وأتقنہ فکری من
تلک العلوم۔ والثالث: انی صیرتہ ذخیرة وعدّة لزمان الشیخوخة وأوان الھرم۔[13]

یعنی وہ اپنی زندگی صرف ان تین مقاصد کے حصول کی خاطر صرف کرنا چاہتے تھے:
۱۔ تاکہ میری زندگی، میرے بعد طالب حق اور اسے ترجیح دینے والے کے لئے مفید ثابت ہو،

۲۔ یہ کچھ میں نے ان علوم کے ثابت کرنے کی سعی کی ہے جنہیں میری فکر نے سوچا اور ان میں کمال
حاصل کیا۔
۳۔ اس سرمائے کو میں نے بڑھاپے میں بطور زاد راہ تیار کیا ہے۔
انگریزی مثل ہے کہ نصیحت صاحب فہم و ذکاء کو کریں تو وہ ذہین تر ہو جائیگا۔ بالکل اسی کلیہ

---

[12]۔ طبقات الاطباء ص ۱۵۳۔
۱۳۔ طبقات الاطباء ص ۱۵۴۔

کے مطابق ابن الہیثم نے بھی اپنی تالیفات کو عام لوگوں سے الگ رکھنے کی کوشش کی تھی۔ اور انھیں
صرف اعلیٰ درجہ کے عقلاء تک پہنچانے کے خواہش مند تھے جن میں ہزاروں انسانوں کی عقل ہو۔ اپنی
اس خواہش کو جالینوس کے قول سے مماثل کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

لیس خطابی فی ھذا الکتاب لجمیع الناس بل خطابی لرجل منھم یوازی اُلوف رجال
بل عشرات اُلوف رجال ۔ [14]

ابن الہیثم یہ بات اس لئے نہیں کہتے تھے کہ انھیں عوام سے نفرت تھی یا وہ انھیں کالانعام سمجھتے تھے
بلکہ اس لئے کہ ابن الہیثم کے نظریئے کے مطابق ادراک حق اکثریت کے بس کا روگ نہیں:

إذ کان الحق لیس ھو بأن یدرکہ الکثیر من الناس لکن ھو بأن یدرکہ الفھم الفاضل
منھم ۔ [15]

دوسرے عبقریوں کی طرح ابن الہیثم کو بھی یہ شکایت تھی کہ زمانے نے انھیں کما حقہ نہیں
سمجھا۔ نہ ان کے شایانِ شان عزت کی۔ اس بارے میں ابن الہیثم کسی حد تک حق پر ہیں اس لئے کہ
جن علوم میں ابن الہیثم نے لکھا ہے اس میں ان کی حیثیت ایک پیشرو کی سی ہے۔ چنانچہ اس وقت
کے عام علماء کی علمی سطح ان کے کارناموں کے سمجھنے سے کسی حد تک قاصر تھی۔ اعلیٰ ذہنی استعداد
اور ہزاروں انسانوں کے برابر ہونے کی شرط اس لئے لگائی کہ:

لیعرفوا رتبتی فی ھذہ العلوم و یتحققوا منزلتی من ایثار الحق جلّ وعلا من
طلب القربة إلی اللہ فی ادراک الامور المعارف النفسیة ۔ [16]

ابن الہیثم ان علوم کے ایک ہی ثمرہ سے [illegible] تھے اور وہ تھا حق کا علم اور تمام امور میں
عدل کا لحاظ۔ چنانچہ کہتے ہیں:

فإن ثمرة ھذہ العلوم ھو علم الحق والعمل بالعدل فی جمیع الامور الدنیویة ۔ [17]

اس علم دوست انسان نے اپنی ساری زندگی انھی علوم کی خدمت میں صرف کر دی۔ یہ اپنی

۱۴۔ طبقات الاطباء ص ۱۵۹۔ ۱۵ ۔ طبقات الاطباء ص ۱۵۹

۱۶ ۔ ایضاً۔ ۱۷ ۔ ایضاً۔

ثابت کے ذریعہ ہی قائم رکھتا تھا۔ ابن ابی اصیبعہ لکھتا ہے:

ینسخ فی مدۃ سنۃ ثلاثۃ کتب فی ضمن اشتغالہ وھی اقلیدس والمتوسطات و
ولیستکملھا فی مدۃ السنۃ فاذا شرع فی نسخھا جاءہ من لیعطیہ فیھا مائۃ و
دینارا مصریۃ . یجعلہ موسنا لسنۃ ۔ [18]

مشق کتابت کے سبب اس کا خط بہت اچھا تھا ۔ [19]

امر ابن الہیثم کی آفاقیت اور حق پروری پر دلالت کرتا ہے کہ اس میں بے جا تعصب اور مسلمانوں
طرفداری وغیرہ نہ تھی۔ یحییٰ النحوی نے ارسطو اور دیگر علماء کے اقوال دربارۂ سماء و
محض تعصب کی بنا پر تنقیص کی تھی۔ مگر ابن الہیثم نے یحییٰ النحوی کے اقوال کو مدلل نہ پایا
ارسطو وغیرہ کے دفاع میں یحییٰ النحوی کے رسالہ کا رد لکھا ۔ [20]

ابن الہیثم عالم کی زندگی کے قائل تھے۔ جہالت کی زندگی کو بے قیمت بلکہ موت تصور کرتے تھے۔
تصانیف کے گننے کے بعد کہتے ہیں کہ میں نے جو کچھ لکھا ہے یہ علوم الاوائل کا اختصار ہے۔
سے میرا مقصد تو ان فضلاء اور حکماء کی صف میں شمولیت تھا جو یہ کہتے ہیں:

رُبَّ مَیت قد صار بالعلم حیّا	و مبقی قد مات جھلا وغیّا
فاقتنوا العلم کی تنالوا خلودا	لا تعُدّوا البقاء فی الجھل شیًا

یعنی بہت سے مرنے والے اپنے علمی کارناموں کی وجہ سے زندہ رہتے ہیں اور بہت سے زندہ جہالت
گمراہی میں رہنے کی وجہ سے مرجاتے ہیں۔ لہٰذا تم علم حاصل کرو تاکہ اس سے تمہیں خلود حاصل ہو۔ اور
جہالت میں پڑے رہنے کو کسی گنتی میں نہ لاؤ۔

مناسب معلوم ہوتا ہے کہ یہاں ایک مشہور عام واقعے کی تصحیح کر دی جائے۔ مشہور ہے کہ ابن الہیثم
دریائے نیل پر بند باندھنے کے لئے اسوان پہنچا تو اُسے اس بات کا احساس ہوا کہ وہ نیل کے پانی کو

۱۸۔ طبقات الاطباء ۔ ص ۱۵۱ ۱۹۔ طبقات الاطباء ص ۱۴۹

۲۰۔ فی الرد علی یحیٰی النحوی دفی الرد علی أبی الحسن علی بن العباس نقضہ آراء المنجمین۔ اس طرح کا
ایک اور جواب بھی دیا، فی الرد علی أبی حاتم رئیس المعتزلۃ ما تکلم بہ علی جوامع کتاب السماء والعالم
لأرسطوطالیس۔

قابو میں لانے والے منصوبے میں کامیاب نہ ہو سکے گا۔ چنانچہ اس نے ناکامی کا اعلان کر دیا اور نتیجۃً حاکم مصر کے سامنے خفت اٹھانی پڑی۔

میرے خیال میں اس منصوبے کو ترک کرنے کی وجہ یہ نہ تھی بلکہ کچھ اور تھی۔ اتنا بڑا ریاضی دان جس نے کافی عرصہ پہلے یہ دعوٰے کر رکھا تھا، اپنے منصوبے میں کبھی ناکام نہیں ہو سکتا تھا نیل کے پانی سے کماحقہٗ فائدہ اٹھانے کے لئے اس نے ایک رسالہ بھی لکھا تھا جو بعد کے علماء میں مقبول بھی رہا[21]۔ اصل بات یہ ہے کہ اسوان کے قریب جہاں آج بند تعمیر ہوا ہے ابن الہیثم بالکل اسی جگہ نیل کا پانی جمع کر کے ملک کے لئے نفع بخش بنانا چاہتا تھا۔ مگر جب وہ اس جگہ پہنچا تو یہاں کے آثار سے بیحد متاثر ہوا۔ اس نے دیکھا:

آثار من تقدم من ساکنیه من الأمم الخالیة وهی علی غایة من احکام الصنعة وجودة الهندسة، وما اشتملت علیه من أشکال سماویة ومقالات هندسیة وتصویر معجز[22]

ان آثار کے فنی کمال اور علم کے ان خزانوں سے ابن الہیثم کو جب واقفیت ہوئی تو اسے یقین ہو گیا کہ بند باندھنے سے یہ تمام آثار ضائع ہو جائیں گے اور ساتھ ہی یہ علمی اور تاریخی خزانہ ہمیشہ کے لئے مٹ جائے گا۔ تب اس نے ان آثار کو محفوظ کرنے کے لئے یہ ترکیب نکالی کہ نیل کے پانی کو وہاں جمع کرنا ناممکن بتا دیا۔ اور اپنے ساتھ کام کرنے والے انجنیئروں کو یہ باور کرایا کہ یہ ان قدیم مصریوں کے آثار ہیں جو علم و فضل میں درجہ کمال کو پہنچ چکے تھے اور یہ مورتیاں اور تصویریں نیز تاریخی کارنامے جو یہاں کندہ ہیں ان کی عظمت کے شاہد ہیں۔ یہ کیسے ممکن ہے کہ ان ماہرین سے یہ منصوبہ چھپا رہتا۔ یقیناً وہ اس منصوبے سے واقف تھے مگر چونکہ اس کا پایۂ تکمیل تک پہنچنا ممکن نہ تھا اس لئے انہوں نے اسے شروع ہی نہیں کیا۔ ابن الہیثم کہتے ہیں:

ان الذی یقصده لیس بممکن فان من تقدمه فی الصدور الخالیة

۲۱۔ تتمۃ صوان الحکمۃ از بیہقی ط لاہور ۱۳۵۱ھ ص ۸۸۔ بیہقی کہتے ہیں: قد صنف کتابا فی الحیل وبیّن فیه حیلة اجراء نیل مصر عند نقصانه فی المزارع۔

۲۲۔ القفطی: اخبار الحکماء ط لائپزک ۱۹۰۳ء ص ۱۶۶ ۔ طبقات الاطباء ص ۱۵۰۔

علم علم ما عمله ولو أمكن لفعلوه ۔ [۲۳]

. ہمارا یہ منصوبہ ناکام رہے گا اس لئے ہمیں اپنی طاقت ضائع نہیں کرنی چاہیئے ۔ مگر
ہے کہ یہ منصوبہ قابلِ عمل تھا جیسے کہ اب ہُوا ہے ۔ مگر اُس صورت میں قابلِ عمل تھا کہ یہ
بچ جاتے ، جیسے کہ اب وہاں سے بحفاظت نکال لئے گئے ہیں ۔ اس طرح ابن الہیثم نے
ثارِ قدیمہ کو مٹ جانے سے بچالیا ۔ اور اپنی عزت کی پروا نہ کرتے ہوئے ندامت و غضب
نہ بنا ۔ اگر اس وقت ایسا اسوان بند بن جاتا تو واقعی یہ نوبا کے بت اور ان پر اہیرو غلیفی
ختم ہو چکے ہوتے ۔

۲

لوحِ تصنیف و تالیف

یسا کہ پہلے عرض کیا جا چکا ہے ، ابن الہیثم ہر وقت افادہ و استفادہ میں لگے رہتے تھے ۔ ان
ئی کو اس طرح تقسیم کرنا کہ کب انھوں نے تحصیلِ علم کی تکمیل کی اور کب تصنیف و تالیف
گے دشوار ہے ۔ شاید یہ دونوں مشاغل ساتھ ساتھ چلتے رہے ۔ مختلف کتب کی شرحیں عموماً
لکھتے تھے ، پھر ان کی تلخیص اور ان پر اضافے بعد میں کرتے تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ کسی ایک موضوع سے
ن کئی کئی رسائل نظر آتے ہیں ۔ دن کا زیادہ حصہ مشغول رہتے اور کچھ نہ کچھ لکھتے رہتے ۔
ابن اُبی اصیبعہ کہتے ہیں :

کان کثیر الاشتغال ، کثیر التصانیف ۔ [۲۴]

سفر و حضر ہر حالت میں لکھتے رہتے تھے ۔ جہاں کہیں جاتے لوگ ان سے ان کی کتابوں کی نقلیں
لینے کی درخواست کرتے ۔ چنانچہ بغداد ، اہواز اور بصرہ میں متعدد حضرات نے ابن الہیثم کے
مختلف رسائل کی نقلیں لیں ۔[۲۵] ان کتب و رسائل کا ایک اصل نسخہ وہ اپنے پاس رکھا کرتے ۔ صاف
لکھی ہوئی نقلیں لوگوں کو دے دیتے تھے ۔ مگر افسوس کہ ان کی ان تالیفات کے اصل ان سے ضائع

---

۲۳ ۔ اخبار الحکماء ۔ ص ۱۶۶ ۔ طبقات الاطباء ۔ ص ۱۵۰ ۔

۲۴ ۔ طبقات الاطباء ۔ ص ۱۴۹ ۔ ۲۵ ۔ ایضاً ص ۱۵۸ ۔

ہو گئے جو اُنھوں نے قاہرہ کی طرف روانگی سے قبل لکھی تھیں[۲۶]۔ انہیں ان کتب کے ضیاع کا بڑا صدمہ تھا۔ اور تمنا تھی کہ اگر عمر نے ساتھ دیا تو وہ ان رسائل کو دوبارہ لکھیں گے، مگر، قطع الشغل بأمور الدنیا وعوارض الاسفار عن نسخھا[۲۷] اس صدمہ پہ دل کو تسلی دینے کے لئے اکثر کہا کرتے: کثیرا مایعرض ذالک للعلماء[۲۸]۔

ان کے لکھنے کے کئی محرکات تھے۔ مختلف کتابوں کے اثر کے تحت یا کسی مسئلہ پر خود غور کرتے تو لکھ لیتے، کبھی کبھی ان سے کوئی مسئلہ پوچھا جاتا تو اس کے جواب میں بھی لکھ دیتے۔ کئی بار معتزلہ، متکلمین اور مختلف علماء کے رسائل کے جواب بھی لکھے ہیں۔

۱۔ علی بن رضوان مصری (متوفی ۴۵۳ھ) جو ان کی طرح مختلف علوم کے ماہر تھے ان سے ابن الہیثم کی "المجرۃ" (کہکشاں) اور "المکان" کے مسئلے پر کافی نوک جھونک رہی۔ ایک رسالہ اسی مباحثہ پر مبنی ہے[۲۹]۔

۲۔ ابوالحسن علی بن العباس بن فسانجس سے منجمین کے بارے میں ایک بحث ہوئی جو ایک رسالہ کی شکل اختیار کر گئی۔[۳۰]

۳

تالیفات

ابن الہیثم کی تصانیف کی تعداد کے بارے میں حتمی طور پر کچھ کہنا ممکن نہیں۔ اس لئے کہ چند مقالا ابن الہیثم نے کئی کئی بار لکھے ہیں۔ اور ہر بار اس پر کچھ نہ کچھ اضافہ کر دیتے۔ بالکل اسی طرح جیسے آج کل کوئی مضمون نویس زمانہ گذرنے پر معلومات بڑھنے اور ذہنی ارتقاء کے سبب اس میں حا اضافہ کرتا رہتا ہے۔ اور بالآخر تمام نقائص دُور کر کے آخری شکل دے دیتا ہے۔ بالکل یہی صور ابن الہیثم کو پیش آئی۔ اس نے ابتداء میں متعدد رسائل متقدمین کی کتب کا اختصار کر کے لکھے پھر ا پر اپنی طرف سے اضافہ کیا۔ آخری عمر میں جب ذہنی ارتقاء مکمل ہو چکا تھا ان کی تکمیل کر دی

۲۶۔ طبقات الاطباء۔ ص ۱۵۸۔ (۲۷) ایضاً۔ (۲۸) ایضاً۔
۲۹۔ ایضاً ص ۱۷۳۔ (۳۰) ایضاً۔ ص ۱۵۶۔

راحل میں لکھے جانے والے ہر رسالے کو الگ الگ شمار کریں تو اس صورت میں ابن الہیثم
۔ بے شمار ہو جاتی ہیں۔ لیکن اگر صرف آخری اور مکمل صورت والے نسخہ کو لیں تو ابن الہیثم
ت ستر سے کچھ اوپر ہوتی ہیں۔ جو انھوں نے خود گنی ہیں۔

، مؤلف کی تالیفات کو گننا اسی صورت میں ممکن ہے جب اس کی تالیفات الگ الگ
ت پر ہوں اور پھر اس کی کتابوں کے اسماء بالکل واضح اور مشہور ہوں۔ اس پیمانے پر ابن الہیثم
یف پوری نہیں اترتیں۔ اس لئے کہ انھوں نے ایک موضوع پر متعدد رسائل اور پھر کئی موضوعات
ی کتابیں اور رسالے لکھے ہیں۔ اس وجہ سے اس کے رسائل کے اسماء میں خاصا ابہام ہے اس پر
ں کا ظلم مستزاد ہے جنہوں نے ان رسالوں کی نقلیں کرتے وقت اپنے طور پر ان کے جدا جدا
لھ لئے۔ اگر یہ رسالے اس وقت دنیا میں موجود ہوتے تو ان کے تقابلی مطالعہ کے بعد ان کے اصلی
ی تحدید میں آسانی ہوتی اور اس صورت میں ان کی تعداد بھی متعین ہو جاتی۔ لیکن افسوس کہ اس
، تک ان میں سے بہت سے رسائل نہیں مل سکے۔

ابن الہیثم نے مختلف فنون میں قلم اٹھایا اور ہر فن میں متعدد رسالے لکھ دیئے۔ اگرچہ ان کی
ستر تالیفات صرف ارسطو، بطلیموس، جالینوس اور دیگر یونانی علماء کی تصانیف کی شروح یا تلخیصات
بنی ہیں، تاہم ان شروح میں ابن الہیثم کے اپنے اضافے بھی ہیں۔

ابن الہیثم کی تالیفات کے بارے میں ان کے اپنے رسالے سے، جسے ابن ابی اصیبعہ نے اپنی کتاب
بقات الاطباء میں ابن الہیثم کے مختصر حالات کے بعد بعینہٖ نقل کر دیا ہے۔ اس رسالے سے معلوم
ہوتا ہے کہ ابن الہیثم نے ۴۱۷ھ تک جو کتابیں لکھی تھیں ان کی تعداد ستر تھی جن کی تفصیل یہ ہے:

(ا) علوم ریاضی میں ۲۵ کتابیں۔

(ب) علوم طبیعیات و الٰہیات میں ۴۴ کتابیں۔

(ج) ایک رسالہ جس میں واضح کیا کہ تمام دنیاوی و دینی امور صرف علوم فلسفہ ہی کا نتیجہ ہیں۔

اس کے بعد ایک اور فہرست ہے جس میں کچھ سابقہ اور کچھ نئی کتابیں درج ہیں اور آخر
میں تحریر یہ ہے:

وھذا آخر ما وجدتہ من ذاک بخط محمد بن الحسن بن الہیثم المصنف۔[31]

۳۱ - طبقات الاطباء - ص ۱۶۰ -

اس کے بعد ایک اور مکمل فہرست دی گئی ہے جس میں بعض ایسی کتب بھی درج ہیں جن کے اسماء ان
کی دو فہرستوں میں آچکے ہیں۔

اس امر سے تو سب واقف ہیں کہ ابن الہیثم کی تصانیف کی جو فہرست قدیم ترین ماخذ سے ملی
ہے وہ تین قسطوں میں انہی ابن ابی اصیبعہ نے دی ہے۔ پہلی فہرست ابن الہیثم کی اپنی تحریر کردہ
ہے، دوسری کے آخر میں محمد ابن الہیثم کا بیان درج ہے اور تیسری کسی غیر کی مرتب کردہ ہے۔ اب ہم
انہی تینوں فہرستوں کے بارے میں کچھ عرض کرتے ہیں۔

۱ - پہلی فہرست قاہرہ میں بیٹھ کر حافظہ سے تیار کی گئی ہے، اور اس کے مرتب خود ابن الہیثم ہیں،
یہ فہرست ابن الہیثم کی ۴۱۷ھ تک کی تالیفات پر مشتمل ہے۔ ان میں سے کچھ تالیفات ضائع
بھی ہوگئیں تھیں حتیٰ کہ ان کے اصل مسودے بھی ان کے پاس نہ رہے جن بیشتر کتب کی فہرست
ابن الہیثم نے اس جگہ دی ہے ان کے علاوہ بھی چند رسائل تھے جن کے اسماء شاید ابن الہیثم
کو اس موقع پر یاد نہ رہ سکے ہوں۔ تاہم ابن الہیثم نے اپنی تصانیف کے مشتملات بھی بتائے
ہیں، جو اس کی قوتِ حافظہ پر دلالت کرتے ہیں۔ یہ اندیشہ درست نہیں کہ اس کے بہت
سے رسائل ضائع ہو گئے ہیں۔ ممکن ہے گنتی کی چند کتابیں اور چند رسائل ضائع ہوئے ہوں۔
پھر اہواز، بغداد اور بصرہ میں اس کا قیام بھی کتنا رہا ہے کہ اس میں بہت سی کتب ضائع ہوئیں
سفر پر جاتے تھے اور واپس آجاتے تھے۔ ان کی زندگی کا بیشتر حصہ تو قاہرہ میں گزرا ہے۔

۲ - اس رسالہ کے آخر میں مندرجہ فہرست جو محمد بن الحسن کے ہاتھ سے ۴۱۹ھ تک کے مصنفات
پر مشتمل ہے، درست ہے یعنی ۷۰+۲۱=۹۱ کتابیں اس وقت تک تحریر ہو چکی تھیں۔ اگرچہ ان
میں چند نام مکرر بھی ہیں جو پہلے رسالوں پر اضافے کے بعد الگ لکھ دیئے گئے ہیں۔ اس کے
بعد ابن الہیثم ۱۱ سال تک زندہ رہے۔

۳ - تیسری فہرست ۹۲ رسائل اور کچھ کتابوں پر مشتمل ہے۔ اس فہرست میں پہلی فہرستوں کی
متعدد کتابوں کے نام ہیں۔ غلطیاں بھی ہیں۔ تاہم تین نام بالکل نئے ہیں جنہیں ابن الہیثم
اپنی تالیفات کے ضمن میں کہیں بیان نہیں کیا۔ وہ ہیں "قول"، "مسئلہ" اور کسی حد تک "مقالہ"
اس لئے کہ گزشتہ کتب و رسائل میں لفظ مقالہ بہت کم استعمال ہوا ہے۔ اس امر سے

ے پر پہنچتے ہیں کہ یہ فہرست کوئی الگ کتابوں کی فہرست نہیں بلکہ انہی سابقہ کتابوں کی فہرست ہے۔ الاّ یہ کہ اُس میں آخری گیارہ سالوں کی تصانیف کا نامکمل سا اضافہ ہوگیا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان میں اکثر وہ اسمار کتب ہیں جو پہلے گزر چکے ہیں۔ آخری عمر میں بالعموم زیادہ کام کرنے کی طاقت نہیں رہتی۔ خود ابن الہیثم اپنے متعلق لکھتا ہے: فاذا صار (الرجل) الی سن الشیخوخة و اُوان الهرم قصرت طبیعته و عجزت قوته الناطقة مع اخلاق و فسادها عن القیام ما کانت تقوم به من ذلک۔ [٣٢]

ابن الہیثم جہاں ایک سے زائد مقالے جمع کرتا ہے اسے کتاب کا نام دے دیتا ہے، مگر اس سری فہرست میں اس کی مختلف کتب کے مقالے الگ الگ کر لئے گئے ہیں جن پر الگ رسالے کا شتباہ ہوتا ہے۔ دراں حالے کہ وہ کسی کتاب کے جزو ہیں، جیسے "قول فی قسم المقدارین المختلفین المذکورین فی الشکل الاوّل من المقالة العاشرة من کتاب اقلیدس"۔ درحقیقت پہلی فہرست کی پہلی کتاب: "شرح اُصول اقلیدس فی الهندسة والعدد وتلخیصه" کا ایک مقالہ ہے۔ اسی طرح مقالہ: "فی شک فی مجسمات کتاب اقلیدس" بھی دراصل اسی شرح اصول اقلیدس فی الهندسة کا ایک حصہ ہے۔ اور "مقالة فی حل شکوک المقالة الاولی من کتاب المجسطی یشکک فیها لبعض اهل العلم" دراصل شرح المجسطی وتلخیصه شرحاً وتلخیصاً" کا ایک باب نظر آتا ہے۔ اصل کتاب کے بارے میں خود ابن الہیثم کا قول ملاحظہ ہو: لم اُخرج منه شئیاً الی الحساب الاّ الیسیر۔

اس بنا پر ہم یہ نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ پہلی دو فہرستیں تو بڑی حد تک درست ہیں۔ البتہ تیسری فہرست اگرچہ وہ ابن الہیثم کی جملہ تصانیف پر مشتمل ہے کسی علوم سائنس سے ناواقف شخص نے مرتب کی ہے۔ یہ امر ذہن میں رہے کہ تصانیف ابن الہیثم کی مکمل فہرست بنانے میں یہ شخص ناکام رہا ہے اس لئے کہ اس سے کئی کتب کے نام چھوٹ گئے ہیں۔ تاہم فہرست میں وارد نئی کتب جو پہلی دو فہرستوں میں نہیں ہیں ابن الہیثم کی گیارہ سالہ محنت کا ثمرہ شمار کی جا سکتی ہیں۔ ان کی مقدار بھی اس کے رسائل کے اعتبار سے بالکل ٹھیک بیٹھتی ہے۔ ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ پہلی اکانوے اور اس فہرست کی نئی کتابیں

٣٢۔ طبقات الاطباء۔ ص ١٥٣۔

ہی ابن الہیثم کی صحیح تالیفات ہیں۔[۲۳]

ماضی قریب کے مؤرخ اسماعیل پاشا (متوفی ۱۹۲۰ء) نے اپنی کتاب ہدیۃ العارفین[۲۴] میں ابن الہیثم کی کتابوں اور رسالوں کی ایک مکمل فہرست دی ہے۔ ظاہر ہے اسماعیل پاشا کو مختلف ماخذوں سے جن کتب کا علم ہوا ہے، وہ یہاں درج کر دی ہیں۔ اس فہرست میں چھوٹے بڑے رسالے اور کتب ملا کر جملہ تعداد ایک سو ستائیس (۱۲۷) تک پہنچتی ہے*۔ ان کتابوں کو موجودہ زمانہ کی تقسیم کے مطابق مندرجہ ذیل علوم میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ طبیعیات: ۱۱ کتابیں — ۲۔ منطق: ۱۵ کتابیں

۳۔ علم ہیئت: ۲۳ ״ — ۴۔ ریاضیات: ۲۵ ״

۵۔ فلسفہ: ۱۱ ״ — ۶۔ جغرافیہ: ۶ ״

۷۔ نفسیات: ۶ ״ — ۸۔ سیاسیات: ۳ ״

۹۔ تقسیم علوم: ۲ ״ — ۱۰۔ طب: ۲ ״

۱۱۔ حیوانیات: ۳ ״ — ۱۲۔ ادب: ۲ ״

۱۳۔ علم مساحت: ۲ ״

۱۴۔ علم حرب، فنِ خطابت، دینیات، فنِ کتابت، انجنیئرنگ اور کیمیا، ہر ایک میں ایک

۲۳۔ H. SUTER نے اپنی کتاب IE MATHEMATIDER UND ASTRONO-MEN DER ARABER, 1900, LFIPZIG نیز انسائیکلوپیڈیا آف اسلام میں اپنے مقالہ: 'IBNALHAITHAM' میں بھی ابنِ ابی اصیبعہ کے حوالے سے ابن الہیثم کی کتابوں کی تعداد ۲۰۰ بتائی ہے۔ اس کی نقل میں بعد میں بھی ۲۰۰ تعداد ہی لکھی جانے لگی۔ حالاں کہ وہ کسی طرح ۲۰۰ نہیں ہوتیں۔ کسی نے انھیں شمار کرنے کی تکلیف گوارا نہ کی۔

۲۴۔ اسماعیل پاشا، ہدیۃ العارفین ط استنبول ۱۹۵۵ء ج ۲ ص ۶۸-۶۶۔

* ۔ یہاں ایک سو ستائیس (۱۲۷) کی تفصیل بھی پوری نہیں ہے؟ (مدیر)

ں کے علاوہ چھ کتابیں ایسی بھی ہیں جو ان مذکورہ بالا فنون کے تحت نہیں آتیں۔ اس فہرست
لگا سکتے ہیں کہ ہم ابن الہیثم کی تالیفات کے شمار کرنے میں کہاں تک حقیقت کے قریب
عظمت کو ملحوظ رکھتے ہوئے ہمارا اندازہ ہے کہ ان کے بہت سے شاگرد ہوں گے لیکن
ا المبشر بن فاتک[35] سے واقف ہو سکے ہیں۔ جو اصلاً دمشقی تھے۔ مگر ابن الہیثم کی طرح
ہو گئے تھے۔ اپنے زمانے کے ممتاز علماء میں شمار ہوتے تھے۔ انہوں نے ابن الہیثم سے
ن میں بہت کچھ سیکھا تھا۔

یثم کی ان کثیر تصانیف میں سے اس وقت کم باقی رہ گئی ہیں۔ سوال پیدا ہوتا ہے کہ ابن الہیثم
مایہ کدھر گیا۔ وہ اس جہان سے کیسے ناپید ہو گیا۔ اس کی کئی وجوہ ہیں:

تو وہی جو مسلمانوں کی دوسری کتب کے ضیاع کے متعلق بتائی جاتی ہے یعنی ہلاکو خان کے
اندلس سے مسلمانوں کے خروج اور دیگر آفات کے سبب مسلمانوں کی بہت سی تالیفات
آتش کی گئیں یا تلف ہو گئیں۔

سری وجہ یہ بھی ممکن ہے کہ ابن الہیثم کی کتب کی نقلیں صرف ان ہی حضرات نے لی ہوں جو صرف
علوم سے دلچسپی رکھتے تھے۔ اور وہ بہرحال گنے چنے تھے، لہذا ابن الہیثم کی کتابوں کی نقلیں ہی
ہو سکیں جو امتداد زمانہ کے ساتھ خود بخود ختم ہو گئیں۔

ن کتب کے ناپید ہونے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ ابن الہیثم نے جن میدانوں میں اپنی جولانی
طبع دکھائی تھی ان سے بعض متعصب مسلمانوں اور غیر مسلموں کو سخت کد تھی۔ وہ اپنی ناسمجھی کی بنا پر
ان کتب کو کفر و الحاد کا داعی، اور بنا بریں قابلِ تلف سمجھتے تھے۔ چنانچہ ابن المارستانیہ
کے عمل شنیع کی مثال موجود ہے جس نے پہلے تو سائنسی علوم کو وجۂ کفر ثابت کرنے کے لئے بغداد کے
ایک چوراہے پر عوام کے سامنے ایک لیکچر دیا، پھر ابن الہیثم کی علم ہیئت پر کتاب میں شامل
اشکال کا تمسخر اڑایا اور بالآخر اس کا ورق ورق الگ کر کے نذرِ آتش کر دیا[36]۔ اگرچہ الحکیم یوسف السبتی

۳۵- حالات کے لئے دیکھئے: طبقات الاطباء از ابن ابی اصیبعہ ط بیروت، ۱۹۵۷ء ج ۳ ص ۱۶۲ و مابعد۔

۳۶- اخبار الحکماء، ص ۲۲۹۔

الاسرائیلی نے ابن المارستانیہ کو مدلّل جواب دیا اور اسے بتایا کہ یہ کتاب تو قربِ الٰہی کا سبب ہے ، مگر الحکیم یوسف جیسے حضرات کا نمود کم تھا۔ چنانچہ ابن المارستانیہ نے اسی طرح اور بھی کئی کتابیں ضائع کیں۔ اور ان افکار کے حاملین کو بھی اذیتیں دلوائیں۔ ۳۷

مذکورہ وجوہ کے باوجود ابن الہیثم کی جو کتابیں باقی رہ گئیں ان میں سے بہت کم طبع ہوئیں اور بیشتر ابھی تک غیر مطبوعہ پڑی ہیں۔ کسی مؤلف کی خوش قسمتی ہے کہ اس دورِ طباعت میں اس سے دلچسپی رکھنے والے پیدا ہو جائیں جن مصنفین کو ایسے محافظ میسر آ گئے ان کی بہت سی کتابیں طباعت نے زندہ کر دیں، لیکن ابن الہیثم دوسرے گروہ میں ہیں جن کی طرف ابھی بہت کم التفات ہو سکا ہے۔ اور اگر دیکھا جائے تو یہ بھی اہلِ یورپ کے بعض علماء کی نشاندھی کا نتیجہ ہے۔ ابن الہیثم سے ایک عربی دان مسلم جس طرح استفادہ کر سکتا ہے دوسرا نہیں کر سکتا، چنانچہ مسلمان جس سرعت سے ابن الہیثم کی کتب کو زیورِ طباعت سے آراستہ کر سکتے ہیں اہلِ یورپ اپنے وافر ذرائع کے باوجود اتنی تیزی سے ان کے رسائل و کتب کو اصل زبان میں طبع نہ کر سکے۔

۴

اب مناسب معلوم ہوتا ہے کہ ابن الہیثم کی تالیفات کا تجزیہ کر کے واضح کیا جائے کہ اس نے کیا اور کیوں لکھا۔ اور اس کی تالیفات کی کیا خصوصیات ہیں ؟

جس عہد میں ابن الہیثم نے آنکھیں کھولیں وہ دَور نہ صرف ادبِ عربی اور لغت کے اعتبار سے تھا بلکہ فلسفہ، علومِ عقلیہ اور دیگر تحریکات کی نشو و نما کا زمانہ بھی تھا۔ طالب علمی کے دَور میں اس قسم کی کتاب بھی مل جاتی وہ اس کا مطالعہ کر لیتا، چنانچہ علمائے یونان کی سائنس سے متعلق موضوعات مختلف کتابیں، اصولِ اقلیدس، مخروطاتِ اپولونیوس، مقالاتِ ارشمیدس مشتمل بر مراکز الثقال اور المرایا المحرقہ کا مطالعہ کیا۔ اقلیدس اور بطلیموس کی کتب کو جن میں علم مناظر پر بھی کچھ کتابیں تھیں بغور دیکھا، بطلیموس کی کتاب المجسطی کا مطالعہ بھی کیا۔ نیز ان پر مسلمانوں کے اضافہ سے بھی باخبر رہا۔ پھر ابن الہیثم فلسفہ اور اس کے فروغ کا مطالعہ کیا۔ ارسطو کی کتب پڑھیں، طب میں جالینوس کی تالیفات کو

۳۷۔ اخبار الحکماء۔ ص ۲۲۹۔

ے صرف ان کتب کا مطالعہ ہی نہیں کیا بلکہ ان کی تلخیصات اور شرحیں بھی لکھیں۔ اور آخر کار
ستقل رسالے تصنیف کرنے لگے۔ تلخیص و شرح کی مشق کے دوران ابن الہیثم کی اپنی
دنیا باقی رہی تا آنکہ وہ ایک ماہر طبیعیات کی حیثیت سے ظاہر ہوئے۔ ان کے ابتدائی دور
ی آسانی سے الگ کی جا سکتی ہیں۔ کیونکہ اس عہد میں ابن الہیثم نے دفاعی حیثیت اختیار کی
یل کتب و رسائل ان کی اسی عہد کی کاوشوں کا نتیجہ ہیں؛

ی یحیٰی النحوی ما نقضہ علی ارسطوطالیس وغیرہ من اقوالہم فی السماء والعالم ۔
الی بعض من نظر فی ھذا النقد فشک فی معانٍ فیہ ۔
لی ابی الحسن بن علی بن العباس بن فسانجس لنقضہ آراء المنجمین ۔
بہ علی رد ابی الحسن علی معارضیہ ۔
تہ فی الرد علی ابی ہاشم رئیس المعتزلۃ ما تکلم بہ علی جوامع کتب السماء والعالم
سطوطالیس ۔

طرح بعض دیگر رسائل جن میں ابن الہیثم نے مختلف علماء کی تنقیض کی ہے یا فلسفہ و منطق و طبیعیات
ن دریافت کئے جانے والے سوالات کے جوابات دیئے ہیں۔ مثلاً
فی تباین مذھب الجبریین والمنجمین ۔
فی ان البرھان واحد ۔

لیسے ہی علم ریاضیات اور تعلیمی میدان میں بھی قدماء کی پیروی میں اس کی کتب پائی جاتی ہیں۔ مثلاً
کتاب الجامع فی اصول الحساب ۔ اس کتاب میں وارد تمام اصول انھوں نے اقلیدس سے لئے ہیں۔
جیسا کہ انھوں نے خود کہا ہے۔ [۳۸]
- فی الاصول الھندسۃ والعددیۃ ۔ یہ بھی اقلیدس اور ابولونیوس کے اصولوں سے مستخرج ہے۔
- کتاب فی حل شک علی اوقلیدس فی المقالۃ الخامسۃ من کتابہ ۔
۴ - رسالۃ فی برھان الشکل الذی قدمہ ارشمیدس فی قسمۃ الزاویۃ ، ثلاثۃ اقسام ۔

---

۳۸ - طبقات الاطباء - ص ۱۵۴ -

اسی ضمن میں وہ سات تعلیمی مسائل کے جوابات بھی ہیں جو ابن الہیثم سے بغداد میں پوچھے گئے تھے۔

ابن الہیثم کی بعض تالیفات پر مقامی اثرات بھی پائے جاتے تھے، جیسے:

۱۔ فی استخراج سمت القبلة۔

۲۔ فیما تدعو الیه حاجة الامور الشرعیة من الامور الهندسة۔

۳۔ فی تفضیل الاهواز علی بغداد۔

ایسے ہی ان کی بعض تالیفات پر تطبیقی اثرات بھی نمایاں ہیں، جیسے:

۱۔ مقالة فی استخراج ما بین بلدین فی البُعد بجهة الامور الهندسیة۔

۲۔ مقالة فی اجرارات الحفور والأبنیة بجمیع الاشکال الهندسیة۔

ابن الہیثم کی زندگی عمل سے بھری ہوئی تھی، وہ صرف نظریہ (THEORY) کے حامل نہ تھے بلکہ عملی (PRACTICAL) بھی تھے۔ ان کی تالیفات سے انجنیئرنگ کی مہارت کا بھی علم ہوتا ہے، چنانچہ اس پہلو کو ابن القفطی[39]، بیہقی[40] اور الانصاری[41] نے واضح کیا ہے؛

ابن الہیثم کی کتاب فی المساحة ان کی اس مہارت کی بین ذلیل ہے۔

علم مساحة کی تعریف الانصاری نے یوں کی ہے:

علم یتعلم منه مقادیر الخطوط والسطوح والاجسام، ما یقدرها من الخط والمربع المکعب ومنفعته جلیلة فی أمر الخراج وقسمة الارضین وتقدیر المساکن وغیرها۔[42] یہ ہیں ابن الہیثم کی علمی زندگی کے پہلے پہل کے پھل۔

۳۹۔ اخبار الحکماء۔ ص ۱۶۵۔

۴۰۔ تتمه صوان الحکمة۔ ط لاهور ۱۳۵۱ھ ص ۷۷۔ اس میں بیہقی کہتے ہیں؛

قد صنف (ابن الهیثم) کتابا فی الحیل بیّن فیه حیلة اجرار نیل مصر عند نقصانه فی المزارع۔

۴۱۔ کتاب ارشاد القاصد الی اسنی المقاصد۔ ط قاهرة ۱۳۱۸ھ

۴۲۔ ابن الهیثم وکشوفه البصریة۔ ج ۱ ص ۱۶۔

۵

ں مسلمان مشرق و مغرب میں شمعِ علم فروزاں کئے ہوئے تھے یورپ کی مختلف اقوام خوابِ
ہی تھیں۔ یورپ کی نشأۃ ثانیہ سے بیشتر اہلِ یورپ کے طلباء اکتسابِ علم کی خاطر قرطبہ،
دمشق، بغداد اور مسلمانوں کی دوسری یونیورسٹیوں میں تعلیم حاصل کر کے اپنے وطن
انجام دیتے۔ اہلِ یورپ نے عربی زبان کی تعلیم پر خاطر خواہ توجہ دی۔ عربی کتب کا ترجمہ
لف زبانوں میں ہونے لگا۔ انہی تراجم نے اہلِ یورپ کو خوابِ غفلت سے جھنجوڑا اور ان
ا کی لہر پیدا کر دی۔ یورپ کے علماء نے مسلمانوں کی تالیفات سے متاثر ہو کر پہلے تو ان کی شرحیں
ن کی خوشہ چینی کی اور بالآخر ان پر اضافے کرنے لگے۔ چنانچہ بارھویں صدی عیسوی کے
ربی کتب کے تراجم تمام یورپ میں عام ہو چکے تھے۔ سائنسی علوم کی طرف خصوصی توجہ دی
۔ اسی عرصہ میں ابن الہیثم کی کتاب المناظر کا لاطینی زبان میں کئی مرتبہ ترجمہ ہوا حتیٰ کہ عام بولیوں
رجمہ کیا گیا۔ [۴۳]

اب المناظر کے علاوہ ابن الہیثم کے اور بھی کئی رسائل کا لاطینی زبان میں ترجمہ ہوا[۴۴]۔ معلوم ہوتا ہے
المناظر کے عبرانی ترجمے کا وجود نہ تھا، تاہم یہودیوں کے ہاں لاطینی ترجمہ یا اصل عربی کی وجہ سے یہ
بھی خاصی معروف تھی۔ علم بصریات میں یورپی عالم وایتلو (۱۲۲۰ – ۱۲۷۰ء) نے
تاب L'OPTIQUE لکھی جس میں اس نے بطلیموس صاحب المجسطی اور ایک عرب مؤلف کی کتاب
لاطینی ترجمے سے فائدہ اٹھایا[۴۵]۔ جو ظاہر ہے ابن الہیثم کی کتاب المناظر تھی۔ اتنے اہم اور عمدہ ماٰخذ کے

۴۳۔ الدومیلی: العلم عند العرب، مترجم عبد الحلیم النجار وغیرہ ط القاہرہ ۱۹۶۲ء ص ۲۰۷، کتاب
المناظر کا ترجمہ اطالوی زبان میں بھی ہوا تھا جو تقریباً اسی عہد کے لگ بھگ ہے مگر کس سن میں ہوا؟
اس کا پتہ لگانا مشکل ہے (دیکھئے: حضارۃ العرب از لی بون مترجم عادل زعتیر ص ۴۷۳۔)

۴۴۔ العلم عند العرب، ص ۲۰۷۔

۴۵۔ مصطفےٰ نصیف بک: ابن الہیثم وکشوفہ البصریۃ ط القاہرہ ۱۹۴۲ء ج ۱ ص ۱، SORTON:
INTRODUCTION TO THE HISTORY OF SCIENCES, 1950, BALTIMORE
VOL. 2. P 761

باوجود داُتلو کی کتاب ابن الہیثم کی کتاب سے بہتر نہ تھی۔[46]

جیرار دی کریمونا GERHARD DE CREMENA (۱۱۱۴-۱۱۸۷ء) نے ابن الہیثم کے ایک رسالے کا، جو شفق پر تھا، ترجمہ لاطینی زبان میں DE CREPUSCULIS ET NUBIUM ASCENSIONIBUS کے عنوان سے کر کے اسی فن کی ایک دوسری کتاب DE CREPUSCULIS DE PEDRO NONES کے ساتھ لشبونہ (LISBON) سے ۱۵۴۲ء میں طبع کیا۔[47] اس کے تیس سال بعد یعنی ۱۵۷۲ء میں رزنر (RISNER) متوفی ۱۵۸۰ء نے ابن الہیثم کے رسالۂ شفق کو داتیلو کی معروف کتاب L'OPTIQUE کے ساتھ ملا کر چھاپا۔ اور ساتھ ہی ابن الہیثم کی کتاب المناظر کا لاطینی ترجمہ بعنوان OPTICAL THESAURUS ALHAZENI ARABIS بھی باسل (BASLE) سے شائع کر دیا۔[48] کتاب المناظر کا یہ دوسرا ترجمہ تھا۔ اس کا پہلا ترجمہ داُتلو نے استعمال کیا۔ اس لئے کہ داُتلو کی کتاب جس پر ابن الہیثم کے نظریات واضح طور پر اثر انداز تھے۔ برنبرگ (BURANBERG) سے ۱۵۳۵ء میں پہلی بار چھپی تھی۔[49] ظاہر ہے کتاب المناظر کا ترجمہ نہ صرف اس سے پہلے ہو چکا تھا بلکہ عام بھی تھا۔ اس لئے یہ کہنا درست نہیں کہ کتاب المناظر کا سب سے پہلے ترجمہ رزنر نے کیا۔ جبکہ حقیقت یہ ہے کہ اس نے اسے صرف ایڈٹ کیا تھا۔ انسائیکلو پیڈیا آف برٹانیکا (مطبوعہ ۱۹۵۱ء) میں ہے کہ کتاب المناظر کا لاطینی ترجمہ واُتلو (۱۲۷۰ء) نے کیا تھا۔ مگر ۱۵۷۲ء میں رزنر نے چھاپا تھا۔ جب رزنر نے کتاب المناظر کے لاطینی ترجمے کا داُتلو کی L'OPTIQUE سے کیا تو اس پر پوری طرح عیاں ہو گیا کہ داُتلو نے کافی حد تک ابن الہیثم (ALHAZEN) کی خوشہ چینی کی ہے۔[50] پریسٹلے (۱۷۳۳-۱۸۰۴ء)

۴۶۔ SARTAN, VOL. 2, P. 23

۴۷۔ العلم عند العرب، ص ۲۰۸۔ ۴۸۔ ایضاً۔

۴۹۔ دیکھئے پولینڈ کے ڈاکٹر پاول سارتوریسکی (DR. PAWEL CZARTORYSKI) وہ پیغام جو ابن الہیثم کی ہزار سالہ برسی منعقدہ ہمدرد فاؤنڈیشن میں پڑھا گیا۔

۵۰۔ مصطفیٰ نعیف بک: ابن الہیثم وکشوفۃ البصریۃ ج ۱ ص ۲۔

بعض بندر کی مانند نقال کہا ہے۔[51]

یہ بات ہے کہ ابن الہیثم کی یہ کتاب کافی عرصہ تک مجہول المؤلف رہی، اور کسی نے اس کے صحیح
اش کرنے کی کوشش نہیں کی۔ جرمن مستشرق بروکلمان (BROCKALMANN) نے پریس
شاکر کی کتاب المناظر کے مخطوطے کو ابن الہیثم کی کتاب المناظر سمجھتے ہوئے رزنر کی ایڈیٹ
OPTICAE THESAURI سے مقابلہ کیا، تو اُسے کوئی موافقت نظر نہ آئی۔ اپنے
کے باعث اس نے یہ نتیجہ نکالا کہ رزنر کی ایڈٹ کردہ OPTICAE THESAURUS
کی کتاب المناظر کا ترجمہ نہیں ہے۔ یورپ میں بہت سے اہلِ علم یہ یقین کر بیٹھے کہ یہ ترجمہ
نامی ایک دوسرے مؤلف کی کتاب کا ہے اور اسے ابن الہیثم کی کتاب المناظر سے کوئی واسطہ نہیں۔
کے کچھ عرصہ بعد ایک دوسرے جرمن مستشرق ویدمان (WIEDMANN) کو اچانک ۱۸۷۶ء
یڈن کے ایک کتب خانے میں تنقیح المناظر لذوی الابصار والبصائر از کمال الدین ابوالحسن الفارسی
(۱۳۲۰ء) کا مخطوطہ ہاتھ لگ گیا۔ اس نے اس مخطوطے کا OPTICAE THESAURUS
قابلہ کیا تو ان دونوں میں کافی مطابقت پائی۔ وہ اس دریافت پر بہت خوش ہوا۔ اس کے مطالعہ
طابق بجز چند مقامات کے جو ابوالحسن الفارسی کی شرح کے ہیں بقیہ تمام کتاب ابن الہیثم کی کتاب کے
بق تھی۔ چنانچہ اس نے ابن الہیثم کی کتاب المناظر پر ایک جامع مضمون لکھا اور تنقیح المناظر سے
ابلہ بھی کیا۔ اور ساتھ ہی تنقیح المناظر کے کچھ حصے جرمن ترجمہ کے ساتھ شائع کر دیئے[52]۔ یوں اہلِ یورپ کو
ہوا کہ وہ کتاب جو قرونِ وسطیٰ سے فنِ بصریات میں اہلِ علم کی مرجع چلی آ رہی تھی دراصل ابن الہیثم
کتاب المناظر تھی۔[53]

P. BODE: DIE ALHAZENISCHE SPIEGEL AUFGABE, 1893 -۵۱
بحوالہ مصطفیٰ نصیف بک، ابن الہیثم وکشوفۃ البصریۃ ج ۱ ص ۲ -

۵۲ - مصطفےٰ نصیف بک: ابن الہیثم وکشوفۃ البصریۃ ج ۱ مقدمہ -

WIEDMANN, ZU IBN AL HAITHAMS OPTIK, PUBLISHED IN ARCHEV-۵۳
FOR THE HISTORY OF NATURAL SCIENCES, VOL, iii, 1910, P P. 1-5
نیز اس تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیں: ابن الہیثم وکشوفۃ البصریۃ از مصطفےٰ نصیف بک ج ۱ ص ۲-۴ -

کتاب المناظر کے علاوہ ابن الہیثم کی کئی کتابوں اور رسالوں کا یورپ کی مختلف زبانوں میں ترجمہ ہوا۔ تیرھویں صدی عیسوی کے اواخر میں ابن الہیثم کی کتب کی طرف اتنی توجہ ہو چکی تھی کہ کاسٹائل (CASTILE) کے حاکم الفانسو دہم (۱۲۵۲ - ۱۲۸۴ء) نے ابراھام الطلیطلی کو اس کام پر مامور کیا کہ وہ دیگر کتب کے علاوہ ابن الہیثم کی کتاب "فی ھیئۃ العالم" کا عربی سے ہسپانوی میں ترجمہ کرے۔ ابراہام کے اس ترجمے سے پھر لاطینی میں LIBRE DE MONDO ET COCLO DE MOTI BUSPLANETERUM کے عنوان سے ایک دوسرا ترجمہ کیا گیا۔[۵۴] ابراہام الطلیطلی نے ابن الہیثم کی کئی اور کتابوں کا براہِ راست عربی سے ہسپانوی یا لاطینی میں ترجمہ کیا۔[۵۵]

یعقوب بن ماہر بن تبون (JACOB B. MAHIR B. TIBBON) نے مذکورہ بالا کتاب فی ھیئۃ العالم کا تیرھویں صدی کے نصف آخر (۱۲۷۵ء یا ۱۲۷۱ء) میں براہِ راست عربی سے عبرانی زبان میں ترجمہ کیا۔[۵۶] اس عبرانی ترجمے سے ابراہام آف بلیمز (IBRAHEM DE BLAMES) متوفی ۱۵۲۳ء نے پندرھویں صدی کے نصف آخر میں لاطینی میں ترجمہ کیا۔[۵۷]

اس امر کا امکان ہے کہ اصولِ اقلیدس کی شرحیں جو ابن الہیثم اور الفارابی نے کی تھیں، ان کے موسیٰ بن تبون (MOSES BEN TIBBON) نے عبرانی زبان میں ترجمے کئے تھے۔[۵۸]

- فی ھیئۃ العالم کا اصل عربی سے عبرانی میں ایک ترجمہ سلمان بن پیٹر (SOLOMON. B. PETER) نے تقریباً اسی عہد میں کیا تھا۔[۵۹] اس کتاب کا ایک ترجمہ فارسی میں اور ایک کاسٹیلین (CASTILIAN)

۵۴- SARTON: VOL. 2, P. 835; E. A. MYERS, ARABIC THOUGHT AND THE WESTERN WORLD, NEW YORK, 1964, P. 108.

۵۵- الدومیلی: العلم عند العرب، ص ۴۷۳، - ; SARTON: VOL. 2, P. 844

۵۶- SARTON: VOL. I. P. 254; VOL. 2, P. 844, 851; E. A. MYERS: P. 111

۵۷- SARTON: VOL. 2. P. 844

۵۸- SARTON: VOL. 2, P. 849

۵۹- E. A. MAYERS: P. 119; SARTON: VOL. 3, PART I, P. 130.

، بھی ہوا تھا۔ [60]

ے تذکرہ ہو چکا ہے کہ ابن الہیثم کے ایک رسالہ کا ترجمہ جو شفق پر تھا، جیرارڈ دی کریمونا نے
۔ [61]

ن مستشرق برمان (BÄRMANN) نے، جو ابن الہیثم کے کارناموں سے بہت دلچسپی
تھے، مقالہ فی الضوء (ABHANDLUNG ÜBER DAS LIGHT) مع جرمن ترجمہ
ن مستشرقین کے مشہور رسالے Z. D. M. G. کی جلد ۳۶ میں ۱۸۸۲ء میں لائپزگ سے
ئع کیا۔ یہ مقالہ بعد میں قاہرہ سے ۱۹۳۷ء میں دوبارہ چھپا۔ [62]

ن جاک سدیّو SIDILLOT (۱۷۷۷ - ۱۸۳۲ء) ابن الہیثم کی کتب سے دلچسپی رکھتے
، انہوں نے علم ریاضی پر ابن الہیثم کے چند رسائل کا فرانسیسی میں ترجمہ کیا۔ مگر اُسے چھپوانے تک
ت نے مہلت نہ دی۔ چنانچہ اس کے بعد اس کے بیٹے لوئیس (۱۸۰۸ - ۱۸۷۶ء) نے ان
ترجمہ رسائل کو ۱۸۳۴ء میں طبع کروایا دیا تھا۔ [63]

ن ۱۸۹۴ء میں زوتر (SUTER) نے مقالہ فی تربیع الدائرہ کا جرمن ترجمہ (DIE
KREISQUADRATUR) ایک سلسلہ مطبوعات METHMATIK UND PHYSIK
کی جلد نمبر ۴۴ میں طبع کرایا تھا۔ [64]

ویدمان نے ۱۹۰۷ء میں ابن الہیثم کا رسالہ فی کیفیۃ الأظلال (ÜBER DIE BESCHAF-
FENHEIT DER SCHATTEN) کا مختصر ترجمہ BEITRAGE ZU
GESCHICHTE DER NATURWISSEVSCHAFT کی جلد نمبر ۱۳ میں

ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (NEW EDITION) ART IBN AL-HAITHAM -۶۰

۶۱۔ العلم عند العرب، ص ۲۰۸۔

ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (NEW EDITION) ART. IBN AL-HAITHAM -۶۲

۶۳۔ العفیفی: المستشرقون ط قاہرۃ ۱۹۶۴ء ص ۱۷۷۔

SARTON, VOL. I, P. 720 -۶۴

طبع کرایا۔ ۶۵

- اس کے بعد ۱۹۰۹ء میں ویدمان نے مذکورہ بالا سلسلہ مطبوعات کی جلد نمبر ۱۷ میں ابن الہیثم کے رسائل: فی المکان (ÜBER DEN ORT ODER RAUM)، فی مسئلۃ عددیۃ (ÜBER EIN ZAHLEN PROBLEM)، فی شکل بنی موسیٰ (UBER EINEN SATZ DER BANNE MUSA)، فی اُصول المساحۃ (UBER DIE ELEMENTE DES AUSMESSUNG) کے اقتباسات طبع کئے۔ ۶۶
- فی المرایا المحرقہ بالقطوع (ÜBER PARABOLISCHE HOHLSPIEGEL) کا جرمن ترجمہ ہائی برگ (HEIBERG) اور ویدمان دونوں نے بالاشتراک BIBLIOTHECAE METHAMATICAE کے سلسلہ مطبوعات نمبر ۳ کی جلد ۱۰، ۱۹۱۰ء میں طبع کیا۔ ۶۷
- مندرجہ بالا سلسلہ مطبوعات کی جلد نمبر ۱۰ ہی میں ویدمان نے رسالۃ فی المرایا المحرقۃ بالدوائر (UBER SPHÄRISCHE HOHLSPIEGEL) بھی طبع کرایا۔ ۶۸ ان کے علاوہ دو اور رسائل: صورۃ الکسوف اور ضوء الکواکب کو ویدمان نے ۱۹۱۴ء میں جرمن زبان میں منتقل کیا تھا۔ ۶۹
- مقالہ: "فی ان الکرۃ اوسع الاشکال المجسمۃ التی احاطتہ متساویۃ و ان الدائرۃ اوسع الاشکال المسطح التی احاطتہ متساویۃ" کو دلگن (H. DILGAN) نے ۱۹۵۹ء میں ترجمے اور تشریح کے ساتھ (ACTES IXᴱ CONGRES INTERNATIONAL D'HIST. DES SCIENCES) میں چھاپا ہے۔ ۷۰
- زوتر نے ۱۹۱۲ء میں ابن الہیثم کا رسالہ مساحۃ المجسم المکافی (ÜBER DIE AUSME-SSUNG DES PARABOLIDES) مع ترجمہ و شرح (BIBLIOTHECAE

۶۵۔ اُردو دائرۂ معارف اسلامیہ، ۱، ابن الہیثم۔

۶۶۔ ایضاً۔ ۶۷۔ ایضاً۔ ۶۸۔ ایضاً۔

۶۹۔ مصطفیٰ نصیف بک: ابن الہیثم وکشوفہ البصریۃ۔ ج ۱ مقدمہ، ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (NEW EDITION), ART: IBN AL-HAITHAM.

۷۰۔ ENCYCLOPAEDIA OF ISLAM (NEW EDITION), ART: IBN AL-HAITHAM.

کے سلسلہ مطبوعات نمبر ۳ کی جلد نمبر ۱۲ میں چھاپا۔[۷۱] MATHEMAT

ائی (C. SCHAY) نے "فی ارتفاع القطب" نامی رسالہ کا ۱۹۲۰ء میں جرمن میں ترجمہ کیا۔

"استخراج سمت القبلۃ" (ÜBER DIE BESTIMMUNG DER RICH-

-TUNG DER QI) کا ترجمہ Z. D. M. G کی جلد نمبر ۷۵ (۱۹۲۱ء) میں چھپوایا۔[۷۲]

رہ بالا جرمن مستشرق شائی ہی نے رسالہ "ماھیۃ الأثر الذی علی وجہ القمر" (ÜBER DIE

NATUR DER SPUREN (FLECKEN) DIE MAN AUF DIE OB

-FLACHE DES MONDES SUC) بمقام ہان اوور (HANNOVER) سے

۱۹۲۰ء میں طبع کیا۔[۷۳]

من مستشرق SCHRAMM نے بھی ایک رسالہ فی المکان والزمان غالباً ۱۹۶۸ء میں مع

رجمہ چھپوایا ہے۔

جہاں تک ہمیں علم ہے اس مصنف کی مشہور و معروف کتاب المناظر اصل حالت میں آج تک نہ

پ سے چھپی ہے اور نہ مشرق سے۔ ہاں اس کے کچھ اقتباسات مختلف سے چھپتے رہے ہیں۔ البتہ متن

چھ کمی اور شرح کے ساتھ یہ کتاب حیدر آباد دکن (ہندوستان) سے چھپ چکی ہے۔ "تنقیح المناظر

ی الابصار و البصائر"[۷۴] از کمال الدین ابوالحسن الفارسی متوفی ۷۲۰ھ/۱۳۲۰ء مذکورہ مقام

۱۳۴۷ھ میں چھپی ہے۔ اس کے آخر میں یہ رسائل بھی چھپے ہیں:

۷۱۔ دائرہ معارف اسلامیہ: ابن الہیثم۔

۷۲- SARTON VOL. I, P 720,

۷۳۔ ایضاً۔

۷۴۔ یہ کتاب المناظر ابن الہیثم کی شرح ہے۔ اس میں ابن الہیثم کی بات کو "قال" سے اور شارح نے اپنے قول کو "اقول" سے شروع کیا ہے۔ الفارسی نے اس میں کتاب المناظر کی بیک وقت شرح، تعلیق، استدراک اور نقد کیا ہے۔ بعض مقامات پر ابن الہیثم کے اقوال کو اختصار سے اور کہیں تفصیل کے ساتھ درج کیا ہے۔ الفارسی نے بعض امور میں ابن الہیثم کے خیالات پر اضافہ بھی کیا ہے۔

۱ - فی الکرۃ المحرقۃ -　　۲ - فی الأثرین -

۳ - فی الاظلال -　　۴ - فی صورۃ الکسوف -

یہ رسائل دراصل ابوالحسن الفارسی کی زبانی میں ابن الہیثم ہی کے رسائل ہیں۔

ان کے علاوہ حیدرآباد دکن ہی سے مشہور مستشرق کرنکو کی زیر نگرانی ابن الہیثم کے مندرجہ ذیل رسائل طبع ہو چکے ہیں :-

۱ - فی أضواء الکواکب -　　۲ - الضوء -

۳ - المرایا المحرقہ بالقطوع -　　۴ - المرایا المحرقہ بالدوائر -

۵ - المکان -　　۶ - شکل بنی موسیٰ -

۷ - المساحۃ -　　۸ - ضوء القمر -

یہ رسائل تو ۱۳۵۸ھ میں چھپے ہیں مگر ایک رسالہ : فی خواص المثلث من جہۃ العمود ۱۳۶۶ھ میں چھپا ہے۔ان سب رسائل کا اُردو ترجمہ ہمدرد فاؤنڈیشن نے حال ہی میں شائع کیا ہے -

۶

ابن الہیثم کی مطبوعہ کتب کے بارے میں جو کچھ معلوم ہو سکا ہے وہ اوپر بیان کیا گیا۔ اب ہم ان کے مختلف مخطوطات کے بارے میں عرض کریں گے -

۱ - ابن الہیثم کی کتب کے مخطوطات جو دنیا کی مختلف لائبریریوں میں موجود ہیں - بروکلمان نے انھیں اپنی کتاب GESCHICHTE DER ARABISCHE LITRATUR کی پہلی جلد کے صفحات ۶۱۸ تا ۶۱۹ ، اور اس کے ضمیمہ کی جلد نمبر ۱ کے صفحات ۸۵۱ - ۸۵۴ اور ضمیمہ کی جلد نمبر ۳ کے صفحہ نمبر ۱۲۴۰ پر پوری تفصیل سے بیان کیا ہے ۔ ۷۵

۲ - چسٹر بیٹی (CHESTER BEATY) لائبریری ڈبلن میں بھی مندرجہ ذیل مخطوطات موجود ہیں :

---

۷۵ - یہ کتاب بریل سے چھپی ہے ۔ مگر سن طباعت الگ الگ ہے ۔ کتاب کی پہلی جلد ۱۹۴۳ء ، ذیل کی پہلی ۱۹۳۷ء اور ذیل کی تیسری جلد ۱۹۴۲ء کا ایڈیشن ہے -

لة فی کیفیات الرصاد ۔ [76]

الہ فی التحلیل والترکیب ۔ [77]

ل میں عربی مخطوطات کا ذخیرہ دنیا بھر کے عربی مخطوطات کے ذخائر سے زیادہ ہے۔ یہاں الہیثم کی کتابوں کے بہت سے مخطوطات ہیں۔ ان مخطوطات کے بارے میں اگرچہ بروکلمان شان دہی کی ہے مگر ہ۔ دلگن (H. DILGAN) نے خاص طور پر ۱۹۵۵ء میں لکے رسالہ BULLETIN OF TECHNICAL UNIVARSETY OF ISTANBL کی جلد نمبر ۸ کے صفحات ۳۶ تا ۴۱ میں پوری تفصیل دی ہے۔

ے علاوہ ابن الہیثم کے ایک رسالہ: تربیع الدائرہ کا ایک مخطوطہ کتب خانہ دانش ملی طہران ی موجود ہے۔ [78]

لکتب المصریہ میں بھی ابن الہیثم کی کتابوں کے مندرجہ ذیل مخطوطات موجود ہیں:

رسالۃ فی البحث عن حقائق الامور الموجودۃ فی ماہیۃ المکان ۔ [79]

۔ رسالۃ فی تربیع الدائرہ ۔ [80]

۔ رسالۃ فی سمت القبلۃ ۔ [81]

۔ رسالۃ فی وجود خطین یقربان ولا یلتقیان ۔ [82]

گرچہ ابن الہیثم کے بارے میں معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ شاعر بھی تھے یا نہیں، تاہم ان کی طرف

۔ فہرست عربی مخطوطات ج ۶ ص ۱۵ مجموعہ نمبر ۴۵۴۹ ۔

۔ فہرست عربی مخطوطات ج ۳ ص ۶۰ مجموعہ نمبر ۳۶۵۲ ۔

۔ فہرست کتاب خانہ دانش ملی (اہدائی آقا سید محمد شکوہ) ج ۳ حصہ دوم ص ۸۵۳/۸۵۴

۷۔ فہرس مخطوطات دار الکتب المصریہ (۲۵-۱۹۵۵) ط الدار ج ۱ ص ۳۷۷ ۔

۸۔ ایضاً ۔ ج ۱ ص ۳۸۲ ۔

۸۱۔ ایضاً ۔ ج ۱ ص ۳۹۷ ۔

۸۲۔ ایضاً ۔ ج ۱ ص ۴۲۶ ۔

منسوب ایک رسالہ اسکوریال میں موجود ہے، جو قصیدہ عینیہ ہے اور اس کا موضوع منطقۃ البروج سے متعلق ہے۔ [۸۳]

اتنا بڑا سرمایہ جس شخص نے دنیائے سائنس کو دیا ہے اس کو خراجِ عقیدت پیش کرتے ہوئے قدری طوغان لکھتے ہیں:

ویمکن القول ان ابن الهیثم هو من عباقرة العالم الذین قدموا خدمات لا تثمن للعلوم۔ ومن یطلع علی مؤلفاته ورسائله تتجلی له المآثر التی أورثها إلی الأجیال التراث القیم الذی خلفه للعلماء والباحثین مما ساعد کثیراً علی تقدم الضوء الذی یشغل فراغاً کبیراً فی الطبیعة والذی له اتصال وثیق بأهم المخترعات والمکتشفات، والذی لولاه لما تقدم علماء الفلک والطبیعة تقدمها العجیب، تقدماً مکن الإنسان من الاطلاع علی ما جری فی الأجرام السماویة من موحشات ومحیرات۔ [۸۴]

۸۳۔ علوم سائنس کا رسالہ ISIS کی جلد XVIII ص ۱۷۱ (۱۹۳۲ء)۔

۸۴۔ تراث العرب العلمی از قدری طوغان ط قاھرۃ ۱۹۶۳ء ص ۲۷

ڈاکٹر محمد ریاض

ہ : امیر سید علی ہمدانی، شاہ ہمدان ● ترجمہ و تحشیہ :- ڈاکٹر محمد ریاض

ت یا جوانمردی کے آغاز، ارتقاء اور انحطاط کا "خلاصۂ مطالب" اس سے قبل چھپ[1] چکا۔
وتیہ" (فارسی) کا یہ اُردو ترجمہ اس موضوع کو مزید واضح کرنے کی خاطر پیش کیا جا رہا ہے۔
ؤلف نے اپنے ایک شاگرد کی فرمائش پر لکھا اور جیسا کہ دائرۃ المعارف اسلامی کے مرتبین[1]
تِ اسلامی کے بارے میں تحقیق کرنے والوں[2] نے بجا طور پر اعتراف کیا ہے، یہ رسالہ شیخ سعدیؒ
اظ میں "بقامت کہتر و بقیمت بہتر" کا مصداق ہے۔ اخلاق، تصوف اور جوانمردی کے موضوع

ب منفرد رسالہ ہے۔
رسالے کے مؤلف شاہ ہمدان[3] متوفی ۷۸۶ھ/۱۳۸۴ء ایک باخدا درویش، مبلغ دین، شریعت
یقت پر ترجیح دینے والے عالم دین تھے۔ ان کی ساری تالیفات میں دین و دنیا کے تقاضوں کو
ے کی تعلیم ملتی ہے۔ غرض وہ ایسے بزرگوں میں شامل تھے جن کے بارے میں جناب ڈاکٹر محمد صغیر حسن

ہ ماہنامہ "فکر و نظر" اپریل، مئی ۱۹۷۰ء -
لہ انگریزی یا فرانسیسی متن (لنڈن/لیڈن) جلد ۲ صفحہ ۹۶۷ ذیل "اخی - اخیت"۔
لہ ملاحظہ ہو "گروہ ہائے فتوت در کشور ہائے اسلامی" کے عنوان کے تحت آنجہانی پروفیسر فرانتز تیشنر
-ش۔ ص ۹۳ -
ذم ۱۹۶۷ء) کا مقالہ مجلہ دانشکدہ ادبیات تہران، دی ماہ ۱۳۴۵ھ
سلہ کشمیر اور اس کے نواح میں ان کی دینی خدمات کی طرف ملاحظہ ہو راقم الحروف کا مقالہ:
MUSLIM NEWS INTERNATIONAL, KARACHI: DECEMBER, 1969

معصومی صاحب نے لکھا ہے: "علماء، صوفیاء و محدثین قرونِ اولیٰ میں، بلکہ بعد کے قرون میں بھی کچھ جدا جدا افراد نہ تھے، نہ ان میں غیریت تھی بلکہ اکثر و بیشتر علماء ہی فقہاء بھی تھے، صوفیاء اور محدثین بھی[۵۲]"۔ رسالۂ فتوتیہ کی ساری تاویلات شاید جالبِ توجہ نہ ہوں، لیکن مؤلف کے ایک ایک لفظ سے خلوص ٹپکتا نظر آتا ہے۔

یہ رسالے کا تقریباً تحت اللفظ ترجمہ ہے؛ مؤلف نے اپنے عصری تقاضوں کے تحت، مرادفات و اسجاع زیادہ لکھے۔ مشائخ اور بزرگانِ تصوف کے القاب میں بھی انھوں نے تطویل سے کام لیا ہے۔ لہٰذا ان حصوں کے ترجمے میں ہمیں کچھ تصرف کرنا پڑا ہے۔ مؤلف نے عربی عبارات کا فارسی ترجمہ پیش کیا تھا۔ ہم نے قرآن مجید کی آیات کے علاوہ، باقی عربی عبارات کا ترجمہ براہِ راست پیش کر دیا ہے۔ حواشی میں مؤلف کے مآخذ کی طرف اشارے کر دیئے گئے ہیں۔ وما توفیقی الّا باللّٰہ۔ (مترجم)

حمد و ثنا اُس صانعِ مطلق کے لئے سزاوار ہے جو ریاضِ موجودات کو عدم کے ظلمت کدے سے صحرائے وجود میں لے آیا، اور بوستانِ غیب کی کشت زار سے نسلِ انسانی کے نہال کو پیدا کر کے اسے برومند کر رہا ہے۔ اُس کے کرم سے انسان کے ظاہری حسن و جمال کو، ایمان و عرفان کے معنوی حسن سے بہرہ ملا۔ اُس کی مروت و بخشندگی کے خزانوں سے انسان اور دیگر مخلوقات بدونِ طلب مستفیض ہو رہے ہیں۔ "ونفخت فیہ من روحی[۵۳]" کے تقاضے سے، انسان کو جو روحانی صفات ملیں، ان میں جواں مردی کا جوہر بھی شامل تھا۔ ابوالانبیاء حضرت ابراہیم خلیل اللہ علیہ السلام کے ایثار و وفا نے اس جوہر کو خاص طور پہ نمایاں کیا۔ "فتیً یذکرھم یقال لہ ابراھیم[۵۴]"۔ آپ ابوالفتیان ہیں۔ اور خاتم الانبیاء حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وسلم سید الفتیان ہیں۔ آپ ہی سرورِ کائنات، خلاصہ موجودات، فلکِ فتوت کے نیرِ اعظم، مسندِ رسالت کے سلطان، امامِ انبیاء اور قافلہ سالارِ اصفیاء ہیں۔ آپ، آپ کے اہلِ بیتؓ اور صحابہ کرامؓ پر درود و سلام ہو۔ مقامِ شکر ہے کہ "فاوحیٰ الی عبدہٖ ما اوحیٰ[۵۵]" کے مصداق کے بوستانِ مبارک میں جو نہالِ "جواں مردی" لگائے گئے، ساقیِ کوثر کے توسط سے ان کے اثمار ساری اُمت کو ملتے رہے ہیں۔

---

[۵۲] ماہنامہ 'فکر و نظر' اپریل ۱۹۷۰ء صفحہ ۷۴۲۔

[۵۳] قرآن مجید۔ الحجر: ۲۹، ص: ۷۲۔ [۵۴] الانبیاء: ۶۰۔ [۵۵] النجم: ۱۰۔

اخیّ :

فتوّت" کی اصطلاح" اخیّ" بہت پہلے سے لوگوں میں رائج رہی مگر کم ہی افراد اس کی
راہ ہوں گے۔ اکثر لوگ ایک دوسرے کو" اخی" پکارتے ہیں مگر یہ ہوا و ہوس کے بندے
خرافات میں اُلجھتے اور ایک دوسرے سے متنفر ہونے لگتے ہیں۔ تمہاری فرمائش پر، اس
طرز تحریر کے مطابق، میں یہ رسالہ اسی خاطر لکھنے لگا ہوں کہ لوگ اخیت کی روح اور
اہمیت کو سمجھ سکیں۔ انشاء اللہ تعالیٰ ہم اس موضوع کی نمایاں باتوں کا یہاں ذکر کر دیں گے۔
اربابِ طریقت نے لفظ" اخی" کو تین معانی و مراتب کے بیان کے لئے استعمال کیا ہے: عام لغوی،
اصطلاحی اور اخصّ معنی میں — لغت کی رو سے" اخی"،" میرے بھائی" کے معنی دیتا ہے۔ عام
نظر میں بھائی وہی ہیں جو ایک ماں باپ سے پیدا ہوئے ہوں۔ عوام اگر دوسروں کو" بھائی"
تو اس کی حقیقت رسم یا تکیہ کلام سے زیادہ کچھ نہیں ہوتی۔ وہ انہیں غیر ہی جانتے ہیں۔
صاحبانِ دین اور مومنینِ واقعی کے ہاں ایسے لوگ" برادرانِ دینی" کا حکم رکھتے ہیں۔ یہ حضرات
پوست سے گزر کر مغز تک پہنچے ہوئے ہیں۔ کتاب اللہ اور سنتِ رسولؐ سے استدلال کرنا ان کا
ہے۔ ان کو علم ہے کہ" انما المومنون اخوۃ[شه]" کی حقیقت یہی ہے کہ برادرانِ دینی سے حقیقی بھائیوں سا
سلوک کیا جائے اور یہ لوگ ایسا ہی کرنے کی کوشش کرتے ہیں مگر" اخی" کے تیسرے اصطلاحی و
خاص معنی وہ ہیں جنہیں اربابِ قلوب اور سالکانِ راہِ باری نے اپنا رکھا ہے۔ ان کے نزدیک" اخی"
ہے جو اوصافِ فتوّت کا حامل ہو۔ فتوّت یا جوانمردی سالکوں کا ایک مقام اور ولایت کا ایک
مرتبہ ہے۔ اسی خاطر مشائخ کرام رحمۃ اللہ علیہم کے ہاں" اخی" ایک مخصوص اصطلاح بن چکی ہے —
مشائخ فتوت" اپنے جس شاگرد یا مرید میں باطن کی اصلاح و تطہیر کے آثار دیکھتے، اُسے" اخی"
بننے کی فکر کرتے ہیں۔ ایسے شخص کو ایک مخصوص لباس پہناتے ہیں جسے" خرقۂ فتوت" کہا جاتا ہے۔
" اخی" بننے کے امیدوار کے لئے لازم ہے کہ اُس میں سخاوت، عفت، امانت داری، شفقت، حلم،
تواضع اور تقویٰ کی صفات جلوہ گر ہوں اور وہ عملی تربیت اور خدمت کے مراحل طے کر چکا ہو۔

شه قرآن مجید۔ الحجرات: ۱۰۔

خرقۂ فتوت کی نمایاں علامتیں کلاہ اور شلوار (سراویل) ہیں۔ کلاہ احترام و وقار کی علامت اور شلوار عفت و پاکدامنی کی مظہر ہے۔ شلوار پوشی، ستر شرعی کا لازمہ بھی ہے۔ عبادات میں مرد کا ستر از ناف تا زانو ہے اور شلوار اس مقام کی ساتر ہے۔ مشہور ہے کہ ابوالفتیان حضرت ابراہیمؑ کو ستر پوشی کی خاطر تاکیدی وحی آئی تھی۔ حضرت ابراہیمؑ نے دو شلواریں بنا رکھی تھیں، ایک کو دھلواتے، تو دوسری پہنتے تھے۔ اہلِ فتوت اُسی سنتِ خلیلیؑ پر عمل کرتے ہیں مگر یہ فتوت کی ظاہری صورت ہے۔ فتوت یا جواں مردی، درویشی اور مسلک ایثار کا ایک مقام اور دین و دنیا کے جملہ اُمور پر یکساں عمل کرنے کا نام ہے۔ "اخیت" یہی ہے۔ مگر تمہیں معلوم ہے کہ کوئی شخص کتنا ہی عالم و فاضل ہو، اگر اُس نے کسی اُستاد سے سند نہ لے رکھی ہو، تو وہ مجازِ فتویٰ نہیں اور اس کی بات کو کوئی اُس وقت تک نہیں مانے گا جب تک وہ کسی ثقہ اُستاد سے مستند نہ ہو، اور اُس کے علم و فضل کی نسبت سینہ بہ سینہ صحابہ کرامؓ، اور اُن حضراتؓ میں سے کسی کے ذریعے رسول اللہؐ سے مربوط نہ ہوتی ہو۔ درویش اور فتوت کا بھی یہی حال ہے۔ اگر کوئی شخص سو برس تک عبادت کرتا رہے، تو بھی اُسے کسی سلسلے سے منسوب ہونا ضروری ہے۔ پس فتوت دار یا اخی کے لئے ضروری ہے کہ وہ بزرگانِ فتوت کے ذریعہ حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ سے منسوب ہو، اور اس طرح حضرت رسالت مآبؐ سے نسبتی رابطہ پیدا کرنے کی آرزو رکھے۔ مگر تم پوچھو گے کہ یہ فتوت یا جواں مردی ہے کیا؟ اسے بزرگانِ فتوت کی تعریفات کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کرو۔

فتوت کی تعریف:

۱۔ حضرت حسن بصریؒ نے فرمایا: جواں مردی یہ ہے کہ آدمی راہِ حق میں استقامت کرتے ہوئے اپنے نفس سے دشمنی برتے۔

۲۔ شیخ حارث بن اسد محاسبیؒ نے فرمایا: جواں مردی یہ ہے کہ تو دوسروں کا حقِ انصاف ادا کرے مگر اپنے حقِ انصاف کی قطعاً پروا نہ کرے۔

۳۔ شیخ فضیل عیاضؒ نے فرمایا: جواں مردی یہ ہے کہ مال و دولت کو راہِ خدا میں خرچ کرے، تو مومن و کافر دونوں کی مدد کرے۔ خدائی بخشش کے نمونے سے استفادہ کرتے ہوئے کافر اور دوست و دشمن سب کو نوازنا چاہیئے۔

اسم جنید بغدادیؒ کا قول ہے: جواں مردی بخشش کرنے اور برائی سے بچنے کا نام ہے۔

حت یہ ہے کہ حسبِ استطاعت اپنے وجود کو خیر و احسان کا موجب بنایا جائے اور
ں کے ساتھ مل کر یا ان کی بدعملی کی جوابی کارروائی کے طور پر خراب کاموں میں ملوث
ئے۔

ہل بن عبداللہ تستریؒ کا قول ہے: جواں مردی، سنّتِ رسولؐ کے اتباع کا نام ہے۔
زیز! اخی کو چاہیے کہ وہ رسول اللہؐ کی ہر سنّت کی پیروی کرے اور سننِ عظام میں سے
حقارتِ دنیا"[1] ہے۔ جو اخی دنیاوی مال و منال کے زخارف سے دل لگا لے، وہ آدابِ
ردی کو نہیں نباہ سکے گا۔

ان مشائخ، بایزید بسطامیؒ نے فرمایا: جواں مردی یہ ہے کہ تم دوسروں کو عزیز ترین چیزیں
ور انھیں معمولی جانو مگر دوسروں سے جو کچھ ادنیٰ سے ادنیٰ بھی ملے، اُسے اہمیت دو۔

خ یحییٰ بن معاذ رازیؒ نے فرمایا: جواں مردی کا ظاہر و باطن تین اوصاف ہیں — حسن وعفت،
احت و امانت اور ثروت و وفا، ان چیزوں کو متغائر نہ سمجھا جائے اس کی وضاحت یہ ہے کہ
اہری حسن و جمال حاصل ہو، تو بھی اسے باطنی اوصاف کا مظہر بنایا جائے اور عفت اختیار کی
جائے۔ ظاہر و باطن کے حسن سے "حسن وعفت" غلباتِ روحانی کی علامت اور جمالِ ازلی کے انوار
کا عکس نظر آنے لگیں گے۔ شاعر نے اس روحانی تجربے کے بارے میں خوب فرمایا ہے ؎

وکل جمیل حسنہ من جمالہا معارلہ بل حسن کل ملیحۃ[2]

رسول اللہؐ کا یہ ارشاد مبارک کہ "اللہ تعالیٰ خود جمیل ہے اور جمال کو پسند فرماتا ہے" ان ہی
معانی پر شاہد ہے۔

---

[1] مولانا جلال الدین رومی (م ۶۷۲ھ) نے فرمایا ہے ؎

چیست دنیا؟ از خدا غافل بُدن نے قماش و نقرہ و فرزند و زن

[2] یہ شعر ابن فارض مصری (م ۶۳۲ھ) کا ہے۔ شاہ ہمدان نے شاعر کے خمریہ میمیہ قصیدہ کی شرح
بھی لکھی ہے جس کا عنوان "مشارب الاذواق" ہے۔ (مترجم)

"امانت و بلاغت" میں سے ایک رسول اللہؐ کا لقب (اَمین) اور دوسرا آپؐ کا معجزہ تھا۔ فصاحت و بلاغت کی نعمتِ عظمیٰ کا تشکّر ادا کرتے ہوئے آپؐ نے فرمایا تھا" میں عرب وعجم میں افصح ہوں"۔ فصاحت کی قوت سے خدمتِ دین انجام دینا "امانت" کا صحیح استعمال ہے۔ تیسری نعمت "مال" ہے۔ مال و دولت کے ہوتے ہوئے آدمی فکرِ معاش سے آزاد ہو کر عالمِ معاد کے زادِ راہ کے حصول کی طرف متوجہ ہوتا ہے بشرطیکہ اُسے اس نعمت کا احساس ہو، پس جس[11] اخی کو مال ومنال کی نعمت نصیب ہو، چاہیئے کہ اس سے دل نہ لگائے۔ اس کی برکت سے آخرت کا زادِ راہ تیار کرے اور اپنے برادرانِ دینی اور دوسرے عام بندگانِ خدا کی مدد کرے یہی" وفا" ہے۔ خلاصہ یہ کہ صوری و معنوی جمال کو باعفت رکھے، فصاحت و بلاغت کی استعداد سے حق گوئی میں امتیاز پیدا کرے، اور مال و دولت کو داد و دہش کا سامان بنائے۔

۸۔ شیخ ابو حفص حدادؒ نے فرمایا: اللہ تعالیٰ نے اس آیہٴ مبارکہ میں آنحضرتؐ کو جواں مردی کی تعلیم دی ہے اور ہمیں بھی اس سے پوری رہنمائی حاصل کرنا چاہیئے کہ" خذ العفو و اُمر بالعرف و اعرض عن الجٰھلین"[12]۔ مقصد یہ کہ دوسروں کی تقصیر معاف کی جائے، بصیرت سے نصیحت کی جائے اور جاہلوں کی باتوں کا جواب جہالت سے نہ دیا جائے۔

۹۔ شیخ ابو علی دقاقؒ کا قول ہے: جواں مردی یہ ہے کہ تو لوگوں میں رہے مگر خود کو اجنبی جانے۔ یہ دین و دنیا کو برتنے کی تعلیم ہے۔ اخی کو چاہیئے کہ وہ لوگوں سے آمیزگار رہو، احسان و نیکی کا عملی نمونہ دے بلکہ تعلق باللہ سے غافل نہ ہو۔

۱۰۔ شیخ ابو الحسن احمد نوریؒ نے فرمایا: جواں مردی یہ ہے کہ مشکلات و موانع کا مقابلہ کیا جائے اور

---

[11] یہاں جن یازدہ گانہ اقوال کو نقل کیا گیا، ان کے مآخذ کسی قدر اختلاف اور پس و پیش کے ساتھ مندرجہ ذیل ہیں:۔ طبقات الصوفیہ السلمی ص ۱۱۸، اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید ص ۵۷، رسالہٴ قشیریہ ص ۱۰۳-۱۰۴، تذکرۃ الاولیاء از عطّار جلد اوّل ص ۲۳۸، کتاب الفتوۃ لابن المعمار الحنبلی ص ۱۲ اور نفائس الفنون فی عرائس العیون جلد اوّل ص ۱۱۵۔

[12] قرآن مجید۔ الاعراف: ۱۹۹۔

لے میں اخی کسی کا شاکی نہ ہو۔ ہم ان دس[12] بزرگوں کی تعریف پر اکتفا کر رہے ہیں۔ دوسرے
،کی بیان کردہ تعریف کا ذکر بات کو طویل بنا دے گا۔ یہ سب تعریفیں صحیح ہیں اس لئے کہ ہر
نے جواں مردوں یا اخیان کی کسی نہ کسی صفت کو بیان کیا ہے۔ اس ضمن میں جواں مردی کے
حضرت علی کرم اللہ وجہہٗ کا ایک قول نقل کر دیا جائے۔ اس تعریف میں "اخی" کی جملہ
ت کا عکس موجود ہے کہ "جواں مردی کے چار ارکان ہیں۔ طاقت ہونے کے باوجود درگزر
ف کر دینا، غصّے میں تحمل برتنا، دشمن کا بھی بھلا چاہنا اور اپنی احتیاجات کے ہوتے ہوئے
دوسروں کی خاطر ایثار کرنا۔"

ے مردی اور حقوق العباد :

و تعریفات کی روشنی میں دیکھا جا سکتا ہے کہ جواں مردی کے آداب و اوصاف بیشتر
ادسے مربوط ہیں اور اس لحاظ سے یہ عملی اخلاق کا مسلک بن جاتا ہے۔ نبی اکرمؐ نے فرمایا
کوئی مومن اپنے کسی بھائی کی حاجت روائی میں مصروف ہو تو اللہ تعالیٰ اُس کی حاجت برآری
۔ صحاح شریف میں ارشاد رسولؐ ہے: "تمام مخلوق خدا تعالیٰ کا کنبہ ہے اور خدا کا محبوب
س کے کنبے کو زیادہ سے زیادہ فائدہ پہنچاتا ہو۔" پس ثابت ہوا کہ حقوق العباد ادا کرنے
تاکید ہے۔

ہ ہائے انسانی[14]

ے عزیز، دنیا میں دو طرح[15] کے لوگ ہیں: درگاہِ خداوندی کے مقبول اور راندۂ درگاہ۔
رگاہ افراد اہلِ شقاوت اور اہلِ خسارت دو گروہوں پر مشتمل ہیں۔ اہلِ شقاوت (بدبخت)

حظہ ہو حاشیہ ۴۶ جس میں ان صوفیاء کے حالاتِ زندگی کے "ماخذ" مندرج ہیں (مترجم)
روہ ہائے انسانی کی یہ تقسیم کئی کتابوں میں مذکور ہے۔ سعادت و شقاوت کی بحث کے سلسلہ
یں ملاحظہ ہو: ہفتاد و سہ ملّت (تہران) ص ۲۴ (مترجم)
شاہ ہمدان اسی طرح دو دو کر کے مختلف گروہوں کا ذکر کرتے ہیں۔ غور طلب بات یہ ہے
ہ بعد میں ذکر کئے جانے والے گروہ کی شرح پہلے کرتے ہیں، اور پھر پہلے کی۔

وہ ہیں جن کے لئے تقدیرِ ازلی کے کاتب نے " ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا یؤمنون[16] " کے مطابق ابدی حرمان و بدبختی کی مہر لگادی ہے۔ اپنی بداعمالی کی بنا پر ان کے قلوب زنگ آلود ہو چکے، اور آفتابِ توحید کی ضیا پاشیوں سے ان کا ظلمت کدہ روشن نہیں ہو سکتا۔ یہ "کلا بل ران علی قلوبهم ما کانوا یکسبون[17] " کے مصداق ہیں۔ شرک و گمراہی نے انہیں کور باطن بنا دیا اور یہ بے بصیرت نورِ ایمان کو دیکھ نہیں سکتے کہ " فانها لا تعمی الابصار ولکن تعمی القلوب[18] "۔ " اہلِ شقاوت " طلبِ نجات سے بے رغبت اور اللہ کے الطاف و اکرام کی بارش سے بے نصیب ہیں، یہ ایسے مُردے ہیں جنہیں ابدی راحتوں والی دوسری حیات سے نومیدی ہے۔ ان کی شقاوت کی طرف قرآن مجید میں یوں ارشاد آیا ہے کہ " اموات غیر احیاء[19] " یہ کفار ہیں۔

" اہلِ خسارت " گمراہ افراد ہیں۔ انھوں نے نفسِ رحمانی کو حیوانی صفات کے ظلمت کدے میں محبوس کر رکھا ہے۔ بمصداق " أرأیت من اتخذ الٰهه هواه[20] " یہ ہوا و ہوس کے غلام ہیں جو روحانی انوار کے مکاشفات، عالمِ لاہوتی کی برکات اور جبروتی حقائق کے جواہر سے عاری ہیں۔ یہ لوگ آباء و اجداد کی اندھی تقلید پر قانع ہیں کہ " انا وجدنا آباءنا علی امة[21] " اور یہ ان کی جہالت کی دلیل ہے " ذلک مبلغهم من العلم[22] "۔

جس پہلے گروہ۔ درگاہِ خداوندی کے مقبول افراد کا ہم نے نام لیا تھا، اُس کی بھی دو قسمیں ہیں: اَبرار اور مقربین ــ " مقربین " وہ ہیں جو کوچۂ طریقت کے شاہسوار اور میدانِ حقیقت کے مرد ہیں۔ یہ مرکبِ زمان و مکان کے راکب اور توسنِ عقل کے سوار ہیں۔ انہوں نے ہوا و ہوس کے لشکروں کو شکست دے دی، شہوت کی منہ زوری کو کچل دیا، اور فنا فی اللہ سے باقی باللہ کی منزل میں جاگزیں ہو چکے ہیں۔ یہ سعادت مند " یحبهم[23] " کی جان فزا نسیم محبت سے لذت گیر ہیں۔ ان کا وجود فیوض و میامن کا مرکز ہے۔ ان مبارزانِ ہوا کی طرف سب کی توجہ ہے۔ عالمِ ملکوت کے ساکن بھی ان کے ریاضِ فیوض کی طرف

---

[16] قرآن مجید۔ البقرہ: ۶۔ [17] المطففین: ۱۴۔ [18] الحج: ۴۶۔
[19] النحل: ۲۱۔ [20] الفرقان: ۴۳۔ [21] زخرف: ۲۲۔
[22] النجم: ۳۰۔ [23] المائدہ: ۵۴۔

شاعر نے گویا ان ہی کی صفات کو نظم کر دیا ہے ؎

بحر کا آتش دردم رہِ بالا گیرد — ساق عرش و فلک و گنبد خضرا گیرد
در مجلس و تسبیح ملک گرم کند — نور او مملکت عالمِ بالا گیرد
از عالم علوی ہمہ والاست ملک — ہمت عاشق بالاتر بالا گیرد
ردارد ازین سوزِ تو ہر بے بصری؟ — صدقِ موسیٰؑ نہ عصا، بل یدِ بیضا گیرد
ملامت گرِ ما، باد مپیما، از آنک — ریو و نیرنگِ تو ہیہات کہ در ما گیرد
دردم چون ازین طارم مینا گذرد — قوت و قوّت ہمہ از نورِ تجلّی گیرد
مع طمع، نزہتِ کوثر شنود — نہ بدستِ طلبی، طرّہ طوبیٰ گیرد
روا کے بود آخر کہ بہ ہنگام ظفر[24] — دست مجنون بجز از دامن لیلیٰ گیرد

ابرار بھی دو طرح کے ہوتے ہیں۔ ایک گروہ کی توجہ حقوق العباد کی طرف ہے اور دوسرا گروہ دریاضیات میں محو ہے (ذاکرین اللہ)۔ ذاکروں کی بھی دو جماعتیں ہیں۔ ایک جماعت "عرفا" ہے۔ یہ افرادِ سبحانی، شرابِ ازلی میں مست اور اسرارِ ملکوتی کے مطالعہ میں مستغرق ہیں۔ یہ والہانہ عبادات و ریاضیات میں اس طرح مصروف ہیں کہ دریائے وحدت میں غوّاصی کرتے اور اسرار جستجو میں ہمہ تن مجذوب نظر آتے ہیں۔ ان کی دوسری جماعت "زاہدین" کہلاتی ہے۔ یہ لوگ ال و منال کے فتنوں سے ترساں اور جاہ و جلال کے زخارف سے گریزاں ہیں۔ یہ عالم علوی سگائے ہوئے لوگ ہیں جنہیں فقر و فاقہ میں گزر اوقات کرنے میں لذت ملتی ہے۔ یہ لوگ دیکھنے لی سہی، ان کے نفوس براق اور عواطف خانہ زاد ہیں ؎

آنہا کہ پا در رہِ مولیٰ نہادہ اند — گام نخست بر سرِ دنیا نہادہ اند[25]

---

[24] ظفر سے مراد کافی ظفر ہمدانی ہیں۔ وہ سلطان معین الدین ملک شاہ بن محمود بن محمد بن ملک شاہ کا معاصر رہا ہے۔ معین الدین ملک شاہ نے صرف دو سال حکومت کی ہے (۵۴۷-۵۴۸ھ)۔ ملاحظہ ہو: بزرگان و سخن سرایان ہمدان ج ۱ ص ۱۰۲ تا ۱۰۶۔

[25] یہ پانچ اشعار شیخ فریدالدین عطار (م ۶۱۸ھ) کی ایک معروف غزل میں سے ہیں۔ دیوانِ عطار (طبع سوم، تہران)، ص ۲۵۰۔

آوردہ اند پشت برین آشیانِ دیو — پس چون فرشتہ رد، بعقبیٰ نہادہ اند
آن طوطیان رہ چو قدم برگرفتہ اند — "طوبیٰ لھم"[٢٦] کہ برسرِ طوبیٰ نہادہ اند
زادِ رہ و ذخیرۂ این وادی مہیب — در طشت سر بریدہ چو یحییٰ[٢٧] نہادہ اند
اوّل بزیر پائے سگان خوار گشتہ اند — آخر چو باد، سر سوئے مولیٰ نہادہ اند

البتہ "ابرار" کی پہلی قسم ان افراد پر مشتمل ہے جو حقوق العباد ادا کرنے میں سرگرم رہتے ہیں۔ اسی گروہ کو فتیان، اخیان یا جوان مردوں کے نام سے یاد کرتے ہیں۔ یہ لوگ اپنے آرام و آسائش کی پروا نہیں کرتے۔ دوسروں کی خاطر ایثار کرنا اس گروہ کا شیوہ ہے۔ "اخی" کہلانے والے یہ افراد واجب عبادات کی ادائیگی کے بعد خلقِ خدا کو آسائشیں فراہم کرنے میں مصروف رہتے ہیں اور ظاہر ہے کہ ان کے یہ کام بھی داخلِ عبادت ہیں۔

عبادات کے اقسام اور درجات:

میرے عزیز، عقبیٰ کی سعادت اور درجاتِ عالی ان لوگوں کو حاصل ہوتے ہیں جو عمر بھر ان کی خاطر کوشاں رہتے ہیں، "وان لیس للانسان الّا ما سعیٰ"[٢٨]۔ عبادات، طاعات اور ریاضات کی جملہ صورتیں قلبی، بدنی یا مالی ہیں۔ قلبی طاعات و عبادات کی مثال توحید، توکّل، صبر، شکر، تسلیم، تفویض، صدق، اخلاص، یقین اور محبت نیز معرفت کی معنویت سے لو لگانا ہے۔ صاحبانِ دل کو یہ سب مکاشفات

---

٢٦ قرآن مجید۔ الرعد: ٢٩۔

٢٧ حضرت یحییٰ علیہ السلام کا سر قلم کئے جانے کی طرف اشارہ ہے۔ عطّار نے منطق الطیر (ص ٣ تصحیح ڈاکٹر گوہرین) میں بھی فرمایا ہے ؎

باز یحییٰؑ را نگر در پیش جمع — زاد سر بریدہ در طشتی چو شمع

یہ قصہ اسرائیلیات میں مذکور ہے ملاحظہ ہو، حیات القلوبِ مجلسی ج ا ص ٢٧٦، اور مجلہ معارفِ اسلامی، تہران، شمارہ ١۔ شہریور ماہ ١٣٤٥ھ۔ ش۔ قرآن مجید میں حضرت یحییٰؑ، حضرت عیسیٰؑ کے مبشر مذکور ہوئے ہیں۔ دیکھئے سورہ آلِ عمران، مریم اور الانبیاء۔ (مترجم)

٢٨ قرآن مجید۔ النجم: ٣٩۔

ت میسّر ہیں مگر ان کی خاطر قلب کے انجلا کی ضرورت پڑتی ہے۔ بدنی طاعات دو طرح کی
ہا تعلق رضائے باری کے حصول کی خاطر واجب عبادات کے انجام دینے سے ہے مثلاً
وزہ وغیرہ۔ دوسری قسم یہ ہے کہ مخلوقِ خداوندی کے رفاہ و آرام کی خاطر اپنے تن، من
لی پروا نہ کی جائے۔

ے عزیز، عبادات فرض ہیں مگر ان کا حقیقی فائدہ "اربابِ قلوب" کو ہی ملتا ہے۔ غفلت
ات انجام دیتے نظر آتے ہیں۔ مگر نماز اور روزے وغیرہ سے ان کے باطن پر کچھ اثر نہیں پڑتا۔
دات جسدِ بے روح کی مانند ہوتی ہیں مگر ان عبادات کی بنا پر ہی وہ زمرۂ مسلمین میں داخل
ن کی حیثیت برادرانِ دینی کی ہے۔ معاشرہ کے اربابِ حل و عقد کا فرض ہے کہ ان کے جان و
ظت کا بندوبست کریں مگر یہ حقیـ ہے کہ تغافل پیشہ افراد، خصوصاً نشۂ دولت میں
ئوں کی عبادات بے حضور و سرود ہی ہوتی ہیں۔ الا ماشاء اللہ۔ شیخ بشر بن حارث حافی رح
ئے فرمایا تھا: اکثر امراء کی عبادات گھورے کے سبزہ کی مانند ہیں۔ دور سے دیکھو تو درختوں
، خاطر کھنچے چلے آؤ مگر قریب پہنچو تو وہاں کی بدبو سے دُور بھاگو۔ کہتے ہیں کہ حضرت داؤد ع
تھی: "اے داؤد ع! غفلت مآب امراء سے کہہ دو کہ غفلت و لاپروائی کے عالم میں ہمیں یاد
۔ ہمارے ہاں ان ریا آمیز اور بے توجہ عبادات کا صلہ، نفرین کی صورت میں ملتا ہے اور بس۔"
ز، نماز ادا کرو مگر اسے آسان نہ جانو[29]۔ اس کی ظاہری صورت تو قیام، رکوع، سجدہ اور
گر اس کے حقائق و باطنی فوائد سے بہرہ مند ہونا ہر کسی کا کام نہیں ہے۔

ے دل کی "نماز"

ضور نماز ان کی ہے جو نماز کی نیت کرتے وقت دنیا و مافیہا کے تفکرات سے آزاد ہو کر یکسوئی
ے ہوئے، وضو کرتے وقت رجوع الی اللہ سے بہرہ مند، کلّی کرنے میں ذکرِ الٰہی کی حلاوت
گیر، ناک میں پانی ڈالتے وقت ذمائم اخلاق مثلاً عُجب، غرور، حرص اور بخل وغیرہ کو
، معرفت کے آبِ حیات سے منہ اور توکّل کے آبِ زلال سے کہنیاں دھوتے، کسرِ نفسی

وائے ڈرنے والوں کے، دوسروں پر نماز گراں ہے۔" (قرآن مجید۔ البقرہ: ۴۵)

تواضع اور نرمی سے سر کا اور کلام الٰہی کا نغمۂ سروش سنتے ہوئے کان کا مسح کرتے، صدق و اخلاص
راہ پر ثابت قدمی سے چلنے کی طلب و آرزو میں پاؤں دھوتے، کونین میں صدق و صفا و اخلا
برتنے کے جذبے کے ساتھ قیام کرتے اور کعبۃ اللہ کی طرف رُخ کرتے وقت دل کو کعبۂ حقیقی
طرف موڑتے ہوئے پکارتے ہیں: انی ذاھب الیٰ ربی سیھدین[۳۰]۔ وہ اللہ اکبر کہتے وقت
کے ہر ذرہ کو آفتاب کبریا سے مستنیر دیکھتے، سبحنک اللّٰھم کے ورد میں کونین کی ہر چیز کو تسبیح
تہلیل میں مصروف پاتے، 'لا الٰہ غیرک' میں انہیں عوارض و تعینات کے خس و خاشاک خاک
بنے نظر آتے اور بسم اللہ پڑھنے میں انہیں عاشقانِ باری کے سرود سنائی دیتے ہیں۔ الحمد لل
پڑھنے میں انہیں افضال و انعام باری کا فیضان ساری کائنات میں نظر آتا ہے۔ وہ کار کنانِ قضاو
کو 'رب العالمین' کے زیرِ فرمان اہلِ جہان کی خدمت میں مصروف دیکھتے اور دریائے رحمت
گناہ گاروں کے گناہ دھوڈالنے میں موجزن مشاہدہ کرتے ہیں۔ "الرحمٰن الرحیم" کے سامنے اپنے و
موہوم کو ہیچ سمجھتے اور دریائے وحدت کے ورطے میں غوطہ زن ہو کر "ملک یوم الدین" کی حقیق
سمجھتے ہیں۔ اُس وقت وہ حقیقی اقرار عبودیت کرتے، اور "ایاک نعبد" کے پختہ وعدہ پر کمر ہمت
باندھتے ہیں۔ اس مشکل کام میں وہ استمداد کی خاطر "ایاک نستعین" پکارتے ہیں۔ یہ وہ نمازی ہ
جو عالمِ ملکوت کے پردوں پر نظر رکھتے ہوئے بھی "اھدنا الصراط المستقیم" پڑھتے اور گذشت
سعادت مندوں کی راہ پر چلنے کی تمنا کرتے ہیں کہ "صراط الذین انعمت علیھم"۔ وہ نفس اور شیطا
کے فتنوں اور کفر و ضلالت کی دست درازیوں سے خدا کی پناہ مانگتے ہیں کہ "غیر المغضوب علیھ
ولا الضالین"۔ اسی معنی خیز رقت اور خضوع و خشوع کے ساتھ وہ قرأت کرتے، التحیات، درو
شریف اور دعائیں پڑھ کر نماز ادا کرتے ہیں[۳۱]۔ ایسی نماز برائیوں سے بچاتی اور ان تقویٰ شعار حض
کو کہاں سے کہاں پہنچا دیتی ہے۔ میرے عزیز، ایسی نمازیں اتقیاء، عرفاء اور محققانِ دین کا خاص

---

[۳۰] قرآن مجید۔ الصّٰفّٰت: ۹۹۔

[۳۱] یہاں تک مؤلف نے سارے ارکانِ نماز کو ادا کرنے اور اہلِ دل کی طرف سے اس عبارت
خاطر خواہ روحانی فوائد حاصل کرنے کا ذکر فرمایا ہے۔ (مترجم)

ات کو نقرا الی اللہ کہتے ہیں۔ یہ رضائے خداوندی پر صابر و شاکر ہیں اور ارشادِ رسولؐ ہے:
الی اللہ کی ایک رکعت نماز، مغرور امراء کی دائمی نمازوں سے زیادہ معنی خیز ہے۔ شاعر کی
میں ہے[32] ؎

پاک بازانے کہ درویش آمدند	ہر نفس در محو خود بیش آمدند
ہر کہ در سحر محبت بندہ شد	تا ابد ہم محرم و ہم زندہ شد
عالمے زیر و زبر گردد تمام	تا یکے اسرارِ دین گردد تمام
ہر کہ مستِ عالمِ عرفان بود	بر ہمہ خلقِ جہان سلطان بود
ملکِ این را دان و دولت این شمر	ذرۂ از عالمِ دین این شمر
گر شوی قانع بہ ملکِ این جہان	تا ابد ضائع بمانی جاودان
گر بیا بندے ملوکِ روزگار	ذوقِ یک شب زبحرِ بے کنار
جملہ در ماتم نشستندے ز درد	روئے یکدیگر ندیدندے ز درد

میرے عزیز، اصفیاء و اولیاء کی عبادات اور ہیں اور عوام کی اور۔ تو بہر حال عبادات میں لگا رہ
ز "ابرار" کے پہلے گروہ میں شامل ہونے کی خاطر بندگانِ خدا کی مدد و اعانت کو بھی اپنا شیوہ بنا۔ اگر
ی میدانِ ولایت کے شاہسواروں کا ساتھ نہ دے سکے تو "اصحابِ یمین[33]" یعنی صاحبانِ فتوت میں
شامل ہونے کی کوشش تو کرے۔ اگر تم ایسا کرو گے تو تمہاری عام عبادات رنگ لائیں گی۔ تم انشاء اللہ
ہلِ شقاوت و اہلِ خسارت سے جدا ہو جاؤ گے اور درکاتِ جہنم کی میزان سے نجات پا لو گے۔ میرے
عزیز، "اصحابِ جوانمردی" میں شامل ہونے کی قدر کرو، اور فرصت کو غنیمت جانو کہ ؎

---

[32] یہاں مثنوی سے شیخ عطار نیشا پوری کی مثنوی 'منطق الطیر' مراد ہے۔ شاہ ہمدان کو اس کتاب سے خاص ارادت تھی۔ انھوں نے اس کتاب کا ایک خلاصہ تیار کیا تھا 'اختیاراتِ منطق الطیر' جو اصل کا تقریباً ½ ہے اور اس کا ایک مخطوطہ تہران یونیورسٹی کے مرکزی کتب خانے میں موجود ہے۔ (مترجم)

[33] مستفاد از المدثر: ۳۷-۳۹۔ قرآن مجید۔

بشتاب کہ راحت از جہان رفت — آہستہ مران کہ کاروان رفت

این صورت اژدہائے خونخوار — درگرد تو حلقہ الیست چون مار

گر درنگری بہ فرق و پایت — در حلقۂ اژدہاست جایت

بگذر کہ جہان کہ اژدہا خوست — آن پیرزن است و اژدہا اوست

با خاک ترک مہر جوئی — گوئی کہ "بگوئم" و نگوئی

در حبس گہ جہانی آخر — رہ جوے، کہ راہ دانی آخر

بالائے فلک ولایتِ تست — ہستی ہمہ در حمایتِ تست

بر پایۂ قدر خویش، نہ پائے — تا بر سر آسمان کنی جائے

این رہ بہ وفا بسر توان کرد — جان زد بصفا بدر توان کرد

از سیل چو کوہ سر مگردان — سیلی خور و روے بر مگردان

خاکِ تو شدہ، جہانِ ہستی — چون خاک مکن جہاں پرستی

دانم بتو بر جہاں نماند — چیزے مپرست کآں نماند

دنیائے رنگا رنگ میں اتحادِ مومناں :

میرے عزیز، دنیا اُس کاروان سرا کی مانند ہے جو صحرائے بے پایاں میں واقع ہو۔[۳۴] آغازِ تکوین سے لے کر ابدالآباد تک انسانی قافلے اس کاروان سرائے میں آتے اور گذرتے جائیں گے۔ یوں کہو کہ یہ ایک امتحان[۳۵] گاہ ہے جہاں لوگ زادِ راہ حاصل کرنے جمع ہوتے ہیں۔ کچھ سعادت مند سفر کا برگ و ساز تیار کر کے اور باقی بدبخت خالی ہاتھ ہی رخصت ہو جاتے ہیں۔ بے زادِ راہ مسافرانِ آخرت عذابِ الٰہی کے حصار میں گھرے رہتے ہیں۔ مسافرانِ صحرائے دنیا کی کیفیت بھی مختلف ہے۔ کچھ ظاہراً توانا مگر باطناً کمزور ہیں۔ بعض اس کے برعکس باطنی طور پر قوی ہیں مگر ظاہری لحاظ

---

* یعنی " ترک بگوئم "۔

[۳۴] ایسی ہی مثالیں امام غزالی (م ۵۰۵ ھ) کی کیمیائے سعادت میں موجود ہیں۔

[۳۵] مستفاد از : الملک آیہ دوم ۔

بچھ ایسے ہیں کہ ظاہراً اور باطناً توانا ہیں یا اس کے برعکس۔ ذلک تقدیر العزیز العلیم۔[۳۵]
ے مراتبِ تخلیق بڑے حکمت آمیز ہیں۔ دنیائے رنگا رنگ اور افراد کے صوری اور معنوی فرق
کمت یہ ہے کہ نظامِ کائنات چلتا رہے۔ لوگوں کو ایک دوسرے کا ممد و معاون بننے کی اسی
ین کی گئی ہے۔ حدیثِ نبویؐ میں آیا ہے:
دمن ایک عمارت کی اینٹوں کی مانند ہیں۔ ہر اینٹ دوسری کو سہارا دیتی ہے۔"
ے عزیز، جو ایمان کا دعوے دار ہو، اُسے چاہیئے کہ دوسروں کی مدد کرے اور ان سے
عاون کرتا ہے۔ اپنے برادرانِ دینی کی مشکلات محسوس کرے اور ان کے بارِ تکالیف کو
کرنے کی کوشش کرے، ایسے شخص نے "انما المؤمنون اخوۃ" کی ہدایت پر عمل کرنا شروع
ہے، اور جوان مردی یہی ہے ؎

اے چون الف عاشقِ بالائے خویش — الفِ تو با وحشت و سودائے خویش[۳۶]
فارغ ازین مرکزِ خورشید گرد — غافل ازین دائرۂ لاجورد
بر سرِ کار آ، چرا خفتہ ای؟ — کار چنان کن کہ پذیرفتہ ای
مست چہ خسپی کہ کمین کردہ اند — کارشناسان نہ چنین کردہ اند
بارِ عنا کش نہ شبِ قیر گون — ہر چہ عنا بیش، عنایت فزون
ز اہلِ نظر ہر کہ بجائے رسید — بیشتر از راہِ عنائے رسید
تزُلِ عنا، عافیتِ انبیاءؑ ست — وانکہ ترا عافیت آید بلاست
از پے صاحب خبر آنست کار — بے خبران را چہ غم از روزگار؟
صحبتِ نیکان ز جہان دور شد — خوانِ عسل خانۂ زنبور شد
معرفت از آدمیان بردہ اند — آدمیان را از میان بردہ اند
سایۂ کس، فترِ ہائی نداد — صحبتِ کس، بوئے وفائی نداد

---

[۳۵] قرآن مجید۔ الانعام: ۹۶۔ یٰس: ۳۸۔
[۳۶] یہ اشعار حکیم نظامی گنجوی (م تقریباً ۶۱۴ھ) کی مثنوی مخزن الاسرار سے ہیں۔

صحبتِ گیتی کہ تمنّا کند؟ با کہ کرد کہ با ما کند؟
نہ آمدنِ مرگ شمائے بکن میرسدت دست، حصائے بکن

میرے عزیز، صوری توانائی کی نعمت کی قدر سے چاہیئے تھا کہ دعویدارانِ اسلام ابدی سعادت حاصل کرتے اور نجات کے طالب بنتے مگر اکثر تغافل شعار اور گمراہ ایسی توئی کا غلط استعمال کرتے ہیں۔ یہ لوگ نفسانی لذات میں مگن رہتے اور نام ونمود کی خاطر وقت کا ضیاع کرتے ہیں برادرانِ دینی کی انہیں پروا نہیں اور بے زادِ راہ سفرِ آخرت پر نکلتے ہیں؛ "ولیعلمون ظاهراً من الحیواة الدنیا وھم عن الآخرۃ ھم غافلون"[۳۸]۔ اور "نسوا اللہ فنسیھم"[۳۹] کے مصداق یہی لوگ ہیں۔ یہ ریاکار اور ظاہر پرست افراد چونکہ یادِ خدا سے غافل ہیں اسی لئے رحمتِ خداوندی سے محروم رہ کر جہنم کے درکاتِ اسفل کا لقمہ بنیں گے۔

اوصافِ اخی یا فتیٰ:

میرے عزیز، سعادت مند افراد اپنی صلاحیتوں سے صحیح کام لیتے اور اپنے مقصدِ آفرینش کو پیشِ نظر رکھتے ہیں، یہ حقوق العباد کی خاطر مال تو خرچ کرتے ہی ہیں، ضرورت پڑنے پر جان کی بھی پروا نہیں کرتے کہ، "ان اللہ اشتریٰ من المؤمنین انفسھم واموالھم بانّ لھم الجنّۃ"[۴۰]، یہ افراد صاحبانِ خیر و برکت ہیں اور ان کا وجود عیال اللہ کے لئے سراپا رحمت ہے۔ غفلت شعاروں نے "انما المؤمنون اخوۃ" کے اسرار و رموز کو بھلا دیا تھا۔ اور یہ ان آداب کو دوبارہ زندہ کر رہے ہیں۔ یہی ارباب الفتوۃ یا جواں مرد ہیں جو عام طور پر ایک دوسرے کو 'اخی' کہتے ہیں۔ جیسا کہ اوپر بیان ہو چکا 'اخی' کی خاطر ضروری ہے کہ وہ سلسلۂ فتوّت میں کسی سے بیعت ہو اور اپنی نسبت حضرت علی کرم اللہ وجہہ سے ملائے، ورنہ اس کا دعویٰ جواں مردی بے معنی ہو گا ؎

زین خرابی گر تو مے خواہی کہ آبادے شوی جہد کن تا بندۂ فرمانِ آزادے شوی[۴۱]
در دلِ پُر نور مردے جائے گیر وغم مخور کز دلِ شادانِ او ناگاہ دل شادے شوی

---

[۳۸] قرآن مجید۔ الروم: ۷۔ [۳۹] التوبۃ: ۶۷۔ [۴۰] ایضاً: ۱۱۱۔
[۴۱] یہ اشعار بظاہر مؤلف کے ہی معلوم ہوتے ہیں۔ (مترجم)

استادانِ عشق است اینکہ در بازارِ عشق — چونکہ شاگردی کنی، ناگاہ استادے شوی
بہ از اسرارِ استادان عشق آباد کن — تا جہانِ عشق را ناگاہ بنیادے شوی
ہستی در چہ ہمہ عالم کہنہ زاد جہان — در دبیرستانِ او باید کہ نو زادے شوی
خاطرِ عاشقان چون کوہ ثابت کن قدم — در نہ اندر راہِ شان چو کاہ برباد ے شوی

ے عزیز، اخی وہ ہے جو مکارمِ اخلاق کا اس طرح حامل ہو کہ :
کے خصائل پسندیدہ ہوں، بوڑھوں کا احترام کرے، جوانوں کو نصیحت کرتا ہے۔ بچوں پر
ر کمزوروں پر رحم کرے۔ دوستوں کے ساتھ بذل و سخاوت برتے، علمائے دین کا وقار ملحوظ
لموں سے عداوت برتے، فاسق و فاجر لوگوں کو کھری کھری سنائے۔ مخلوقِ خدا پر احسان و
، بارش جاری رکھے، اور اپنی اس توفیق پر خدا کے آگے انکساری و عاجزی دکھائے۔ "اخی" دوستی
برتے مگر اپنے نفس نیز ہوا و ہوس اور شیطان کے خلاف جنگ کرے۔ دشمنوں کے مقابلے میں
، مصائب و آلام میں صابر، رحمتِ خداوندی کا امیدوار اور ہر حال میں شاکر ہو۔ اپنے عیوبِ
ر نظر رکھے اور دوسروں کے عیوب بیان کرنے سے ساکت رہے۔ دوسروں کے غم دیکھ کر اُسے رنج ہو،
ی خوشی سے خوشی۔ وہ تقدیراتِ ازلی پر راضی ہو۔ بدعات فی الدین سے بچے اور شریعت کے مسلمات
یح العقیدہ ہو۔ راہِ طریقت میں ثابت قدم اور بدنامی کے کاموں سے دور بھاگنے والا ہو۔ عذابِ الٰہی
ف اور نجات کا طالب ہو۔ اہلِ غفلت سے دور رہے الاّ یہ کہ ان کو نصیحت کرنا ہو۔ وہ اپنے احباب
شینوں کو شفقت سے سمجھائے اور دوسروں کی دل آزاری سے محترز رہے۔ وہ اپنے سارے اعمال کا
بہ کرنے والا اور روزِ قیامت کی ہولناکیوں سے پناہ مانگنے والا ہو۔ خلاصہ "اخی" وہ ہے جو دینِ
م کی تعلیمات پر عامل اور اپنے اور دوسروں کے فائدے کا کام کرتا ہے۔ اُس کے کام ایسے ہوتے
ن سے زندگی میں کامیابی اور بعد از مرگ دامنِ ایزدی میں باعزت پناہ ملے ؎

مرد باید تشنہ و بے خورد و خواب — تشنۂ کوتا ابد نرسد بآب [۴۲]
ہرکہ زین شیوۂ سخن بوئے نیافت — از طریقِ عاشقان موئے نیافت

---

[۱] یہ اشعار بھی شیخ عطار کی مثنوی "منطق الطیر" سے ہیں۔

بندہ را گر نیست زادِ راہ ہیچ | می نباید بہ ز اشک و آہ ہیچ
ہر کہ در دریائے اشکش حاصل است | گو بیا کو در خورِ این منزل است
یارب اشک و آہ بسیارم ہست | گر ندارم ہیچ، با ہم ہست
اے ہمہ تو، ناگزیرِ من تو باش | اُوفتادم دستگیرِ من تو باش
ماندہ ام در حبس و زندان پابست | در چنین حبسم، کہ گیرد جز تو دست؟
گرچہ لبس آلودہ در راہ آمدم | عفو کن کز حبس و ز چاہ آمدم
باد در کفِ خاکِ درگاہ تو ام | بندہ و زندانی چاہِ تو ام
روئے آں دارم کہ نفروشی مرا | خلعتے از فضل در پوشی مرا
زین ہمہ آلودگی پاکم کنی | در مسلمانی فراخا کم کنی
یارب آن دم یاریم دہ یک نفس | کان دمم جز تو نباشد ہیچکس
در دمِ آخر خرید اریم کن | یارِ بے یاران توئی، یاریم کن
چوں بخاک آرم، من سرگشتہ روئے | ہیچ باردیم میار از ہیچ سوئے

عزیزِ من، یہ "اخی" یا "جوان مرد" کے چند اوصافِ حمیدہ ہیں جنہیں ہم نے مشائخِ طریقت سے سنا، اربابِ فتوّت کو ان پر عمل کرتے دیکھا اور خود بھی امکانی حد تک ان پر عمل کیا ہے۔ ہمارے نزدیک "اخیت" کے مہاتِ امور یہی ہیں اور ان کی صداقت کی خاطر ہم نے آیاتِ قرآن مجید، احادیثِ رسولؐ اور اقوالِ بزرگان سے استشہاد کیا ہے۔ اس مختصر رسالے کی خاطر یہی کافی ہے البتہ تتمہ کے طور پر اپنے خرقۂ فتوّت کی نسبت کو بیان کر دوں:

یہ رسالہ میں نے اپنے عزیز "اخی" شیخ علی حاجی (بن طوطی علی[۴۳] شاہی ختلانی مرحوم) کی خاطر

---

[۴۳] اخی طوطی علی شاہ، ختلان (موجودہ تاجیکستان، سوویت روس) کے ایک مخیر شخص تھے۔ شاہ ہمدانؒ ان ہی کی دعوت پر ختلان چلے گئے تھے۔ ان کا (مع خاندان کے دس دوسرے افراد کے) مزار بھی وہیں ہے۔ شیخ علی اخی شاہ ہمدان کے عزیز شاگرد تھے اور ان ہی کی زیرِ تربیت رہے ہیں۔ (مترجم)

ہدا اس عزیز کو سعادتِ دارین نصیب کرے اور اسے لباس الفتوّت کو کما حقہٗ پہننے کی توفیق
ائے ۔ میں نے لباس الفتوّت کو اپنے مرشد شیخ ابوالیامن محمد بن محمد اذکانی کے ہاتھوں پہنا،
انفاس سے مسلمانوں کو تا دیر مستفید رکھے[٣٤٤]، اُن کے واسطہ سے میرے خرقۂ فتوّت کی سند
شیخ محمد بن محمد اذکانی اسفرائینی، شیخ محمد بن جمال، شیخ نورالدین سالار، شیخ علی بن
ی، شیخ ابوالجنّاب نجم الدین الکبریٰ خیوقی خوارزمی، شیخ اسمٰعیل قصری، شیخ محمد بن مالکیل،
مقرا، شیخ داؤد بن محمد، شیخ ابوالعباس بن ادریس، شیخ ابوالقاسم بن رمضان، شیخ ابویعقوب
شیخ عبداللہ عمر بن عثمان، شیخ ابویعقوب نہرجوری، شیخ ابویعقوب سوسی، شیخ عبدالواحد بن
حضرت کمیل بن زیاد رحمۃ اللہ علیہم[٣٤٦]۔ حضرت کمیل بن زیاد نے حضرت علی رضی اللہ عنہٗ سے خرقہ
پایا تھا اور حیدرِ کرّارؓ نے اسے حضرت رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم سے لیا تھا۔ نعت شریف[٣٤٥]

خواجۂ دنیا و دین، گنجِ وفا — صدر و بدر ہر دو عالم مصطفیٰؐ
آفتابِ شرع و دریائے یقین — نورِ عالم، رحمۃ للعالمینؐ
جانِ پاکان خاکِ جانِ پاکِ او — جان رہا کن، آفریں بر خاکِ او
خواجۂ کونین و سلطانِ ہمہ — آفتابِ جان و ایمانِ ہمہ

ان کا وصال ۷۷۸ یا ۷۷۹ھ میں ہوا ہے ۔

٥ اس خرقۂ فتوّت اور متعلقہ بحثوں کے بارے میں ملاحظہ ہو: نفحات الانس من حضرات القدس (جامی) ص ۴۱۸ - ۴۱۹، روضات الجنان و جنات الجنان ج ۲، طرائق الحقائق ج ۲ ص ۸۳ اور الصلۃ بین التشیع والتصوف، الجزء الثانی ص ۱۳۳ وغیرہ۔

له اس رسالے میں جن صوفیہ کا ذکر آیا، ان کے کسی قدر مفصل حالات کی خاطر ملاحظہ ہو: نفحات الانس من حضرات القدس، ارزشِ میراثِ صوفیہ، سرچشمہ تصوّف در ایران، کشف المحجوب ہجویری، مصباح الکفایہ و مفتاح الہدایہ کاشانی، روضات الجنان و جنات الجنان، طرائق الحقائق (۳ جلد، از نائب الصدر) اور الاعلام زرکلی ج ۶ وغیرہ ۔

هر دو عالم بستۂ فتراکِ اوست | عرش و کرسی قبلہ کردہ خاکِ اوست
پیشوائے این جہان و آن جہان | مقتدائے آشکارا و نہان
سیدیٔ از ہر چہ گویم بیش بود | در ہمہ چیز از ہمہ در پیش بود
ہمچو شبنم آمدند از بحرِ جود | ہر دو عالم از طفیلش در وجود
ہر دو عالم از وجودش نام یافت | عرش نیز از نام او آرام یافت
اے زمین و آسمان ، خاکِ درت | عرش و کرسی خوشہ چینِ خرمنت
بر زبانم جز ثنائے تو مباد | نقد جانم جز وفائے تو مباد
ز امتِ خویشم شمر، کین یک سخن | می نمایم ، ہر چہ می خواہی بکن
تا کہ جان داریم ما ، تا زندہ ایم | بندگانت را بہ صد جان بندہ ایم
بر در تو کم بضاعت آمدیم | بر امید یک شفاعت آمدیم
ہست دریائے شفاعت پیشِ تو | آمدیم با قحطِ طاعت پیشِ تو
تا ز دریائے شفاعت یکدمے | بر لبِ خشکم چکانی شبنمے

اللّٰھم صلّ علیٰ محمّد وعلیٰ آلہٖ و اصحابہ اجمعین ۔ الحمد للّٰہ رب العٰلمین ۔ انّ ربّی قریب مجیب[۴۷] ۔ والسلام علیٰ من اتبع الھدیٰ[۴۸] ۔ (تمّت)

~~~~~~~~~~

ماخذ جن کی مدد سے حواشی لکھے گئے ہیں :

۱ ۔ ارزش میراثِ صوفیہ ، ڈاکٹر عبدالحسین زرین کوب ، تہران ۴۴ ۱۳ ش ۔

۲ ۔ الرسالۃ القشیریہ فی علم التصوف ، ابوالقاسم قشیری نیشاپوری مصر ۴۶ ۱۳ ھ ۔ ق ۔

۳ ۔ اسرار التوحید فی مقامات ابی سعید از محمد بن منور میہنی مصححہ ڈاکٹر صفا ۱۳۳۲ ش ، تہران ۔

۴ ۔ الصلۃ بین التصوف والتشیع دو جلد ڈاکٹر کامل مصطفےٰ شیبی ، بغداد ۶۳ ۱۹ ۔ ۱۹۶۴ء ۔

---

[۴۷] قرآن مجید ۔ ہود : ۶۵ ۔

[۴۸] طٰہٰ : ۴۷ (شاہ ہمدان نے اکثر اپنی ہر کتاب / رسالے کا خاتمہ اسی آیت مبارکہ پر کیا ہے) ۔
~~~~~~~~~~

(قاموس الاعلام) خیر الدین زرکلی، مصر ۱۳۷۲ھ - ق -
ان وسخن سرایان ہمدان ج ۱ ڈاکٹر مہدی درخشان، تہران - ۱۳۴۱ ش -
ت القلوب ج ۱ از محمد تقی مجلسی، تہران ۱۳۷۸ ق -
ن عطار نیشاپوری طبع سوم مصححہ اُستاد سعید نفیسی مرحوم، تہران ۱۳۳۹ ش -
نات الجنات و جنات الجنان دو جلد مؤلفہ حافظ کربلائی (م ۹۹۷ھ) مصححہ جعفر
ان القرآئی، تہران ۱۳۴۴ ش - دوسری جلد جو طبع ہونے والی ہے راقم الحروف کے
مطالعہ رہی ہے -
چشمۂ تصوف در ایران، سعید نفیسی ۱۳۴۴ ش - تہران -
قات الصوفیہ سلمی مصححہ نور الدین سدیبہ، مصر ۱۳۷۲ ق -
ائق الحقائق ۳ جلد از محمد معصوم علی شاہ نائب الصدر شیرازی، تصحیح از ڈاکٹر
جعفر محجوب، تہران ۱۳۳۹ - ۱۳۴۵ ش -
شف المحجوب از شیخ ابو الحسن علی ہجویری غزنوی داتا گنج بخش، تہران ۱۳۳۶ ش -
صباح الہدایہ و مفتاح الکفایہ از عزیز الدین محمود کاشانی مصححہ استاد جلال الدین ہمائی
سنا، تہران -
منطق الطیر عطار تصحیح از ڈاکٹر سید صادق گوہرین، تہران ۱۳۴۲ ش -
ہفتاد و سہ ملت (مؤلف نہ معلوم) تصحیح و مقدمہ از ڈاکٹر محمد جواد مشکور، تہران
(مترجم)
۱۳۴۱ ش -

قسط ۲

اٹلی کی تہذیب پر اسلام کے اثرات

اسکندر باؤسانی

اسلامی طرز کے تصویری کام

جیسا کہ پہلے ذکر کیا گیا ہے، اٹلی میں اہم ترین اسلامی طرز کی نقاشی پالرمو میں ALATINA
کے گرجا کی چھت میں موجود ہے۔ یہ گرجا نورمن شاہی محل سے وابستہ تھا۔ اس کا ایک برج AN
(TOWER شکل کے اعتبار سے شمالی افریقہ کے قصر المنار (QASR-AL-MANAR) کی نق
معلوم ہوتا ہے۔ یہ قصر المنار بنی حماد (BENI HAMMAD - گیارہویں صدی) کے قلعہ (ALA
کا جزء ہے۔ اس گرجا کی تعمیر ۱۱۳۲ء سے ۱۱۴۰ء میں روجر دوم کے حکم سے ہوئی تھی۔ گرجا کی چ
چھت کو نامعلوم مسلمان دستکاروں نے MUQARNAS اور علامتدار اور تمثیلی مصور
سے آراستہ کیا ہے۔ ضرورت اس بات کی ہے کہ اس موضوع پر الگ ایک تقریر کی جائے۔ میں
بیان کو یہاں محدود کرتا ہوں۔ تصویر میں طاؤس، کھجور اور بانہ کے علاوہ شکلوں کا مکمل دا
دکھائی دیتا ہے جیسے ایرانی MINIATURE (چھوٹے پیمانہ کی تصویر) کا جاننے والا خوب
ہے اور جسے ہم امیرانہ زندگی کا مستند اسلامی دائرہ کہہ سکتے ہیں۔

قالین اور تصویریں

بے شمار اسلامی کپڑے اور قالین دوسری چیزوں کے مقابلہ میں زیادہ آسانی کے ساتھ ایک
سے دوسرے ملک میں پہنچ جایا کرتے تھے، اور غیر محسوس طور پر اثر انداز ہوا کرتے تھے۔ اُ
کے گرجا گھروں کی فہرست تعلیقہ میں اسلامی طرز کے کپڑوں اور قالینوں کی بڑی تعداد اب
دیکھی جا سکتی ہے۔ قالین کے اثر کی ایک اچھی مثال اناطولیہ کے ایک قالین نے فراہم کی ہے۔
قالین پندرھویں صدی تک مرکزی اٹلی کے ایک گرجا میں موجود تھا اور اب برلن کے عجائب خا
زینت ہے۔ اس قالین کے زرد رنگ کی زمین پر اژدہا اور ایک خیالی پرندے ققنس (ENIX

بنی ہوئی ہیں۔ اس قسم کے قالین اور یہ طرزِ آرائش بقول ERADMANN چین اور
سے تیمور لنگ کے زمانہ میں اناطولیہ پہنچے۔ اس قالین کا موضوع اٹلی کی بے شمار تصویریں
والا ہے۔ ایک اچھی مثال فلورانس کے SAN MARCO نام کے عجائب خانہ میں موجود
TUSCANY کے ہنر مند ہاتھوں نے نقاشی کے پردہ پر اجاگر کیا ہے۔ FRA ANGELICO
LUC اسلامی طرز کے کپڑوں کا مرکز تھا۔ یہاں سے اپنے ساتھ اسلامی نقش و نگار لئے ہوئے
دراز تک پھیل گئے۔ اکثر کپڑوں کے مشرقی نام اب تک باقی ہیں۔ عام TAFFETA
اٹلی کی نشاۃ ثانیہ (RENAISSANCE) اور قرون وسطیٰ کی تجارتی کتابوں میں
AN کی FABBRICS اور CAMMOCCA یا CAMOCATO (ایرانی کمخواب)
SILK CHELLA '(SAQALLAT/SAGLATUN (ایرانی) SIGLA
GHI گیلان) اور MASANDRONI -SILK (مازندرانی) اور دوسرے کپڑوں
درج ہیں۔ DANTE (INF XVII -13- 48) نے شاندار نقش و نگار والے
ور تر کی کپڑوں کا ذکر تحسین کے ساتھ کیا ہے۔ اٹلی میں اعلیٰ درجہ کا کپڑا بننے کا مرکز پالرمو
TIRAZ تھا۔ سسلی سے منتشر ہو کر مسلمانوں کی آبادیاں GENOA، AMALFI، LUCCA
FLOR اور VENICE میں جا بسیں۔ اور ظاہر ہے کہ وہ اپنے ساتھ اپنا ہنر بھی ساتھ لیتی گئیں۔

مقدس رومی شہنشاہوں کا چغہ . COPE OF HOLY ROMAN EMPERORS

۱۱۳۳ء کا کلیسائی چغہ جو آجکل VIENNA میں موجود ہے تیرھویں صدی کے بعد سے مقدس
شہنشاہوں کی تاجپوشی کے موقع پر استعمال ہوتا تھا۔ یہ چغہ پالرمو کی مشہور نورمن مسلم
بافی کے کارخانہ میں بنا تھا۔ اس چغہ کے دامن (HEM) پر طویل عربی عبارت ہے جس میں
ہ کے لئے برکت کی دعا کی گئی ہے اور یہ عبارت: "سسلی کے پایہ تخت میں ۵۲۸ ہجری
بنایا گیا۔" نقش ہے۔ اس صورت میں یہ حقیقت جسے کم لوگ جانتے ہیں، نمایاں ہو جاتی ہے کہ
ہم ترین اور مقدس ترین نشان پر عربی عبارت اور سال ہجری نقش ہے، جسے اٹلی میں مسلمان
روں نے بنایا تھا۔ اور جسے قرونِ وسطیٰ کی عیسائی دنیا کی نامور ترین شخصیت کی تاجپوشی کے
ع پر استعمال کیا جاتا تھا۔ اس چغہ پر دو شیر بنے ہوئے ہیں، جنہیں ایک اونٹ کو ہلاک کرتے

دکھایا گیا ہے اور ان کے بیچ میں زندگی کا درخت اُگ رہا ہے۔ یہ حقیقت میں ایرانی تصوّر (MOTIF) ہے۔ عربی خط کی خوب صورتی نے اٹلی کے نقاشوں کو ایسا فریفتہ کیا کہ زبان نہ جاننے کے باوجود ایک زمانے تک عربی خطوط اٹلی کی نقاشی کو زینت بخشتے رہے۔ کوفی خطوط اور خاص طور سے الف لام والی عبارت جسے زیادہ سے زیادہ پیچیدہ شکلوں میں پیش کیا جاتا تھا، زیادہ پسند کی جاتی تھی۔ ایک دوسرے سے ملے جلے ستاروں کی تصویریں جو ہم تیرھویں صدی میں ایران کے شہر "کاشان" کے بنے ہوئے پیالوں پر پاتے ہیں یا قرآن کی بعض جلدوں پر دیکھتے ہیں۔ پندرھویں صدی میں اٹلی میں کتابوں کی جلدوں پر نمودار ہوئے۔ ان کا وجود مشہور نقاش LEONARDO DA VINCI (۱۴۵۲ء - ۱۵۱۹ء) کی "چھ گرہیں" (SIX KNOTS) میں نمایاں ہے۔ مل کر بنے ہوئے ستاروں کے علاوہ دوسرے بے شمار آرائشی مضامین اٹلی اور یورپ والوں کو مسلمانوں سے ملے ہیں۔ مثال کے طور پر RUMI یا نوکدار نصف پتّی (آم کی کیری کی شکل) جسے اکثر بیزے کی شکل میں نقاشی کرتے ہیں اناطولیہ یا ایران کی یادگار ہے۔ غیر طبعی جانوروں کی تصویریں جنہیں خالص آرائشی مقصد کے لئے استعمال کیا جاتا تھا اسلامی اثر ظاہر کرتی ہیں ABRUZZO کے BERNARDO DA TERAMO کے چودھویں صدی کے قلمی نسخہ میں انسانی سر والے درخت اور شاخوں کی تصویریں ہیں جس کا تعلق مشہور واقواق درخت سے ہے

وینس کے آرٹ پر مسلمانوں کا اثر

وینس کے آرٹ پر اسلامی اثر کا موضوع مفصل بحث کے لئے ایک کتاب چاہتا ہے۔ یہاں مختصر اس وسیع موضوع کے جزئیات میں داخل ہوئے بغیر کچھ عرض کیا جائے گا۔ PROCURATORIO N. S. MARCO (XII C) نام کے مجموعہ میں ایک چاندی کے صندوقچہ پر دو ایرانی مطربوں کی چنگ اور رباب بجانے کی حالت میں تصویر بنی ہوئی ہے۔ عراق، شام، ایران اور مصر کے کارخانوں میں بنی ہوئی فلزات کی چیزیں مغرب میں رہنے والوں کو حیرت میں ڈال دیتی تھیں۔ ان چیزوں میں بڑ[illegible] صندوقچہ، سینی، پیالہ، دوات اور گھڑے قابل ذکر ہیں۔ ان چیزوں کے کانسے کی سطح پر خوبصور[illegible] نقش و نگار کندہ کئے جاتے تھے یا تانبے، چاندی اور سونے کی مدد سے چپکا دیئے جاتے تھے۔

BENVENUTO CELLINI یورپ کی نشاۃ ثانیہ کے سب سے بڑے سنہار اور بت تراش نے

ں اس ہنر کا ذکر کیا ہے۔ فلزات پر کام کرنے والے مسلمان کاریگروں کی شہرت کو یہ حقیقت ظاہر
کہ ان کی تکنیک اٹلی میں DAMASCHI - NATURA اور عجمی سے (AGEMI - NATURA
سے آج تک مشہور ہے۔ پندرھویں اور سولھویں صدی میں ان چیزوں کی مانگ تمام اٹلی
رخاص طور سے وینس میں تھی۔ اگر وینس اور مشرق کے درمیان قرون وسطیٰ کے ارتباط کو مدِ نظر
تو یہ کوئی تعجب کی بات نہیں ہے۔ اس ارتباط نے وینس کی عمارتوں میں مغربی حقیقت پسندی
(REALI اور مشرقی پچی کاری کے درمیان ایک توازن برقرار کر دیا ہے۔ اٹلی کے نشاۃ ثانیہ
ماست پسند اجتماع کی بڑھتی ہوئی مانگ کو پورا کرنے کے لئے وینس فلزات کے مشرقی طرز کے کارخانوں
یز بن گیا۔ مسلمان کاریگر ایران اور شام سے چل کر وینس پہنچے۔ ان میں بعض کے نام ان کے
نطوں سے معلوم ہوتے ہیں۔ محمود الکردی ان سب میں زیادہ محنتی تھا۔ زین الدین، عمر، قاسم
ب اللہ بن علی مہرجانی اور علاؤالدین بیرجندی کے نام بھی قابل ذکر ہیں۔ اٹلی کے فن کاروں نے
ی کے ساتھ اپنے مشرقی ہم پیشہ دستکاروں کی تقلید شروع کر دی اور دھاتوں (فلزات) کے
رخانوں کی تعداد میں زبردست اضافہ ہوا اور ساتھ ہی اسلامی اور یورپی نشاۃ ثانیہ کے طریقوں
امتزاج نے اس مشرقی ہنر کو نئے جلوؤں سے روشناس کیا۔ فلز کی بنی ہوئی چیزوں کا اطالوی نام
AZZIMI لیعنی AJAMI یا ایرانی ہے۔ اس زمانہ کی بنی ہوئی بہت سی چیزیں آج بھی یورپ
ریکا اور اٹلی کے عجائب خانوں میں موجود ہیں۔ اٹلی کے فلز کے ماہروں میں تین کا نام قابل ذکر ہے:
NICOLO RUGGINO DA CORFU اور GEOREIUS MANTUANUS جس
نے ۱۵۵۰ء میں ایک شاندار پلیٹ بنائی جو VIENNA میں موجود ہے۔ تیسرا کاریگر مشہور
TRIVULZIO کے صندوقچہ کا خالق ہے جس نے اپنی تخلیق پر PAULUS AGEMINIUS
FACIEBAT کا دستخط کر کے اس آرٹ کے نادر نمونہ پر اطالوی نام PAULUS کے ساتھ ہمیشہ
کے لئے "عجمی" کی صفت کا اضافہ کر دیا ہے۔

جنوبی اٹلی کے فنِ معماری کی خصوصیات

جنوبی اٹلی کے شہروں میں RAVELLO ، ITRI اور CASERTA VECCHIA پر ایک
طائرانہ نظر ہی کافی ہے کہ آدمی وہاں کے فن تعمیر کی اسلامی خصوصیات کا معتقد ہو جائے CITTA

DI CASTELLO میں وہاں کے بڑے پادری (BISHOP) کے لئے بنی ہوئی عرب۔ مغربی (ARAB-MEGHREBINE) طرز کی کرسی، فلورانس کے S. MINIATO ALLA MONTE کے گرجا کے فرش کی پچی کاری CALABRIA کے بعض گرجا گھروں کی استرکاری اور PISA کے CAMPS SANTO میں فاطمی طرز میں کانسہ پر بنے ہوئے افسانوی جانوروں (GRIFFINS) کی صورتوں کا شمار سولہویں صدی کے اسلامی آرٹ کے شاہکاروں میں ہونا چاہیئے۔ اسی صدی میں اسلام اور ایشیا کے متعلق یورپ کے رویہ میں ایک ناگوار تبدیلی ہوئی۔ خوش قسمتی سے اس تبدیلی میں اٹلی کا حصہ بہت کم ہے۔ میرا اشارہ نوآبادیاتی (COLONIAL) استعمار کی طرف ہے جس کے مقابلہ میں صلیبی جنگوں کے زمانہ کی چھڑپیں چچیرے رشتہ داروں کی داخلی عداوتیں معلوم ہوتی ہیں پہلے مشرق کے ہنر اور فن کے لئے یورپ میں احترام اور تحسین کا جذبہ ہوتا تھا اور اب یورپ نے فنی حیثیت سے ایشیا پر اپنی برتری کا احساس کرنا شروع کر دیا۔ ہم اس بحث کو ناگوار حد تک آگے بڑھانے کے بجائے قرونِ وسطیٰ کی برادرانہ رقابت کے سنہرے دَور کی طرف واپس ہوتے ہیں۔

فنون اور ہنر پر اسلام کا اثر

سائنس کے مختلف مضامین میں خاص طور پر TECHNOLOGY (فن) میں اسلامی اثرات نمایاں ہیں۔ میں اپنے مقالہ کے اس حصہ کو ایک حکایت سے شروع کروں گا۔ ایک اطالوی ڈاکٹر اور مستشرق پروفیسر TOMMASE SARNELLI ایک مرتبہ یمن گئے جہاں ان کی ملاقات ایک بوڑھے حکیم سے ہوئی جس کے پاس مرض کی تشخیص اور دواؤں کی تجویز میں رہنمائی کے لئے ابن سینا کی کتاب القانون فی الطب (AL-QANUNFIT-TIBB) تھی۔ آپ کے خیال میں یہ مستند عربی کتاب کہاں چھپی ہو گی؟ یہ کتاب روم میں STAMPERIA MEDICEA میں ۱۵۹۳ء میں چھپی تھی۔ بہت کم لوگوں پر یہ حقیقت ظاہر ہے کہ ابن سینا کی یہ کتاب دنیا میں پہلی بار روم میں چھپی تھی[1] سب جانتے ہیں کہ قرونِ وسطیٰ میں اور اس کے بعد اٹھارھویں صدی تک حکیموں اور طبیبوں کے لئے یہ مستند ترین کتاب تھی۔ اگر ہم قبول کریں کہ جدید سائنس کی روح قرونِ وسطیٰ کے افکار کی ذہنی تقسیم بندی

---

[1] اس کتاب کا ۱۹۵۳ء کا مطبوعہ نسخہ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کے کتب خانے کی زینت ہے۔

پر (EXPERIMENT) کے برخلاف تجربہ (ABSTRACT CLASSIFICAT
ر جدید طبیعیات (PHYSICS) اور ریاضیات (MATHEMATICS) کی بنیاد عربی
ں (ARABIC NUMERALS) اور الجبرا (ALGEBRA) پر ہے تو ہمیں چاہیئے کہ جدید
ں کی ہمنوائی کرتے ہوئے قبول کرلیں کہ یورپ نے اپنے علمی تمدن (SCIENTIFIC
CIVILIZAT) کی بنیادوں کو اسلامی تہذیب کی فراہم کردہ معلومات پر استوار کیا ہے۔
این خدائے مطلق کے عقیدہ نے اوہام، جادو اور باطل پرستی کو ہمیشہ کے لئے مردود قرار دے
زوں کی ماہیت پر بغیر کسی تعصب اور محدودیت کے غور و خوض کرنے کا موقع فراہم کیا ہے۔
سلام کا قول" حکمت کی جستجو کرو اگرچہ اس کا وجود چین میں ہو" SEARCH FOR
SCIENCE, EVEN IF IT BE IN CHI) اس موضوع کو روشن طور پر آشکارکر
ہے۔ بہرصورت یہ حقیقت ہے کہ اسلام کے سب سے بڑے طبیب رازی (وفات ۹۲۵ء)
یورپ کی طبی سائنس کو اور اطالوی طب کو خاص طور پر پانچ صدیوں تک متاثر کیا ہے۔ ابن زہر
(AVENZOAR = IBN-ZUH (وفات ۱۱۶۲ء) کی کتابوں کے ترجمے باعث ہوئے کہ
حی کو دواسازی سے الگ ایک علم تسلیم کیا جائے۔ اس زمانہ میں آنکھوں کے ماہر مسلمان طبیب
OCALIST) آنکھوں کے معالجہ کے سلسلہ میں مستند رسالے لکھا کرتے تھے۔ جن کی برابری یورپ
ارھویں صدی تک نہ کرسکا۔ MEYERHOF نے بتایا ہے کہ تیرھویں صدی میں قاہرہ اور دمشق
، رہنے والے ایک عرب سائنس دان ابن النفیس (IBN-AN-NAFIS) نے پہلی بار یورپ
وں سے صدیوں پہلے خون کی (SMALL PULMONARY CIRCULATION) گردش
انکشاف کیا تھا۔ اس موضوع پر ابن النفیس کی کتاب کو اٹلی کے الپاگو (ALPAGO) نے چودھویں
مدی میں لاطینی میں ترجمہ کیا جو ۱۵۴۷ء میں وینس میں چھپی۔ دسویں صدی میں البیرونی (AL-BIRUNI)
وفات ۱۰۵۰ء) نے مختلف مادوں کے خاص اوزان (SPECIAL WEIGHTS) پر تجربہ کیا اور
نتیجہ حیرت انگیز حد تک آج کے یورپی ماہروں کے حاصل کئے ہوئے نتیجہ سے قریب تر ہے۔ نویں صدی
یں عباسی خلیفہ المامون کی زیر سرپرستی علم ہیئت کے ماہروں کے ایک گروہ نے دائرۂ نصف النہار
ی پالمیرہ (PALMYRA) کے مقام سے پیمائش کی۔ نتیجہ ۱۸۵ر۱۱۱ میٹر تھا۔ جس کا فرق جدید اور

حساس آلوں کی مدد سے حاصل کئے ہوئے نتیجہ سے صرف ۸۷۷ میٹر کا ہے۔ میں یہاں اس طویل بحث کو نہیں چھیڑوں گا کہ کس طرح مسلمانوں نے ASTROLABE کی تکمیل کی جس کا استعمال اٹلی کے ملاح کرتے تھے۔ لیکن مختصر طور پر اسلام کے ایک بڑے عطیہ کی طرف اشارہ کروں گا جو جدید الجبرا کی تخلیق اور عربی عدد کا رواج ہے۔ AL-KHUWARIZMI نے الجبرا کے پھیلاؤ اور عربی اعداد کی تکمیل میں دوسروں کے مقابلہ میں زیادہ کوشش کی تھی۔ اور ہمارا اٹلی کے باشندے LEONARDO FIBONACCI DA PISA (۱۱۷۰ء۔۱۲۳۰ء) نے اپنی کتاب LIBER ABACI کے ذریعہ اس علم کو تمام یورپ میں منتشر کر گیا۔ LEONARDO کی تعلیم الجزائر کے شہر BUJAYYA (BUGIA) میں ہوئی تھی۔

جغرافیہ کی ترقی

نقشہ جات تیار کرنے کے فن کے سلسلہ میں الادریسی (AL-ADRISI) کا نام جس نے ۱۱۶۶ء میں اٹلی کے شہر پالرمو میں وفات پائی ہمیشہ زندہ رہے گا۔ اس جغرافیہ دان کی کتاب سسلی کے بادشاہ رو[جر] کے احترام میں "کتاب روجر" کے نام سے مشہور ہے۔ اس کتاب کی برتری قدیم اور قرون وسطیٰ میں جغرافیہ پر لکھی ہوئی تمام کتابوں پر مُسلّم ہے۔ مؤلف نے کتاب میں جن نقشوں کا استعمال کیا ہے ان کی صحت بے مثال ہے۔ جس زمانہ میں "MIRABILA" جیسی بے فائدہ کتاب یورپ میں لکھی جا رہی تھی مسلمان سائنس دان مشکل اور دقیق مسئلوں کو حل کیا کرتے تھے۔

یورپ میں اسلامی سائنس

یورپ میں مسلم سائنس کا اثر خاص طور سے اطالوی مترجموں کے ذریعہ سے پھیلا تھا۔ یہاں [یہ] نشان دہی کافی ہے کہ TOLEDO کے مکتب کا کامیاب ترین مترجم HERARDO DA CREMONA اٹلی کا باشندہ تھا۔ اس مترجم کی کاوش کا نتیجہ تھا کہ یورپ والوں کی دست[رس] مندرجہ ذیل کتابوں تک ہو سکی۔

PTOLEMY کی کتاب ALMAGEST، IBN-AL-HAITHAM کی کتاب (OPTICAE THESAURUS) اور AL-FARGHANI کی علم ہیئت کی کتاب AN-NAZIRI کی اقلیدس (EUCLID) پر شرح AL-KHUWARIZMI کا الجبرا او[ر]

وہ دواسازی، علم نجوم، ریاضیات اور فلسفہ پر ستر سے زیادہ رسالے۔ سسلی کے
s بادشاہوں کے دربار کے تمام مترجم اطالوی تھے اور اسی طرح سالرمو کے مشہور طبی مدرسہ
(SALERMO MEDICAL S) میں جس پر عربوں کے طبی افکار کا زبردست اثر
اِستنان کے مطابق اس مدرسہ کی بنیاد قرون وسطیٰ کے ایک نامعلوم سال میں چار معلموں
ہی، جن میں ایک لاطینی، دوسرا یونانی، تیسرا یہودی اور چوتھا اسلامی مذہب سے
تھا۔ یہ مدرسہ نورمن اور سوابیّن دور میں ترقی کی منازل طے کرتا رہا۔ اس مدرسہ نے
پ میں علمِ طب کو متاثر کیا اور عرب کے گہرے اثرات کا نمونہ تھا۔

ے پر اسلام کا اثر

MONNERET DE VILLA اور CERULLI کی تحقیق ثابت کرتی ہے کہ اطالوی
تخلیق DIVINE COMEDY میں اسلامی ادبیات سے متاثر ہے۔ کتاب المعراج
(BOOK OF STAIRI) میں پیغمبر اسلامؐ کی معراج اور بہشت و دوزخ کی سیر
ات کا ذکر آیا ہے" دانتے کے زمانہ میں اس کتاب کے دو ترجمے ایک لاطینی میں اور
یم فرانسیسی میں موجود تھا اور" دانتے" کو یہ دونوں زبانیں آتی تھیں (DIVINE COMEDY
ت سی چیزیں کتاب المعراج کے اثر کی تصدیق کرتی ہیں۔ لیکن" دانتے" پر اسلامی اثر نہیں ختم
وتا ہے۔ ارسطو اور افلاطون کے فلسفہ کا امتزاج جس نے" دانتے" کی روح اور کتابوں کے
اد فراہم کیا تھا، مسلمانوں کے بغیر وجود میں نہ آتا۔ اٹلی کے مفکرّ ST. THOMAS
AQUI نے مسلمان فلاسفہ کے ذریعہ جو علم حاصل کیا تھا اسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا ہے۔
ST.THO نے مسلم فلاسفہ سے بحث کے سلسلہ میں ایک کتاب (THE SUMMA
CONTRA GENTI) لکھی تھی۔ دو پہلوانوں کے ایک دوسرے سے گتھم گتھا ہونے کی
روحانی اور علمی کشمکش میں علماء کا ایک دوسرے کے افکار سے متاثر ہونے کا امکان رہتا ہے۔ دراصل
NEW-PLATONIC ARISTOTELIANI کے موجد مسلمان مفکرّین تھے جس میں
سینا کا حصہ بہت اہمیّت رکھتا ہے۔ اگرچہ" دانتے" مجبور تھا کہ ابن سینا کو کافر خیال کرے
، اپنی کتاب (DIVINE COMEDY) میں اسے دوزخ میں ڈالنے کے بجائے صلاح الدّین

الوبی اور ابن رشد کے ساتھ ایک دوسرے مقام میں رکھا ہے ۔ یہ حقیقت کتنی معنی خیز ہے ک
مسیحی فلسفی ST. THOMAS کے استاد ALBERT OF COLOGNE پیرس کی یونیورس
میں ارسطو پر لکچر دینے کے لئے اپنے سامعین کے سامنے اسلامی لباس میں ظاہر ہوا۔ ابن رشد
(AVERROES) کو اٹلی میں عربیت (اسلام) کا نشان سمجھا جاتا تھا اور بعض اوقات RROIST
(جن کا تعلق ابن رشد کے مکتب سے تھا) اور ایک عرب میں تمیز مشکل معلوم ہوتی تھی۔ تعجب کا مق
ہے کہ اس نامور فلسفی کے اثرات اسلامی ملکوں میں بہت کم ملتے ہیں۔ جبکہ اس کے برخلاف اٹلی
AVERROIST مکتب فکر آزاد فکری کی علامت تھا۔ اس مکتب کا مشہور ترین مرکز ADUA
یونیورسٹی تھی ۔ یقیناً اس مکتب کی آزادی فکر کا اصول یورپ میں علمی رنائسنس یا ذہنی نشا
میں بے تاثیر نہیں رہا ہے ۔ اس طرح اسلامی فلاسفہ نے دو صورتوں میں اٹلی کے افکار کو متاث
ابن سینا کے فلسفہ کو اٹلی کے مذہبی گروہ نے اپنایا جس میں ST. THOMAS کا نام کافی ا
رکھتا ہے ۔ اس فلسفی کو ابن سینا کے بغیر تصوّر بھی نہیں کیا جا سکتا ہے ۔ اٹلی کے اس زمانہ کے ن
پسندوں (LIBERAL) کے گروہ نے ابن رشد کے فلسفہ سے اپنا رشتہ جوڑا تھا ۔

نتیجہ

بحث کافی طویل ہو چکی ہے اور وقت آپہنچا ہے کہ تطویل سے گریز کرتے ہوئے اسے بیا
کیا جائے ۔ ممکن ہے کہ سوال کیا جائے کہ اگر اسلام نے اٹلی اور یورپ کی تہذیب کو قرون وسطیٰ ا
رنائسنس (نشاۃ ثانیہ) کے زمانہ میں اس وسیع حد تک متاثر کیا تھا تو کیا وجہ ہے کہ تمام اثرات
والے زمانہ میں محو ہو گئے ؟ جواب آسان ہے جیسا کہ قبل ازیں اشارہ کر چکا ہوں کہ اسلام کی روح
میں غربی (WESTERN) ہے ۔ اس نے جدید تہذیب کو یورپی شکل میں نمودار کرنے میں مؤث
کے بعد ایک چھوٹی سی عقب نشینی کی ہے ۔ اور یہ مرموز عقب نشینی بقول علامہ اقبال . . . . "
تصوّف کی طرف ہوئی ہے اور نتیجتاً ٹھوس وحدانیت کے بلند ترین نتائج آنکھوں سے اوجھ
ہیں ۔" آج ایک طرف نئی تہذیب ہے جو ایٹمی دور میں داخل ہو کر تیزی کے ساتھ ترقی کرتی ہوا
کو بدلتی جا رہی ہے ۔ دوسری طرف قدیم ہندوانہ رہبانیت کی تارک الدنیا بنانے والی تہذیب ہے
کی نظر میں کائنات میں جو کچھ ہے وہ اسی زمین پر مادّہ کی صورت میں موجود ہے ۔ میں محسوس

ہذیبوں کے درمیان مسلمانوں کے بہترین نمائندوں نے اپنی کتابوں میں فیصلہ مغربی تہذیب
بن رہا ہے۔ اس مغربی تہذیب پر آپ کا اتنا ہی حق ہے جتنا ہمارا ہے اور گنجائش اس بات
یورپ والے اب بھی اسلام سے "کچھ" سیکھیں۔ یہی کچھ" باعث ہوا کہ مشہور فرانسیسی مستشرق
MASSIG نے اعلان کیا تھا کہ" اسلام سے میری محبت کا کرشمہ ہے کہ میں نے مسیح اور مسیحیت
ہ دریافت کر لیا ہے۔" میرا مطلب ہے کہ مذہبی روح بیدار ہو کر ہمیں دیوانہ وار اور مجذوبانہ
ے خطروں سے آگاہ کر کے توحید کی مادی ترقی اور زندگی میں ایک تناسب قائم کرنے میں مددگار
ی ہے۔ وحدانیت کا جوہر ہمیں بت پرستی کے خلاف جو ایک دائمی خطرہ کی صورت میں موجود
سیاب جدوجہد کی ہمت عطا کر سکتا ہے اور سب سے اہم بات یہ کہ ہمیں تہذیبی اتحاد کا احساس
ماہے۔ وہ پاک اتحاد جو حرم کی طرح مقدس ہے۔ اقبال نے یورپ کو اس اتحاد کے کھو دینے پر
شعار میں ملامت کی ہے:

عرب کے سوز میں ساز عجم ہے + حرم کا راز توحید امم ہے
تہی وحدت سے ہے اندیشۂ غرب + کہ تہذیب فرنگی بے حرم ہے

بقیہ: فہرست مخطوطات

ے ایسے امراض کا ذکر ہے جو بہت ہی تکلیف دہ ہوتے ہیں۔ مگر علاج صحیح ہو تو فوراً شفا ہو
جاتی ہے، کتاب کا موضوع ہے "فوراً شفا" اس لئے کتاب کا نام" برء ساعۃ" رکھا گیا۔
کتاب بہت مشہور ہے۔ ۱۹۰۳ء میں بیروت میں، ۱۹۲۷ء میں قاہرہ میں چھپ
چکی ہے۔

زیر نظر نسخہ سویفی بن احمد العدوی کا لکھا ہوا ہے۔ تاریخ کتابت ۱۸ رجمادی الاول ۱۳۱۴ھ
یعنی کتاب کی پہلی طباعت سے سات آٹھ سال پہلے کا لکھا ہوا یہ نسخہ ہمارے پاس موجود ہے۔
کاتب تعلیم یافتہ ہے۔ اس لئے نسخہ میں فاحش غلطیاں بہت کم پائی جاتی ہیں۔

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارہ تحقیقات اسلامی اسلام آباد

(۲۰) ——————— محمد طفیل

○ مخطوطہ نمبر ۲/۴۷ داخلہ نمبر ۳۷۹۳

• نام ۔ شرح رسالہ علم الاوفاق فن ۔ علم الاعداد و الاوفاق

• تقطیع ۔ $\frac{۷\frac{۱}{۴} \times ۹\frac{۳}{۴}}{۴\frac{۳}{۴} \times ۶\frac{۳}{۴}}$ سطر فی صفحہ ۲۳ حجم ۱۴ صفحات

• مصنف ۔ احمد الدمنہوری ۔

• کاتب ۔ محمد الرفاعی سن کتابت ۔ ربیع الثانی ۱۲۸۴ھ

• خط ۔ نسخ معمولی روشنائی معمولی صمغ دودی سیاہ

• کاغذ ۔ دستی زرد زبان عربی نثر

اس مختصر سے رسالے کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔ وبہ الاعانۃ، الحمد للہ مبین الاعداد ومفصل العشرات المئین والاحاد ۔ والصلوٰۃ والسلام علی سید محمد سید کل حاضر و باد و علی آلہ و اصحابہ وازواجہ و ذریاتہ ازکی صلاۃ واتم سلاماً یقصر عنہ التعداد ۔

اور آخری الفاظ یہ ہیں:

واعلم انی جمعت ہذا الشرح اللطیف من شمس المعارف وکتاب غایۃ الغا وکنز الاسرار و ذخایر الاخیار وکتاب حل الکنوز وعقد الرموز وکتاب تحفۃ المشتاق فی ع الاوفاق وکتاب غایۃ الحکیم وکتاب التعلیقۃ وکتاب علم الہدی و اسرار الاقتدا وکتاب ا المنظوم ولم اقصد بذلک الاطالۃ خشیۃ الملالۃ ولکن ہذا آخر ما اردنا ۔ واللہ المو للصواب ۔

اس نسخہ پر ایک جگہ تملیک کی عبارت درج ہے۔ اور وہ یہ ہے:
فی نوبۃ الفقیر محمد یوسف عفی عنہ ۱۲ ربیع الاوّل ۱۲۸۴ھ۔
اس کے علاوہ ایک اور شخص کی تملیک بھی سرورق پر درج ہے۔ اور وہ یہ ہے:
ھذا الکتاب تعلق محمد احمد حسین المازون الشرعی بالباطنیۃ قسم الدرب
سر و منزلہ بدرب سعادۃ بحارۃ الجلواوی نمبر ل ۳۲ قسم الدرب الاحمر ایضاً۔
نسخہ کی تحریر بھی ۱۲۸۴ھ سے قریب تر ہی کی ہے۔

کتاب کا موضوع اس کے نام سے ظاہر ہے۔ علم الاوفاق والاعداد پہ بہت سی کتابیں لکھی ہیں۔ حقیقتاً علم الوفق ایک مربعہ کو مختلف چھوٹے مربعوں پر تقسیم کرنے کا نام ہے۔ لیکن سلسلے میں تعویذوں کی خانہ پُری اور دیگر بہت سی حسابی موشگافیوں نے ایک دلچسپ فن پیدا دیا ہے۔ یہ مختصر سا رسالہ اسی فن سے متعلق ہے۔ سرورق پر لکھا ہُوا ہے کہ یہ رسالہ علم فاق پر احمد الدمنہوری کے رسالے کی شرح ہے۔

اس مصنف کو اگر شیخ الاسلام احمد بن عبدالمنعم دمنہوری (۱۱۰۱ — ۱۱۹۲ھ) سمجھا جائے یہ نسخہ شیخ کی وفات کے تقریباً اسّی برس بعد کا لکھا ہُوا معلوم ہوتا ہے۔ لیکن یہ بھی ممکن ہے کہ یہ سالہ شیخ احمد الدمنہوری الکبیر شیخ الازہر کا نہ ہو، بلکہ تیرھویں صدی کے ایک بزرگ شیخ احمد بن محمد منہوری کا ہو۔ قیاس یہی چاہتا ہے کہ یہ رسالہ آخری احمد الدمنہوری کا ہو۔ کیونکہ احمد الدمنہوری کبیر کے کثیر التصانیف ہونے کے باوجود کوئی ایسا واقعہ نہیں ملتا جس سے ظاہر ہو کہ وہ "علم الاوفاق و الاعداد" میں بھی دلچسپی یا دسترس رکھتے تھے۔ وہ قاہرہ میں شیخ الازہر تھے۔ ان کی تصانیف۔ جو زیادہ تر فقہ اور قرآن سے متعلق ہیں۔ میں علم الاوفاق والاعداد پر ان کی کسی تصنیف کا ذکر کہیں نہیں ملتا۔ اس لئے ہمارا قیاس ہے کہ یہ کتاب شیخ الازہر احمد الدمنہوری کی نہیں بلکہ تیرھویں صدی ہجری کے احمد دمنہوری کی ہے۔ اللّٰہ اعلم۔

زیرِ نظر نسخہ مکمل ہے۔ اچھی حالت میں لکھا ہُوا ہے۔ جسے صاف کر کے شائع کیا جا سکتا ہے۔ جو کہ علم الاوفاق والاعداد میں دلچسپی رکھنے والے اصحاب کے لئے مفید ہو گا۔

۵۔ مخطوطہ نمبر ۳/۴۷ داخلہ نمبر ۳۹۷۳

- نام۔ برء ساعۃ فن۔ طب
- تقطیع۔ ½۹×۶ / ½۶×۴، سطر فی صفحہ ۱۷، حجم ۲۷ ورق ۵۴ صفحات۔
- مصنف۔ جمال الدین ابوبکر محمد بن زکریا الرازی (متوفی ۳۱۱ یا ۳۲۰ھ)
- کاتب۔ سویفی بن احمد العدوی۔ سن کتابت ۱۳۱۴ھ۔ خط نسخ معمولی۔
- روشنائی۔ صمغ دودی سیاہ، عنوان سرخ، کاغذ دستی مصری۔ زبان عربی نثر

اس رسالہ کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، توجھنا الی فضلک العمیم لشفاء الاسقام یامن وسع کل شی رحمۃ وعلما و تعرضنا لنسمات لطفک الجسیم۔

اور اس کے آخری الفاظ یہ ہیں:

تمت النسخۃ المبارکۃ المسماۃ ببرء ساعۃ للامام الرازی علی یداحوج العباد الی رحمۃ الکریم الجواد سویفی بن احمد العدوی اللّٰھم اغفرلہ ولوالدیہ ولجمیع المسلمین بتاریخ ۱۸ جمادی الاولی ۱۳۱۴ھ من ھجرتہ علیہ الصلوٰۃ والسلام۔

طبیب المسلمین، جالینوس عرب جمال الدین ابوبکر محمد بن زکریا الرازی۔ جو طبیعیات کی دنیا میں تین تیزابوں کی ایجاد کی وجہ سے بڑی شہرت رکھتے ہیں۔ اپنے وقت کے سب سے بڑے طبیب، سب سے بڑے ماہر طبیعیات وکیمیا سمجھے جاتے تھے۔ ان کے تفصیلی تذکرے دنیا کی ہر زبان میں ملتے ہیں۔ انہوں نے بہت سی کتابیں طب، طبیعیات، کیمیا اور علم العقاقیر پر لکھیں۔ ان میں سے بہت سی کتابیں چھپ بھی چکی ہیں۔ یہ کتاب جس کا نام "برء ساعۃ" ہے۔ انہوں نے وزیر ابوالقاسم بن عبداللہ کے لئے لکھی تھی۔

تیسری صدی ہجری کے آخر میں شہر بغداد ہر قسم کے علوم وفنون کا ملجا و ماویٰ تھا اور دربار خلافت کے علاوہ وزراء وامراء بھی علم وفن کی سرپرستی کیا کرتے تھے، رازی اس زمانہ میں بغداد تھے اور انہوں نے بہت سی کتابیں لکھیں۔

زیر نظر کتاب علم الطب اور معالجات پر ہے۔ اس میں سر سے لے کر پاؤں تک تمام اعضائے

(باقی صفحہ ۷۰۷ پر

(انتقاد کے لئے کتاب کے دو نسخے ارسال کرنا ضروری ہے)

انتقاد

"جدید ہندوستان میں مسلم سیاست"

جدید ہندوستان میں مسلم سیاست (MUSLIM POLITICS IN MODERN INDIA) ڈاکٹر مشیر الحق کے اس مقالہ کا عنوان ہے جو انھوں نے ۱۹۶۷ء میں ڈاکٹریٹ کے لئے میک گل یونیورسٹی (کناڈا) میں پیش کیا تھا۔ حال ہی میں یہ مقالہ کتابی شکل میں میناکشی پرکاشن، میرٹھ (ہندوستان) سے شائع ہوا ہے۔

کتاب کے نام سے شبہ ہوتا ہے کہ اس میں ہندوستان بعد از تقسیم کی مسلم سیاست کا جائزہ لیا ہوگا لیکن کتاب کے نام کے ساتھ ہی سنین کا ذکر کرکے اس جائزہ کو ۱۸۵۷ء سے ۱۹۴۷ء تک محدود کر دیا گیا ہے لہٰذا اسی پس منظر میں اس کتاب کا مطالعہ کرنا چاہیئے۔

اس کتاب میں موجودہ صدی کی ہندوستانی مسلم سیاست میں مذہب کے کردار اور مسلمانوں کے سیاسیات میں زیادہ غیر مذہبی رویّہ (SECULARIST ATTITUDE) اختیار کرنے کی ناکام مساعی سے بحث کی گئی ہے۔ مصنف کے خیال میں مولانا ابوالکلام آزاد اس پورے مذہبی سیاسی ڈراما کے اہم کردار ہیں کیونکہ الہلال اور پھر البلاغ کے ذریعہ انھیں نے سب سے پہلے مسلمانوں کو سیاست میں دلچسپی لینے پر آمادہ کیا ورنہ اس سے پہلے مسلمانوں کے لئے سیاست شجر ممنوعہ تھی۔ مولانا آزاد سے پہلے مسلمانوں کے دو گروہ تھے، ایک سر سیّد احمد خان کے زیر اثر جو حکومت برطانیہ سے کسی قسم کی ٹکر لینے کے خلاف تھا۔ دوسرا گروہ علماء کے زیر اثر تھا جو اس وقت تک حالات پر قانع رہنا چاہتا تھا جب تک اسے مذہبی آزادی میسر رہے لیکن سب سے پہلے آزاد نے یہ درس دیا کہ سیاسی آزادی کے بغیر مذہبی آزادی بے معنی ہے۔ اس درس سیاست کے سلسلہ میں مولانا آزاد نے محسوس کیا کہ جب تک علماء اپنے گوشۂ عزلت سے

باہر نہیں آئیں گے اس وقت تک مسلمان اس جد وجہد میں دل و جان سے حصّہ نہیں لیں گے۔ مولانا اپنی تحریک میں کامیاب ہو گئے۔ علماء اپنی روایت توڑ کر سیاست کے میدان میں آگئے اور اسی دن سے سیاست بندی مسلمانوں کا مذہبی فریضہ بن گئی۔

یہ سمجھے بغیر کہ وہ کیا کر رہے ہیں علماء اپنے ساتھ مذہب کا بیج لائے جسے وہ سیاست کے میدان میں بو کر دُعا کرنے لگے کہ اس سے متحدہ ہندوستان کا پودا برآمد ہوگا۔ برآمد تو کچھ ضرور ہوا لیکن وہ متحدّہ ہندوستان نہیں بلکہ پاکستان تھا اور یہ اس عمل کا قدرتی نتیجہ تھا جو قوم پرست (NATIONALIST) علماء نے نادانستہ کیا تھا اور مولانا آزاد اپنی بصیرت، ذہنی توانائی اور سیاسی قوت رکھتے ہوئے ان حالات کے خاموش تماشائی بنے رہے۔

مولانا آزاد اور مسٹر جناح (قائدِ اعظم) کا مقابلہ کرتے ہوئے مصنف لکھتے ہیں کہ خاندان، تربیت اور مزاج کے لحاظ سے دنیادار ہونے کے باوجود مسٹر جناح نے مذہبی فرقہ واریت کی حمایت کا فیصلہ کیا اور پورے زور و شور سے اپنے نظریہ کو پیش کر دیا اس کے برعکس خاندانی، علمی اور معاشرتی لحاظ سے ایک مذہبی شخص ہونے کے باوجود مولانا آزاد نے اگرچہ اپنی منزل تو لامذہبیت (SECULARISM) کو بنایا مگر وہ لگی لپٹی رکھے بغیر اپنی بات کہنے کی جراءت نہ کر سکے اور اپنے لامذہبی نظریہ کے سلسلہ میں مذہب کو ایک بار آخری دلیل کے طور پر پیش کر کے پھر وہ اس سے چھٹکارا نہ پا سکے نہ علماء کو جنھیں وہ خود ہی سیاست میں کھینچ کر لائے تھے' دوبارہ سیاست سے نکال سکے۔

مصنف کے تجزیہ کے مطابق پاکستان کا قیام بظاہر قوم پرست علماء کی شکست معلوم ہوتا ہے لیکن دراصل ایسا نہیں بلکہ یہ علماء خود اپنے خلاف کامیاب ہو گئے۔ یعنی اپنے مقصد میں انھیں ناکامی ضرور ہوئی لیکن اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے جو ذرائع انھوں نے اپنائے تھے وہ کامیاب ہو گئے گویا جو بیج انھوں نے بویا تھا اس کے پھل سے ان کے حریفوں نے فائدہ اُٹھایا۔ اس اجمال کی تفصیل مصنف نے اصل کتاب کے ان ابواب میں بیان کی ہے جو قوم اور قومیت کے مسئلہ سے متعلق ہیں۔

مصنف کا خیال ہے کہ "قوم" اور "قومیت" کے الفاظ میں پیچیدگی اس لئے ہوئی کہ انھیں سیاسی سطح پر انگریزی الفاظ (NATION) اور نیشنلزم (NATIONALISM) کے مترادفات کے طور پر استعمال کیا جانے لگا حالانکہ درحقیقت اُردو میں انگریزی لفظ "نیشن" کا بالکل صحیح مترادف لفظ

ہیں کیونکہ "قوم" ایک مختلف المعانی لفظ ہے جس کا تعین سیاق و سباق کے بغیر نہیں کیا جاسکتا
) ایک مذہبی فرقہ (COMMUNITY) کے معنوں میں جیسے ہندو قوم، مسلم قوم (ب)
ہ کے معنوں میں جیسے جلاہوں کی قوم، لوہاروں کی قوم اور (ج) برادری کے معنوں میں جیسے
دم، وغیرہ۔ مصنف نے سرسید احمد خان اور مولانا الطاف حسین حالی کے بہت سے اقتباسات
ت کیا ہے کہ انھوں نے قوم اور قومیت کے الفاظ کو مختلف اوقات میں مختلف معنوں میں
ہے اور بالآخر یہی لفظ "قوم" تھا جو مولانا حسین احمد مدنی اور علامہ اقبال کے درمیان

ع بنا ہے

عجم ہنوز نداند رموز دیں ورنہ ز دیوبند حسین احمد این چہ بوالعجبی است

جب بات یہاں تک پہنچی تو مولانا حسین احمد نے "قوم" اور "ملت" کے فرق کا سہارا لیا لیکن یہی
تھا جو استعمال ہوتے ہوتے قوم پرست علماء کی خواہشوں کے برعکس دو قومی نظریہ پر منتج
لستان کا قیام عمل میں آگیا۔

ہے اس کتاب کا مرکزی خیال، ضروری نہیں کہ اس سے اتفاق کیا جائے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ
ملاف بہت کچھ کہا جاسکتا ہے کیونکہ مسلمانوں اور خصوصاً پاکستانی مسلمانوں کی ایک عظیم اکثریت
س امر پر متفق اور مطمئن ہے کہ پاکستان علماء کی مذہبی آواز کے نتیجہ میں حادثاتی یا بالفاظ دیگر
ر پر وجود میں نہیں آیا بلکہ مذہبی، سیاسی اور ثقافتی بنیادوں پر برصغیر کے مسلمانوں کے
بت فیصلہ اور شعوری کوششوں کا نتیجہ تھا۔ لیکن دراصل اس مقام پر یہ بحث نہ ضروری ہے
ناسب۔ بہرحال اس کتاب میں چند مشہور واقعات پر جو دلچسپ تنقید کی گئی ہے وہ یقیناً مزید
، اور تلاش و جستجو کی متقاضی ہے اور اسی مقصد کے پیش نظر انھیں یہاں مختصراً بیان کیا جارہا ہے۔

مشہور ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں برصغیر کے علماء نے نمایاں حصہ لیا تھا لیکن مصنف اس
سے متفق نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس غلط فہمی کی ایک بڑی وجہ اس وقت کے انگریز افسروں کی لفظ
م سے لاعلمی تھی۔ انھوں نے ہر اس شخص کو عالم سمجھ لیا جس نے مذہب کا نام لے کر علم بغاوت بلند
نال کے طور پر یو پی میں بغاوت کے سلسلہ میں انگریز افسروں نے چھبیس "مولویوں" کے نام گنوائے
ین کے متعلق یہ سمجھا جاتا تھا کہ انھوں نے ۱۸۵۷ء کی تحریک میں حصہ لیا۔ ان چھبیس مولویوں (علماء)

کے نام اس سرکاری ریکارڈ میں موجود ہیں جو یو پی کی حد تک بغاوت سے متعلق ہے۔ یہ ریکارڈ چھ جلدوں میں یو پی کی حکومت نے ۱۹۶۱ء میں یو پی میں جدوجہد آزادی : سرچشمۂ مواد (FREEDOM STRUGGLE IN UTTAR PRADESH : SOURCE MATERIAL) کے نام سے شائع کر دیا ہے۔ ان چھبیس علماء میں صرف پانچ ایسے ہیں جنھیں رحمٰن علی نے "تذکرہ علماء ہند" میں شامل کیا ہے۔ لیکن دراصل یہ پانچ بھی تحریک میں شامل نہیں تھے۔ مثلاً ان میں ایک شاہ اسمٰعیل شہید غدر سے برسوں پہلے شہادت پا چکے تھے مگر "رسالۂ جہاد" کے مصنف کے طور پر ان کا نام ریکارڈ میں آ گیا۔ دوسرے تین علماء مولانا فضل رسول بدایونی، مفتی صدرالدّین اور مولانا فضل حق خیرآبادی تو ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت میں تھے جن سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ انھوں نے باغیوں کا ساتھ دیا ہوگا۔ مولانا فضل حق کے متعلق مشہور ہے کہ انھوں نے جنگِ آزادی میں نمایاں حصہ لیا تھا لیکن مصنف کے نزدیک یہ بات سراسر مشتبہ ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے اپنے ایک غیر مطبوعہ مقالہ (INDIAN MUSLIMS' ATTITUDE TO THE BRITISH IN THE EARLY 19th CENTURY : A CASE STUDY OF SHAH ABDUL AZIZ) کے علاوہ جو ۱۹۶۴ء میں میکگل یونیورسٹی کے شعبہ تعلیماتِ اسلامی کے لئے لکھا گیا "یو پی میں جدوجہد آزادی: سرچشمۂ مواد" کے حوالے دیئے ہیں۔ اس کتاب کی جلد پنجم کے صفحہ ۱۰۸ پر ان صاحب کو مولانا فضل حق خیرآبادی کے نام سے پیش کیا گیا ہے لیکن جلد دوم کے صفحات ۵۱۷ اور ۵۶۵ پر، جلد سوم کے صفحہ ۶۷۴ پر اور جلد پنجم کے صفحہ ۳۸۴ پر یہ وضاحت کی گئی ہے کہ یہ "مولوی فضل حق" یا "فضل حق" ان صاحب سے مختلف ہیں، جو "مولانا فضل حق خیرآبادی" کے نام سے مشہور ہیں۔ اب رہے پانچویں عالم یعنی "عالم علی" تو ان کے بارے میں مصنف نے "یو پی میں جدوجہد..." جلد پنجم صفحہ ۳۲۹ کے حوالہ سے بتایا ہے کہ بغاوت میں حصہ لینا تو ایک طرف انھوں نے تو بہت سے انگریزوں کو پناہ دے کر باغی رہنما بخت خاں کو ناراض کر لیا تھا۔

علماء اور غیر علماء کے درمیان انگریز افسروں کے اسی فرق نہ کرنے کا ایک اور دلچسپ نتیجہ نکلا یعنی مصنف کے خیال کے مطابق اس صدی کے پہلے دو عشروں تک کسی کو اس بات سے دلچسپی نہ تھی کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ میں علماء نے حصہ لیا تھا یا نہیں اور نہ کبھی علماء ہی نے اس سعادت میں حصہ لینے کا دعویٰ کیا تھا لیکن ۱۹۱۹ء میں جب انھوں نے جمعیتہ العلماء ہند کے نام سے ایک سیاسی، مذہبی تنظیم قائم کی تو

عویٰ کی ضرورت محسوس ہوئی تاکہ انھیں سیاست میں نووارد نہ سمجھا جائے۔ اس طرح
ی کے علماء نے یہ دعویٰ کرنا شروع کیا کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ میں ان کے اسلاف نے عملی طور
تھا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے حاجی امداد اللہ مرحوم اور ان کے دو مرید مولانا محمد قاسم نانوتوی
رشید احمد گنگوہی کے نام لیئے اور یہ کہا جانے لگا کہ ضلع مظفر نگر کی تحصیل شاملی ان کی جدو
نہ تھی اور اس جدو جہد میں حاجی امداد اللہ جہادیوں کے امام یا امیر اور مولانا محمد قاسم اور مولانا
د بالترتیب سالارِ فوج اور قاضی تھے۔ اور ان کے ایک ساتھی اور صوفی بزرگ حافظ ضامن جو
ہیں ایک کمانڈر تھے، جنگ میں شہید ہو گئے تھے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ اس قسم کا بیان اب تقریباً
ں اور خصوصاً برصغیر کے مسلمانوں کی تصنیفات میں موجود ہے لیکن یہ بیان بعد کی اختراع ہے
یہ ہے کہ باغیوں کا ساتھ دینے یا خود بغاوت کرنے کی بجائے ان علماء نے قصبہ میں نظم و ضبط قائم
کوشش کر کے اصلاً حکومت برطانیہ کا ساتھ دیا تھا لیکن جب انگریزوں کی حکومت دوبارہ مستحکم
باغیوں ہی کے گروہ نے اپنی جان بچانے کے لئے ان تین حضرات کے خلاف گورنمنٹ میں جھوٹی
کر دی۔ چونکہ یہ علماء قانونی معاملات میں ناتجربہ کار تھے اور اپنی صفائی کی خاطر ان کے پاس عدالت
کی طرح بہانے کے لئے روپیہ نہیں تھا لہٰذا انھوں نے خود کو خدا کے مہربان ہاتھوں میں چھوڑ
اس سے جو ہدایتیں ملتیں ان پر عمل کرتے رہے۔

مصنف نے اپنے موقف کی بنیاد بطور خاص تین کتابوں پر رکھی ہے۔ پہلی کتاب مولانا محمد قاسم
ی کی ایک سوانح حیات (سوانح عمری سیدنا الامام الکبیر حضرت شمس الاسلام مولانا محمد قاسم)
ہے ان کے انتقال کے کچھ ہی دنوں بعد ان کے ایک عزیز دوست مولانا محمد یعقوب نانوتوی نے لکھی
جو پہلی بار مطبع صادق الانوار، بہاول پور (مغربی پاکستان) سے شائع ہوئی۔ اب یہ رسالہ مولانا
م کی اس مبسوط سوانح عمری کے ایک جز کے طور پر دوبارہ شائع ہو چکا ہے جسے مولانا مناظر احسن
نی نے ترتیب دیا ہے۔ یہ سوانح (سوانح قاسمی) ۱۹۵۳ء میں دیوبند سے شائع ہوئی۔ دوسری
ب جو اس سوانح عمری کی اشاعت کے کچھ دنوں بعد شائع ہوئی مولانا رشید احمد گنگوہی کی سوانح حیات
کرۃ الرشید) ہے جو ان کے ایک شاگرد عاشق الٰہی نے ۱۹۰۸ء میں شائع کی تھی۔ ان دونوں کتابوں
بتایا گیا ہے کہ یہ حضرات فسادات سے کوسوں دُور تھے۔ تیسری کتاب جس پر مصنف نے اپنے موقف کی

بنیاد رکھی ہے وہ یوپی کا مذکورہ سرکاری ریکارڈ ہے۔ اس میں تھانہ بھون اور شاملی کے واقعات کی پوری تفصیل موجود ہے۔

جگہ کی قلت کے باعث یہ ممکن نہیں کہ ہم یہاں مصنف کے تمام دلائل اور حوالہ جات کو تفصیل کے ساتھ پیش کریں لیکن موضوع کی اہمیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی اگلی اشاعت میں کتاب کے متعلقہ باب کا مکمل ترجمہ پیش کر دیں گے (انشاء اللہ) تاکہ پاکستان کے مؤرخین و ناقدین اور خصوصاً حلقۂ دیوبند سے منسلک حضرات جو علمی تحقیق و جستجو کے میدان میں سرگرم عمل ہیں اس موضوع پر تنقید کر سکیں۔

ڈاکٹر مشیر الحق کی اس کتاب میں دوسری دلچسپ بحث مولانا آزاد کی ذات اور ان کے اسلاف سے متعلق ہے مولانا کے خاندان کی شہرت کے متعلق بہت کچھ کہا گیا ہے اور جن لوگوں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ مولانا کی معیت میں گزارا ہے۔ انھوں نے اس سلسلہ میں بطور خاص بہت کچھ لکھا ہے لیکن ڈاکٹر مشیر الحق کے خیال میں مولانا کی ابتدائی زندگی اور ان کے اجداد کی زندگی اب تک گمنامی کے پردہ میں مستور ہے۔

مولانا کی سوانح لکھنے کی پہلی کوشش مرزا فضل الدین احمد نے کی۔ مولانا جن دنوں رانچی میں نظر بند تھے مرزا صاحب خود رانچی آئے اور اس طریقہ سے مولانا کی مشہور کتاب 'تذکرہ' منصہ شہود پر آئی لیکن جہاں تک ابتدائی زندگی کا تعلق ہے، مرزا صاحب کے بیان کے مطابق مولانا نے اپنے روحانی کمالات کا ذکر کر کے خود کو شاعرانہ استعارات کے ایسے خوب صورت پردوں میں چھپا لیا کہ ان کی طبعی زندگی ایک غیر ضروری تفصیل بن کر رہ گئی۔ ۱۹۴۰ء اور ۱۹۴۶ء میں بالترتیب مہادیو ڈیسائی اور اے۔ بی راجپوت کی تصنیف شدہ سوانح عمریاں سامنے آئیں لیکن مولانا کی ابتدائی زندگی کے بارے میں یہ کتابیں بھی کوئی مستند تفصیل نہیں پیش کرتیں۔ مصنف کے بیان کے مطابق مولانا کی سب سے مستند سوانح مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کی "آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی" ہے۔ یہ کتاب ملیح آبادی کے بیان کے مطابق لفظ بلفظ مولانا آزاد کی املا کرائی ہوئی ہے۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ املا ۱۹۲۱ء میں کرایا گیا تھا اور کتاب پہلی بار مولانا کے انتقال کے بعد ۱۹۵۸ء میں شائع ہوئی۔ اس تاخیر کا باعث ملیح آبادی نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر نظر ثانی کے لئے مسودہ مولانا کو دے دیا جاتا تو وہ پھر کبھی واپس نہ کرتے کیونکہ یہی ان کی عادت تھی دوسری کتاب جو "آزاد کی کہانی . . ." ہی جتنی مستند ہے، ہمایوں کبیر کی "ہندوستان آزاد ہو گیا" (INDIA WINS FREEDOM) ہے۔ اس کتاب کو بھی جو مولانا کے انتقال کے بعد ہی شائع

یر کے بیان کے مطابق مولانا آزاد نے اُردو میں املا کرایا تھا. ہمایوں کبیر نے اسے صرف
منتقل کر دیا تھا. لیکن اس کتاب میں مولانا کی نجی زندگی کی کوئی تفصیل نہیں ملتی کیونکہ
ی مسائل پر گفتگو کرنے سے مسلسل انکار کیا."

ں مولانا کے اسلاف اور خود ان کی ابتدائی زندگی کے بارے میں چند مشہور واقعات پر
ن نے گرفت کی ہے اور وہی اس وقت ہمارا موضوع گفتگو ہے۔ "آزاد کی کہانی ۰۰۰۰۰"
ام کتابوں میں یہ تفصیلات ملتی ہیں کہ مولانا کے جدِ امجد شیخ جمال الدین المعروف بہ بہلول
و مغلوں کے ابتدائی عہد میں ایک مشہور صوفی عالم تھے۔ بہلول کے بعد نسب میں چند اور
نے کے بعد ملیح آبادی مولانا منوّر الدّین کا تعارف کرواتے ہیں جو مولانا آزاد کے والد کے نانا
منوّر الدّینؒ قاضی سراج الدّین کے بیٹے تھے جو صوبہ پنجاب کے قاضی القضاۃ بتائے جاتے ہیں۔
الدّین کی پیدائش ۱۷۸۷ء کے لگ بھگ ہوئی. سولہ سال کی عمر میں وہ اپنے وطن قصور
سے دہلی چلے گئے۔ ۱۸۰۹ء میں اپنے والد کے انتقال کے بعد وہ گھر والوں کو بھی دہلی لے گئے
ں کرنے کے بعد مولانا منوّر الدّین نے اپنا مدرسہ قائم کیا اور درس و تدریس کا مشغلہ اختیار
ینہ وہ اس قدر مشہور ہوئے کہ مغل سلطنت میں رکن المدرسین مقرر ہو گئے. ملیح آبادی کی
مطابق یہ تقرری شاہ عالم ثانی کے آخری دَور میں ہوئی. یہاں ڈاکٹر مشیر الحق یہ کہتے ہیں کہ
ثانی کا انتقال ۱۹۰۶ء میں ہوا جب مولانا منوّر الدّین کی عمر سولہ سال تھی اور ابھی وہ تعلیم
ر رہے تھے۔

ولانا آزاد کے سوانح نگاروں نے مولانا منوّر الدّین کی عظمت کو بلند سے بلند تر کرنے کی کوشش
اور انھیں اپنے عہد کے ہندوستانی علماء میں ایک خاص مقام کا حامل بتایا ہے. مثلاً حسب ذیل
زات ان کے شاگردوں میں شمار کئے جاتے ہیں. مولانا محبوب علی، مولانا فضل امام خیر آبادی، مولانا
رسول بدایونی، مولانا محمد علی گوپا مؤی مصنف کشاف اصطلاحات الفنون. ڈاکٹر مشیر الحق کہتے
ان حضرات میں سے کسی کا مولانا منوّر الدّین کا شاگرد ہونا ممکن نہیں ہے. مولانا محبوب علی
۱۱ھ تا ۱۲۸۰ھ مطابق ۱۷۸۵ء تا ۱۸۶۳ء) مولانا منور الدّین سے دو سال بڑے تھے، اور
سیّد احمد خان کے تذکرۂ اہلِ دہلی (مشمولہ آثار الصنا دید) کے مطابق انھوں نے شاہ عبدالعزیز

کے خاندان کے علماء سے تعلیم حاصل کی تھی۔ مولانا فضل امام خیرآبادی جو بعد میں ایسٹ انڈیا کمپنی کی طرف سے دہلی کے صدر الصدور ہوئے اس وقت مفتی تھے جب منورالدّین بحیثیت طالب علم دہلی پہنچے۔ تیسرے "شاگرد" مولانا فضل رسول بدایونی نے دہلی میں تعلیم ہی نہیں حاصل کی بلکہ تذکرۂ علماء ہند (رحمٰن علی) کے مطابق وہ فرنگی محل (لکھنؤ) کے فارغ التحصیل تھے۔ آخری بزرگ مولانا محمد علی گوپامئوی کے متعلق سب سے زیادہ دلچسپ حقائق سامنے لائے گئے ہیں۔ کشاف اصطلاحات الفنون کے مصنف کا نام محمد علی نہیں بلکہ محمد اعلیٰ تھا۔ وہ گوپامئو (نزد لکھنؤ) کے نہیں بلکہ تھانہ بھون ضلع مظفر نگر (نزد دہلی) کے رہنے والے تھے۔ انھوں نے چار جلدوں میں اپنی "کشاف ..." ۱۱۵۸ھ مطابق ۱۷۴۵ء یعنی منورالدّین کی پیدائش سے بیالیس سال پہلے مرتب کی تھی۔

مولانا آزاد کے والد مولانا خیرالدین (۱۸۳۱ء تا ۱۹۰۸ء) کے حالاتِ زندگی کے بیان میں بھی ایسی ہی لغزشیں پائی جاتی ہیں۔ مولانا خیرالدّین کی کمسنی ہی میں ان کے والد محمد ہادی کا انتقال ہوگیا لہٰذا ان کی تربیت مولانا منورالدّین نے کی۔ کہا جاتا ہے کہ مولانا خیرالدین نے ممتاز علماء سے تعلیم حاصل کی۔ مثلاً مولانا فضل امام، مولانا رشیدالدّین دہلوی مناظرہ کی ایک کتاب "رشیدیہ" کے مصنف اور مولانا محمد یعقوب۔ یہ تینوں حضرات اپنے اپنے فن کے امام تھے لیکن ڈاکٹر مشیر الحق کہتے ہیں کہ یہ سارا بیان اغلاط سے پُر ہے۔ مولانا فضل امام کا انتقال ۱۸۲۹ء میں یعنی خیرالدّین کی پیدائش سے دو سال پہلے ہوگیا تھا۔ مولانا رشیدالدّین کا انتقال ۱۸۳۳ء میں ہوا جب خیرالدّین کی عمر دو سال تھی۔ لطف یہ کہ "رشیدیہ" ان کی نہیں بلکہ مولانا عبدالرشید جونپوری کی تصنیف ہے جن کا انتقال ۱۶۷۲ء میں ہوا۔ مولانا محمد یعقوب ۱۸۴۰ء میں مکّہ چلے گئے تھے اور وہیں ۱۸۶۷ء میں انھوں نے وفات پائی۔ ان کی ہجرتِ مکّہ کے وقت خیرالدّین کی عمر دس سال بھی نہیں تھی۔ لیکن چونکہ خیرالدّین بھی ۱۸۵۷ء میں مکّہ ہجرت کر گئے تھے لہٰذا ممکن ہے وہاں انھوں نے مولانا یعقوب سے تعلیم حاصل کی ہو۔

۱۸۵۷ء کے لگ بھگ مولانا منورالدّین کے ساتھ مولانا خیرالدّین بھی ہندوستان سے مکّہ چلے گئے۔ مولانا منوّرالدّین کے مکّہ جانے میں بھی مختلف سوانح نگاروں کے بیان میں تضاد موجود ہے۔ بہرحال مولانا آزاد کہتے ہیں کہ مکّہ میں ان کے والد مولانا خیرالدین نے کئی کتابیں لکھیں جن میں سے ایک ہندوستان کے (نام نہاد) وہابیوں کے عقائد سے متعلق دس جلدوں میں شائع ہوئی۔ ڈاکٹر مشیر الحق نے ان

ہ حوالے دیئے ہیں جن میں ان تمام عرب یا غیر عرب مصنفین کے حالات درج ہیں جن
ہیں شائع ہوئی لیکن ان میں سے کسی کتاب میں مولانا خیر الدین کے حالات نہیں ملتے۔
کتاب کا ذکر ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسلاف کے عقائد سے متعلق ہے۔ اس
کا نام محمد خیر الدین خان (عرف خیوری) ہے۔
نا آزاد کے متعلق بھی کئی دلچسپ باتیں ڈاکٹر مشیر الحق کی کتاب میں بیان کی گئی ہیں۔
ائی نے پہلی بار اپنی کتاب میں یہ بیان کیا کہ ۱۹۰۵ء میں مولانا آزاد کو ان کے والد نے اپنے
اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لئے جامعہ ازہر (مصر) بھیجا تھا۔ یہ بیان بار بار مولانا کے
نگار دہراتے رہے کچھ لوگوں نے اس بیان کو غلط بھی کہا لیکن خود مولانا اس پورے عرصہ
بیٹھے رہے چنانچہ عام طور سے لوگ اس بیان کو سچ ماننے لگے حتیٰ کہ مولانا کے انتقال کے
ستانی پارلیمنٹ میں ان کی یاد میں جو سرکاری تجاویز منظور ہوئیں ان میں بھی یہی بات
ن دوسرے دن وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو کو پارلیمنٹ کے سامنے اس غلطی کا اعتراف
رنا پڑا کہ مولانا نے الازہر یونیورسٹی میں کبھی تعلیم حاصل نہیں کی۔ مولانا کے انتقال کے
یر کی انڈیا ونز فریڈم شائع ہوئی تو اس میں پہلی بار مولانا کی طرف یہ بیان منسوب تھا
بیائی نے مولانا کے بیان کو غلط سمجھ لیا تھا ورنہ مولانا نے ڈیسائی سے صرف یہ کہا تھا کہ ایک
ہر دیکھنے گئے تھے۔ (ش - ر - ف)

صدائے اسلام ماہنامہ "صدائے اسلام" کا شمارہ نمبر ۸ - ۹ بابت ماہ نومبر دسمبر
تبصرے میں اس وقت پیشِ نظر ہے۔ یہ ماہنامہ دار العلوم جامعہ اشرفیہ پشاور سے محمد شرف علی
ادارت میں شائع ہوتا ہے۔ جامعہ کے مہتمم مولانا محمد یوسف صاحب قریشی اس کے سرپرست ہیں۔
لیم کے ذریعے دینی مدارس نے اسلام کی جو خدمت انجام دی ہے اس کا اعتراف جہل یا
جبر سے نہ کیا جائے ورنہ یہ حقیقت ہے کہ آج مسلمانوں میں دین کی جو رمق باقی ہے وہ انہی
نا ہے۔ ظہورِ اسلام کے وقت جس طرح باطل کی قوتیں شمعِ الٰہی کو بجھانے کے درپے
یریدون لیطفئوا نور اللہ بافواھھم، آج بھی لادینی عناصر اسلام کے خلاف صف آرا
ہو فتنوں کا زور ہے۔ دینی اقدار کی پامالی خود اہلِ اسلام کا شیوہ بن چکی ہے۔ ان حالات میں

ہمارے عربی مدارس اپنی سی کوشش کر رہے ہیں کہ جیسے تیسے ارشاد و تبلیغ کا حق ادا کرتے رہیں ان کی کوششیں ناکافی اور لبسا اوقات ناقص سہی، پھر بھی غنیمت ہے کہ وہ کچھ کر تو رہے ہیں۔ اور یہ انہی کی کوششوں کا نتیجہ ہے کہ اسلام کا نام باقی ہے۔

خوش آئند امر یہ ہے کہ ہمارے دینی مدارس اور ان کے چلانے والے علماء تقاضائے وقت کا اشارہ سمجھ کر حتی المقدور نشر و اشاعت کے اس اہم ترین ذریعہ صحافت اور جریدہ نگاری کی طرف بھی متوجہ ہیں، اور اس سے کام لینے کا احساس ان میں موجود ہے۔ آج ملک میں ایسے ممتاز اداروں کی تعداد درخور اعتنا کہی جا سکتی ہے جو درس و تدریس کی عام سرگرمیوں کے ساتھ قلم کا مورچہ بھی سنبھالے ہوئے ہیں۔ انہی میں ایک قابلِ ذکر ادارہ جامعہ اشرفیہ پشاور بھی ہے۔ ان اداروں سے ہفتہ وار یا ماہانہ جرائد کا اجراء دوطرفہ فائدے کا حامل ہے۔ ایک طرف یہ ادارے ان جرائد کے ذریعے اپنے طلبہ، قدیم و جدید، سے ربط و تعلق قائم رکھتے ہیں جو وحدتِ فکر و عمل اور استقامت کے لئے انتہائی ضروری ہے۔ دوسری طرف عامۃ المسلمین کو پڑھنے کے لئے اسلامی تعلیمات اور دینی علوم پر مشتمل پاکیزہ لٹریچر فراہم کرتے ہیں۔ وسائل کی کمی اور حالات کی ناساعدت کے باوجود عربی مدارس کا اپنے مشن کی تکمیل کے لئے سرگرم عمل رہنا قابلِ دید و قابلِ داد ہے۔

سادگی ہمارے دینی اداروں کا طرۂ امتیاز ہے۔ اس لئے کسی دینی درس گاہ سے نکلنے والے ایک رسالے میں ٹیپ ٹاپ یا ظاہری سج دھج کی تلاش بے سود ہے۔ عمدہ کاغذ، آفسٹ طباعت اور دیدہ زیب سرورق کا اہتمام کر کے وہ ذوقِ نظر کا سامان نہیں کر سکتا، مگر قلب و روح کے لئے اس میں بہت کچھ ہوتا ہے۔

صدائے اسلام بڑی تقطیع کے ۵۶ صفحات پر مشتمل ہوتا ہے۔ اس کے مضامین مفید اور معلوماتی ہوتے ہیں، تنقید کا انداز بے باکانہ ہے۔ اسے پڑھ کر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ ہمارے علماء بسم اللہ کے گنبد میں رہتے ہیں۔ علماء ملک و ملت کے مسائل سے اسی طرح باخبر ہیں جس طرح کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ، انھیں منزل کا پتا ہے اور راستے کے نشیب و فراز سے بھی واقف ہیں۔

چندہ سالانہ ۷ روپے، قیمت فی پرچہ ۷۰ پیسے۔ (ادارہ)

ں کیونکہ "قوم" ایک مختلف المعانی لفظ ہے جس کا تعین سیاق و سباق کے بغیر نہیں کیا جا سکتا
ایک مذہبی فرقہ (COMMUNITY) کے معنوں میں جیسے ہندو قوم، مسلم قوم (ب)
کے معنوں میں جیسے جلاہوں کی قوم، لوہاروں کی قوم اور (ج) برادری کے معنوں میں جیسے
م، وغیرہ۔ مصنف نے سر سید احمد خان اور مولانا الطاف حسین حالی کے بہت سے اقتباسات
ت کیا ہے کہ انھوں نے قوم اور قومیت کے الفاظ کو مختلف اوقات میں مختلف معنوں میں
ہے اور بالآخر یہی لفظ "قوم" تھا جو مولانا حسین احمد مدنی اور علامہ اقبال کے درمیان

بناے
م ہنوز نداند رموز دیں ورنہ — ز دیوبند حسین احمد ایں چہ بوالعجبی است
ب بات یہاں تک پہنچی تو مولانا حسین احمد نے "قوم" اور "ملّت" کے فرق کا سہارا لیا لیکن یہی
تھا جو استعمال ہوتے ہوتے قوم پرست علماء کی خواہشوں کے برعکس دو قومی نظریہ پر منتج
ستان کا قیام عمل میں آ گیا۔

ہے اس کتاب کا مرکزی خیال، ضروری نہیں کہ اس سے اتفاق کیا جائے بلکہ حقیقت یہ ہے کہ
لاف بہت کچھ کہا جا سکتا ہے کیونکہ مسلمانوں اور خصوصاً پاکستانی مسلمانوں کی ایک عظیم اکثریت
س امر پر متفق اور مطمئن ہے کہ پاکستان علماء کی مذہبی آواز کے نتیجہ میں حادثاتی یا بالفاظ دیگر
ر پر وجود میں نہیں آیا بلکہ مذہبی، سیاسی اور ثقافتی بنیادوں پر برصغیر کے مسلمانوں کے
بت فیصلہ اور شعوری کوششوں کا نتیجہ تھا۔ لیکن دراصل اس مقام پر یہ بحث نہ ضروری ہے
ناسب۔ بہر حال اس کتاب میں چند مشہور واقعات پر جو دلچسپ تنقید کی گئی ہے وہ یقیناً مزید
اور تلاش و جستجو کی متقاضی ہے اور اسی مقصد کے پیش نظر انھیں یہاں مختصراً بیان کیا جا رہا ہے۔
مشہور ہے کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ آزادی میں برصغیر کے علماء نے نمایاں حصّہ لیا تھا لیکن مصنف اس
سے متفق نہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس غلط فہمی کی ایک بڑی وجہ اس وقت کے انگریز افسروں کی لفظ
م" سے لاعلمی تھی۔ انھوں نے ہر اس شخص کو عالم سمجھ لیا جس نے مذہب کا نام لے کر علمِ بغاوت بلند
ثال کے طور پر یوپی میں بغاوت کے سلسلہ میں انگریز افسروں نے چھبیس "مولویوں" کے نام گنوائے
جن کے متعلق یہ سمجھا جاتا تھا کہ انھوں نے ۱۸۵۷ء کی تحریک میں حصہ لیا۔ ان چھبیس مولویوں (علماء)

کے نام اس سرکاری ریکارڈ میں موجود ہیں جو یو پی کی حد تک بغاوت سے متعلق ہے۔ یہ ریکارڈ چھ جلدوں میں یو پی کی حکومت نے ۱۹۶۱ء میں یو پی میں جدوجہد آزادی: سرچشمۂ مواد (FREEDOM STRUGGLE IN UTTAR PRADESH: SOURCE MATERIAL) کے نام سے شائع کر دیا ہے۔ ان چھبیس علماء میں صرف پانچ ایسے ہیں جنھیں رحمٰن علی نے "تذکرہ علماء ہند" میں شامل کیا ہے۔ لیکن دراصل یہ پانچ بھی تحریک میں شامل نہیں تھے۔ مثلاً ان میں ایک شاہ اسمٰعیل شہید غدر سے برسوں پہلے شہادت پا چکے تھے مگر "رسالۂ جہاد" کے مصنف کے طور پر ان کا نام ریکارڈ میں آ گیا۔ دوسرے تین علماء مولانا فضل رسول بدایونی، مفتی صدرالدّین اور مولانا فضل حق خیرآبادی تو ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت میں تھے جن سے یہ توقع نہیں کی جا سکتی کہ انھوں نے باغیوں کا ساتھ دیا ہوگا۔ مولانا فضل حق کے متعلق مشہور ہے کہ انھوں نے جنگِ آزادی میں نمایاں حصہ لیا تھا لیکن مصنف کے نزدیک یہ بات سراسر مشتبہ ہے۔ اس سلسلہ میں انھوں نے اپنے ایک غیر مطبوعہ مقالہ (INDIAN MUSLIMS' ATTITUDE TO THE BRITISH IN THE EARLY 19th CENTURY: A CASE STUDY OF SHAH ABDUL AZIZ) کے علاوہ جو ۱۹۶۴ء میں میکگل یونیورسٹی کے شعبہ تعلیماتِ اسلامی کے لئے لکھا گیا "یو پی میں جدوجہد آزادی: سرچشمۂ مواد" کے حوالے دیئے ہیں۔ اس کتاب کی جلد پنجم کے صفحہ ۱۰۸ پر ان صاحب کو مولانا فضل حق خیرآبادی کے نام سے پیش کیا گیا ہے لیکن جلد دوم کے صفحات ۵۱۷ اور ۵۶۵ پر، جلد سوم کے صفحہ ۶۷۴ پر اور جلد پنجم کے صفحہ ۳۸۴ پر یہ وضاحت کی گئی ہے کہ یہ "مولوی فضل حق" یا "فضل حق" ان صاحب سے مختلف ہیں، جو "مولانا فضل حق خیرآبادی" کے نام سے مشہور ہیں۔ اب رہے پانچویں عالم یعنی "عالم علی" تو ان کے بارے میں مصنف نے "یو پی میں جدوجہد...." جلد پنجم صفحہ ۳۲۹ کے حوالہ سے بتایا ہے کہ بغاوت میں حصہ لینا تو ایک طرف انھوں نے تو بہت سے انگریزوں کو پناہ دے کر باغی رہنما بخت خان کو ناراض کر لیا تھا۔

علماء اور غیر علماء کے درمیان انگریز افسروں کے اسی فرق نہ کرنے کا ایک اور دلچسپ نتیجہ نکلا یعنی مصنف کے خیال کے مطابق اس صدی کے پہلے دو عشروں تک کسی کو اس بات سے دلچسپی نہ تھی کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ میں علماء نے حصہ لیا تھا یا نہیں اور نہ کبھی علماء ہی نے اس سعادت میں حصہ لینے کا دعویٰ کیا تھا لیکن ۱۹۱۹ء میں جب انھوں نے جمعیۃ العلماء ہند کے نام سے ایک سیاسی، مذہبی تنظیم قائم کی تو

ہوئی کی ضرورت محسوس ہوئی تاکہ انھیں سیاست میں نووارد نہ سمجھا جائے۔ اس طرح
ی کے علماء نے یہ دعویٰ کرنا شروع کیا کہ ۱۸۵۷ء کی جنگ میں ان کے اسلاف نے عملی طور
تھا۔ اس سلسلہ میں انھوں نے حاجی امداد اللہ مرحوم اور ان کے دو مرید مولانا محمد قاسم نانوتوی
رشید احمد گنگوہی کے نام لیئے اور یہ کہا جانے لگا کہ ضلع مظفر نگر کی تحصیل شاملی ان کی جدو
تھی اور اس جدوجہد میں حاجی امداد اللہ جہادیوں کے امام یا امیر اور مولانا محمد قاسم اور مولانا
بالترتیب سالارِ فوج اور قاضی تھے۔ اور ان کے ایک ساتھی اور صوفی بزرگ حافظ ضامن جو
میں ایک کمانڈر تھے، جنگ میں شہید ہوگئے تھے۔ مصنف کا کہنا ہے کہ اس قسم کا بیان اب تقریباً
ں اور خصوصاً برصغیر کے مسلمانوں کی تصنیفات میں موجود ہے لیکن یہ بیان بعد کی اختراع ہے
یہ ہے کہ باغیوں کا ساتھ دینے یا خود بغاوت کرنے کی بجائے ان علماء نے قصبہ میں نظم وضبط قائم
وشش کر کے اصلاً حکومت برطانیہ کا ساتھ دیا تھا لیکن جب انگریزوں کی حکومت دوبارہ مستحکم
باغیوں ہی کے گروہ نے اپنی جان بچانے کے لئے ان تین حضرات کے خلاف گورنمنٹ میں جھوٹی
کردی۔ چونکہ یہ علماء قانونی معاملات میں ناتجربہ کار تھے اور اپنی صفائی کی خاطر ان کے پاس عدالت
کی طرح بہانے کے لئے روپیہ نہیں تھا لہٰذا انھوں نے خود کو خدا کے مہربان ہاتھوں میں چھوڑ
اس سے جو ہدایتیں ملتیں ان پر عمل کرتے رہے۔

مصنف نے اپنے موقف کی بنیاد بطور خاص تین کتابوں پر رکھی ہے۔ پہلی کتاب مولانا محمد قاسم
ی کی ایک سوانح حیات (سوانح عمری سیدنا الامام الکبیر حضرت شمس الاسلام مولانا محمد قاسم)
ہے ان کے انتقال کے کچھ ہی دنوں بعد ان کے ایک عزیز دوست مولانا محمد یعقوب نانوتوی نے لکھی
یہ پہلی بار مطبع صادق الانوار، بہاول پور (مغربی پاکستان) سے شائع ہوئی۔ اب یہ رسالہ مولانا
م کی اس مبسوط سوانح عمری کے ایک جز کے طور پر دوبارہ شائع ہوچکا ہے جسے مولانا مناظر احسن
ی نے ترتیب دیا ہے۔ یہ سوانح (سوانح قاسمی) ۱۹۵۳ء میں دیوبند سے شائع ہوئی۔ دوسری
ب جو اس سوانح عمری کی اشاعت کے کچھ دنوں بعد شائع ہوئی مولانا رشید احمد گنگوہی کی سوانح حیات
ہرۃ الرشید) ہے جو ان کے ایک شاگرد عاشق الٰہی نے ۱۹۰۸ء میں شائع کی تھی۔ ان دونوں کتابوں
بنایا گیا ہے کہ یہ حضرات فسادات سے کوسوں دُور تھے۔ تیسری کتاب جس پر مصنف نے اپنے موقف کی

بنیاد رکھی ہے وہ یوپی کا مذکورہ سرکاری ریکارڈ ہے۔ اس میں تھانہ بھون اور شاملی کے واقعات کی پوری تفصیل موجود ہے۔

جگہ کی قلت کے باعث یہ ممکن نہیں کہ ہم یہاں مصنف کے تمام دلائل اور حوالہ جات کو تفصیل کے ساتھ پیش کریں لیکن موضوع کی اہمیت کو ملحوظ رکھتے ہوئے کسی اگلی اشاعت میں کتاب کے متعلقہ باب کا مکمل ترجمہ پیش کر دیں گے (انشاء اللہ) تاکہ پاکستان کے مؤرخین و ناقدین اور خصوصاً حلقہء دیوبند سے منسلک حضرات جو علمی تحقیق و جستجو کے میدان میں سرگرم عمل ہیں اس موضوع پر تنقید کر سکیں۔

ڈاکٹر مشیر الحق کی اس کتاب میں دوسری دلچسپ بحث مولانا آزاد کی ذات اور ان کے اسلاف سے متعلق ہے مولانا کے خاندان کی شہرت کے متعلق بہت کچھ کہا گیا ہے اور جن لوگوں نے اپنی زندگی کا بڑا حصہ مولانا کی معیت میں گزارا ہے۔ انھوں نے اس سلسلہ میں بطور خاص بہت کچھ لکھا ہے لیکن ڈاکٹر مشیر الحق کے خیال میں مولانا کی ابتدائی زندگی اور ان کے اجداد کی زندگی اب تک گمنامی کے پردہ میں مستور ہے۔

مولانا کی سوانح لکھنے کی پہلی کوشش مرزا فضل الدین احمد نے کی۔ مولانا جن دنوں رانچی میں نظر بند تھے مرزا صاحب خود رانچی آئے اور اس طریقے سے مولانا کی مشہور کتاب 'تذکرہ' منصہ شہود پر آئی لیکن جہاں تک ابتدائی زندگی کا تعلق ہے، مرزا صاحب کے بیان کے مطابق مولانا نے اپنے روحانی کمالات کا ذکر کر کے خود کو شاعرانہ استعارات کے ایسے خوب صورت پردوں میں چھپا لیا کہ ان کی طبعی زندگی ایک غیر ضروری تفصیل بن کر رہ گئی۔ ۱۹۴۰ء اور ۱۹۴۶ء میں بالترتیب مہادیو ڈیسائی اور اے۔ بی راجپوت کی تصنیف شدہ سوانح عمریاں سامنے آئیں لیکن مولانا کی ابتدائی زندگی کے بارے میں یہ کتابیں بھی کوئی مستند تفصیل نہیں پیش کرتیں۔ مصنف کے بیان کے مطابق مولانا کی سب سے مستند سوانح مولانا عبدالرزاق ملیح آبادی کی "آزاد کی کہانی خود آزاد کی زبانی" ہے۔ یہ کتاب ملیح آبادی کے بیان کے مطابق لفظ بلفظ مولانا آزاد کی املا کرائی ہوئی ہے۔ لیکن دلچسپ بات یہ ہے کہ یہ املا ۱۹۲۱ء میں کرایا گیا تھا اور کتاب پہلی بار مولانا کے انتقال کے بعد ۱۹۵۸ء میں شائع ہوئی۔ اس تاخیر کا باعث ملیح آبادی نے یہ بیان کیا ہے کہ اگر نظر ثانی کے لئے مسوّدہ مولانا کو دے دیا جاتا تو وہ پھر کبھی واپس نہ کرتے کیونکہ یہی ان کی عادت تھی دوسری کتاب جو "آزاد کی کہانی ..." ہی جتنی مستند ہے، ہمایوں کبیر کی "ہندوستان آزاد ہو گیا" (INDIA WINS FREEDOM) ہے۔ اس کتاب کو بھی جو مولانا کے انتقال کے بعد ہی شائع

یر کے بیان کے مطابق مولانا آزاد نے اُردو میں املا کرایا تھا۔ ہمایوں کبیر نے اسے صرف
نتقل کر دیا تھا۔ لیکن اس کتاب میں مولانا کی نجی زندگی کی کوئی تفصیل نہیں ملتی کیونکہ
مسائل پر گفتگو کرنے سے مسلسل انکار کیا۔"

مولانا کے اسلاف اور خود ان کی ابتدائی زندگی کے بارے میں چند مشہور واقعات پر
نے گرفت کی ہے اور وہی اس وقت ہمارا موضوع گفتگو ہے۔ "آزاد کی کہانی ۔۔۔۔"
م کتابوں میں یہ تفصیلات ملتی ہیں کہ مولانا کے جد امجد شیخ جمال الدّین المعروف بہ بہلول
مغلوں کے ابتدائی عہد میں ایک مشہور صوفی عالم تھے۔ بہلول کے بعد نسب میں چند اور
نے کے بعد ملیح آبادی مولانا منوّرالدّین کا تعارف کرواتے ہیں جو مولانا آزاد کے والد کے نانا
منوّرالدّین قاضی سراج الدّین کے بیٹے تھے جو صوبہ پنجاب کے قاضی القضاۃ بتائے جاتے ہیں۔
الدّین کی پیدائش ۱۷۸۷ء کے لگ بھگ ہوئی۔ سولہ سال کی عمر میں وہ اپنے وطن قصور
سے دہلی چلے گئے۔ ۱۸۰۹ء میں اپنے والد کے انتقال کے بعد وہ گھر والوں کو بھی دہلی لے گئے
کرنے کے بعد مولانا منوّرالدّین نے اپنا مدرسہ قائم کیا اور درس و تدریس کا مشغلہ اختیار
تہ وہ اس قدر مشہور ہوئے کہ مغل سلطنت میں رکن المدرسین مقرر ہو گئے۔ ملیح آبادی کی
طابق یہ تقرری شاہ عالم ثانی کے آخری دور میں ہوئی۔ یہاں ڈاکٹر مشیر الحق یہ کہتے ہیں کہ
ثانی کا انتقال ۱۸۰۶ء میں ہوا جب مولانا منوّرالدّین کی عمر سولہ سال تھی اور ابھی وہ تعلیم
ر رہے تھے۔

ولانا آزاد کے سوانح نگاروں نے مولانا منوّرالدّین کی عظمت کو بلند سے بلند تر کرنے کی کوشش
ور انھیں اپنے عہد کے ہندوستانی علماء میں ایک خاص مقام کا حامل بتایا ہے۔ مثلاً حسب ذیل
رات ان کے شاگردوں میں شمار کیے جاتے ہیں۔ مولانا محبوب علی، مولانا فضل امام خیر آبادی، مولانا
رسول بدایونی، مولانا محمد علی گوپا مؤی مصنف کشاف اصطلاحات الفنون۔ ڈاکٹر مشیر الحق کہتے
ان حضرات میں سے کسی کا مولانا منوّرالدّین کا شاگرد ہونا ممکن نہیں ہے۔ مولانا محبوب علی
اھ تا ۱۲۸۰ھ مطابق ۱۷۸۵ء تا ۱۸۶۳ء) مولانا منوّرالدّین سے دو سال بڑے تھے، اور
سیّد احمد خان کے تذکرۂ اہلِ دہلی (مشمولہ آثار الصنادید) کے مطابق انھوں نے شاہ عبدالعزیز

کے خاندان کے علماء سے تعلیم حاصل کی تھی۔ مولانا فضل امام خیرآبادی جو لبعد میں ایسٹ انڈ
طرف سے دہلی کے صدر الصدور ہوئے اس وقت مفتی تھے جب منورالدّین بحیثیت طالب علم
تیسرے "شاگرد" مولانا فضل رسول بدایونی نے دہلی میں تعلیم ہی نہیں حاصل کی بلکہ تذکرۂ
(رحمٰن علی) کے مطابق وہ فرنگی محل (لکھنؤ) کے فارغ التحصیل تھے۔ آخری بزرگ مولا
گوپامئوی کے متعلق سب سے زیادہ دلچسپ حقائق سامنے لائے گئے ہیں۔ کشاف اصطلا
کے مصنف کا نام محمد علی نہیں بلکہ محمد اعلیٰ تھا۔ وہ گوپامئو (نزد لکھنؤ) کے نہیں بلکہ تھانہ
منظفرنگر (نزد دہلی) کے رہنے والے تھے۔ انھوں نے چار جلدوں میں اپنی "کشاف۔۔۔" ۵۸
۱۷۴۵ء یعنی منورالدّین کی پیدائش سے بیالیس سال پہلے مرتب کی تھی۔

مولانا آزاد کے والد مولانا خیرالدین (۱۸۳۱ء تا ۱۹۰۸ء) کے حالاتِ زندگی کے بیان میں بھ
لغزشیں پائی جاتی ہیں۔ مولانا خیرالدّین کی کمسنی ہی میں ان کے والد محمد ہادی کا انتقال ہوگیا ا
تربیت مولانا منورالدّین نے کی۔ کہا جاتا ہے کہ مولانا خیرالدین نے ممتاز علماء سے تعلیم حاصل
مولانا فضل امام، مولانا رشیدالدّین دہلوی مناظرہ کی ایک کتاب "رشیدیہ" کے مصن
محمد لیعقوب۔ یہ تینوں حضرات اپنے اپنے فن کے امام تھے لیکن ڈاکٹر مشیر الحق کہتے ہیں کہ
اغلاط سے پُر ہے۔ مولانا فضل امام کا انتقال ۱۸۲۹ء میں یعنی خیرالدّین کی پیدائش سے دو
تھا۔ مولانا رشیدالدّین کا انتقال ۱۸۳۳ء میں ہوا جب خیرالدّین کی عمر دو سال تھی۔ لطف یہ
ان کی نہیں بلکہ مولانا عبدالرشید جونپوری کی تصنیف ہے جن کا انتقال ۱۶۷۲ء میں ہوا۔
۱۸۴۰ء میں مکّہ چلے گئے تھے اور وہیں ۱۸۶۷ء میں انھوں نے وفات پائی۔ ان کی ہجرت
وقت خیرالدّین کی عمر دس سال بھی نہیں تھی لیکن چونکہ خیرالدّین بھی ۱۸۵۷ء میں مکّہ ہجرت
لہٰذا ممکن ہے وہاں انھوں نے مولانا لیعقوب سے تعلیم حاصل کی ہو۔

۱۸۵۷ء کے لگ بھگ مولانا منورالدّین کے ساتھ مولانا خیرالدّین بھی ہندوستان
گئے۔ مولانا منوّرالدّین کے مکّہ جانے میں بھی مختلف سوانح نگاروں کے بیان میں تضاد موجود
مولانا آزاد کہتے ہیں کہ مکّہ میں ان کے والد مولانا خیرالدین نے کئی کتابیں لکھیں جن میں سے ایک
کے (نام نہاد) وہابیوں کے عقائد سے متعلق دس جلدوں میں شائع ہوئی۔ ڈاکٹر مشیرا

کتابوں کے حوالے دیئے ہیں جن میں ان تمام عرب یا غیر عرب مصنفین کے حالات درج ہیں جن
کتاب عربی میں شائع ہوئی لیکن ان میں سے کسی کتاب میں مولانا خیرالدین کے حالات نہیں ملتے۔
یک جگہ ایک کتاب کا ذکر ہے جو نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے اسلاف کے عقائد سے متعلق ہے۔ اس
کے مصنف کا نام محمد خیرالدین خان (عرف خیوری) ہے۔
خود مولانا آزاد کے متعلق بھی کئی دلچسپ باتیں ڈاکٹر مشیر الحق کی کتاب میں بیان کی گئی ہیں۔
مہادیو ڈیسائی نے پہلی بار اپنی کتاب میں یہ بیان کیا کہ ۱۹۰۵ء میں مولانا آزاد کو ان کے والد نے اپنے
پر عربی کی اعلیٰ تعلیم حاصل کرنے کے لئے جامعہ ازہر (مصر) بھیجا تھا۔ یہ بیان بار بار مولانا کے
ن سوانح نگار دہراتے رہے کچھ لوگوں نے اس بیان کو غلط بھی کہا لیکن خود مولانا اس پورے عرصہ
خاموش بیٹھے رہے چنانچہ عام طور سے لوگ اس بیان کو سچ ماننے لگے حتیٰ کہ مولانا کے انتقال کے
بعد پر ہندوستانی پارلیمنٹ میں ان کی یاد میں جو سرکاری تجاویز منظور ہوئیں ان میں بھی یہی بات
رائی گئی لیکن دوسرے دن وزیر اعظم پنڈت جواہر لال نہرو کو پارلیمنٹ کے سامنے اس غلطی کا اعتراف
ر یہ اعلان کرنا پڑا کہ مولانا نے الازہر یونیورسٹی میں کبھی تعلیم حاصل نہیں کی۔ مولانا کے انتقال کے
مد ہمایوں کبیر کی انڈیا ونز فریڈم شائع ہوئی تو اس میں پہلی بار مولانا کی طرف یہ بیان منسوب تھا
۔ مہادیو ڈیسائی نے مولانا کے بیان کو غلط سمجھ لیا تھا ورنہ مولانا نے ڈیسائی سے صرف یہ کہا تھا کہ ایک
بار وہ الازہر دیکھنے گئے تھے۔ (ش ۔ م ۔ ف)

صدائے اسلام

ماہنامہ "صدائے اسلام" کا شمارہ نمبر ۸ - ۹ بابت ماہ نومبر دسمبر
۱۹ء تبصرے میں اس وقت پیشِ نظر ہے۔ یہ ماہنامہ دارالعلوم جامعہ اشرفیہ پشاور سے محمد اشرف علی
قریشی کی ادارت میں شائع ہوتا ہے۔ جامعہ کے مہتمم مولانا محمد یوسف صاحب قریشی اس کے سرپرست ہیں۔
تعلیم کے ذریعے دینی مدارس نے اسلام کی جو خدمت انجام دی ہے اس کا اعتراف جہل یا
بُخل کی وجہ سے نہ کیا جائے ورنہ یہ حقیقت ہے کہ آج مسلمانوں میں دین کی جو رمق باقی ہے وہ انہی
کا فیضان ہے۔ ظہورِ اسلام کے وقت جس طرح باطل کی قوتیں شمعِ الٰہی کو بجھانے کے درپے
تھیں۔ یریدون لیطفئوا نور اللہ بافواھھم، آج بھی لادینی عناصر اسلام کے خلاف صف آرا
ہیں۔ ہر سو فتنوں کا زور ہے۔ دینی اقدار کی پامالی خود اہلِ اسلام کا شیوہ بن چکی ہے۔ ان حالات میں

ہمارے عربی مدارس اپنی سی کوشش کر رہے ہیں کہ جیسے تیسے ارشاد و تبلیغ کا حق ادا کرتے رہ
کوششیں ناکافی اور لبسا اوقات ناقص سہی، پھر بھی غنیمت ہے کہ وہ کچھ کر تو رہے ہیں ۔ا
کی کوششوں کا نتیجہ ہے کہ اسلام کا نام باقی ہے ۔

خوش آئند امر یہ ہے کہ ہمارے دینی مدارس اور ان کے چلانے والے علماء تقاضائے
اشارہ سمجھ کر حتی المقدور نشر و اشاعت کے اس اہم ترین ذریعہ صحافت اور جریدہ نگار
بھی متوجہ ہیں، اور اس سے کام لینے کا احساس ان میں موجود ہے ۔آج ملک میں ایسے مدا
کی تعداد درخور اعتنا کہی جا سکتی ہے جو درس و تدریس کی عام سرگرمیوں کے ساتھ
بھی سنبھالے ہوئے ہیں ۔انہی میں ایک قابلِ ذکر ادارہ جامعہ اشرفیہ پشاور بھی ہے ۔ا
سے ہفتہ وار یا ماہانہ جرائد کا اجراء دو طرفہ فائدے کا حامل ہے ۔ایک طرف یہ ادارے ان
ذریعے اپنے طلبہ، قدیم و جدید، سے ربط و تعلق قائم رکھتے ہیں جو وحدتِ فکر و عمل
کے لئے انتہائی ضروری ہے ۔ دوسری طرف عامۃ المسلمین کو پڑھنے کے لئے اسلامی
دینی علوم پر مشتمل پاکیزہ لٹریچر فراہم کرتے ہیں ۔ وسائل کی کمی اور حالات کی نا
باوجود عربی مدارس کا اپنے مشن کی تکمیل کے لئے سرگرم عمل رہنا قابلِ دید و قابلِ
سادگی ہمارے دینی اداروں کا طرۂ امتیاز ہے ۔اس لئے کسی دینی درس گاہ سے
ایک رسالے میں ٹیپ ٹاپ یا ظاہری سج دھج کی تلاش بے سود ہے ۔عمدہ کاغذ، آ
اور دیدہ زیب سرورق کا اہتمام کر کے وہ ذوقِ نظر کا سامان نہیں کر سکتا، مگر
کے لئے اس میں بہت کچھ ہوتا ہے ۔

صدائے اسلام بڑی تقطیع کے ۵۶ صفحات پر مشتمل ہوتا ہے ۔ اس کے
مفید اور معلوماتی ہوتے ہیں، تنقید کا انداز بے باکانہ ہے ۔اسے پڑھ کر یہ نہیں
ہمارے علماء بسم اللہ کے گنبد میں رہتے ہیں ۔ علماء ملک و ملت کے مسائل سے
ہیں جس طرح کہ جدید تعلیم یافتہ طبقہ، انھیں منزل کا پتا ہے اور راستے کے نش
بھی واقف ہیں ۔

چندہ سالانہ ۷ روپے، قیمت فی پرچہ ۷۰ پیسے ۔

ادارۂ تحقیقات اسلامی

کی

دو نئی کتابیں

(۱) "کتاب النفس و الروح (عربی متن)"

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخرالدین رازی المتوفی ۶۰۶ھ/۱۲۰۹ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انچارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے۔ یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول کلیہ سے بحث کی گئی ہے۔ دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے۔

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا۔ براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں۔ بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا۔ اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے۔ اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔

صفحات -- ۰۰ قیمت پندرہ روپے

(۲) "کتاب الاموال"

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح المتوفی ۲۲۴ھ/۸۳۶ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابو عبید رح کی تالیف ہے۔ مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں۔

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے۔ حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے۔ حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والی مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے۔ ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدمون کا اضافہ کیا ہے۔

حصہ اول صفحات --- ۴۴۵ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات --- ۴۰۸ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *March*, 1971

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE.

اپریل ۱۹۷۱ء

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو
کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں - اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی

(سالانہ چندہ چھ روپے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ماہنامہ — **فکرِ و نظر** — اسلام آباد

جلد ۸ | صفر المظفر ۱۳۹۱ھ ✲ اپریل ۱۹۷۱ء | شمارہ ۱۰

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

نظرات

اپریل ہمیں اقبال کی یاد دلاتا ہے۔ ہماری تقویم میں اس مہینے کو بلاشبہ ایک خصو
حاصل ہے۔ یہی مہینہ ہے جس کی ۲۱ویں تاریخ کو مردِ حق آگاہ دانائے راز شاعرِ مشر
علامہ اقبال رحمۃ اللہ علیہ نے دنیائے فانی سے عالمِ جاودانی کی طرف رحلت کی۔

اپریل یومِ اقبال کی تقریبات کا مہینہ ہے۔ یومِ اقبال منانے کی روایت ہر سال ک
سال بھی دہرائی جائے گی۔ انجمنیں، ادارے، اخبارات و رسائل اپنے اپنے دائرے میں
کی یاد منائیں گے۔ بے محل نہ ہوگا کہ اگر ادارۂ "فکر و نظر" بھی اپنے قارئین سے کچھ د
باتیں کرے۔

آج اقبال کی یاد آتی ہے تو دل میں خجالت اور شرمندگی کا احساس پیدا ہوتا
ہے جیسے ہم نے من حیث القوم اقبال کے ساتھ بیوفائی کی ہو۔ اقبال کے اعتماد اور
دھوکا دیا ہو۔ ہم نے اقبال کی توقعات پوری نہیں کیں۔ اقبال کی نیک تمنّائیں ہمارے کچھ
نہیں ہے نا امید اقبال اپنی کشتِ ویراں سے + ذرا نم ہو تو یہ مٹی بہت زرخیز ہ
اقبال نے اپنے خونِ جگر سے اس مٹی کی آبیاری کی اور اس میں امید کا بیج بو
ویراں" ویران کی ویران ہی رہی۔ بلکہ وقت کے ساتھ اس کی ویرانی میں اور اضافہ ہو
یومِ اقبال منانے کی یہ جو روش ہم نے اختیار کر رکھی ہے وہ انتہائی مضحکہ
کے ساتھ اس سے بڑا مذاق اور کیا ہوگا کہ ہم اپنی تقریروں اور تحریروں میں توا

رانۂ عقیدت پیش کرتے ہیں۔ لیکن عملاً اس پیغام کو جانِ ...

اقبال کی زندگی کا مقصد تھا۔ ممکن ہے پیغام کی بات پر کچھ بے خبر لوگوں کے کان کھڑے

اور وہ کلامِ اقبال کو ایک شاعر کا تفننِ طبع خیال کریں۔ اقبال کو شاعر کہنے والے اقبال کے مقام

ناآشنا ہیں۔ اقبال کی عظمت ان کے شاعر ہونے میں نہیں بلکہ مصلح اور حکیم ہونے میں ہے۔

ل نے اپنی شاعری کو ملّت کی اصلاح کا ذریعہ بنایا۔ انھوں نے اپنی شاعری کو اس پیغام کی تبلیغ

لئے وقف کر دیا جس کو لے کر نبی آخرالزماں حضرت محمّد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم مبعوث ہوئے

اری پختگی کے بعد کا کلام تمام کا تمام ایک پیغام، ایک دعوت، ایک پکار ہے، خفتہ قوم کو

بیدار کرنے کے لئے، گم کردہ راہ کاروانِ ملّت کو منزل کی طرف بلانے کے لئے، قعرِ مذلت میں گرے

ہوئے مسلمانوں کو عزت عظمت اور سرفرازی کے بامِ بلند تک پہنچانے کے لئے۔

امتِ مسلمہ کے بختِ خفتہ کو بیدار کرنے کے لئے اقبال جو نسخہ تجویز کرتے ہیں۔ یہ وہی نسخہ ہے جو آج سے چودہ سو برس پہلے رسول عربیؐ کو شافیٔ مطلق کے دربار سے ملا تھا۔ قرآن کریم ہمارے لئے نسخۂ شفا ہے۔ جب تک ہم نے اس نسخے کو استعمال کیا دونوں جہان کی کامیابی و کامرانی ہمارا مقسوم رہی لیکن جب ہم نے اسے پسِ پشت ڈال دیا اور ان احکام و ہدایات سے رُوگردانی کی جو ہمیں پروردگارِ عالم کی طرف سے دی گئی تھیں، تو ہم اوجِ ثریا سے گر کر زمین کی پستی میں آرہے آج بھی اگر ہم دنیا میں اپنے منفرد وجود کے ساتھ عزت و وقار کی زندگی بسر کرنی چاہتے ہیں تو ہمارے لئے اس کے سوا چارہ نہیں کہ ماضی کی طرف لوٹ کر اپنے لئے کتابِ الٰہی میں راہِ نجات تلاش کریں۔ قرآن مجید کو پسِ پشت ڈال کر ہم کبھی بھی دنیا میں سرخرو و سرفراز نہیں ہو سکتے۔ ہم میں اپنے مسلمان ہونے اور مسلمان رہنے کا احساس کم و بیش ہر دور میں باقی رہا مگر یہ نکتہ اکثر نگاہوں سے اوجھل رہا کہ خیرالامم کے منصبِ جلیل پر فائز رہنے کے لئے قرآن کو حرزِ جاں بنا کر رکھنا ضروری ہے۔ اس صحیفۂ ہدایت کو زندگی کا دستورالعمل بنائے بغیر مسلمان اپنا ملّی وجود برقرار نہیں رکھ سکتے اقبال اپنے ایک فارسی شعر میں کس قدر جامعیت کے ساتھ باندازِ حکیمانہ اس نکتے کی وضاحت کرتے ہیں ؎

گر تو می خواہی مسلماں زیستن + نیست ممکن جز بہ قرآن زیستن

افسوس کا مقام ہے کہ جو کتاب مسلمانوں کا سامانِ زیست اور سرمایۂ حیات ہے،
کی اکثریت اس پر عمل کرنے کی طرف سے غافل ہے۔ قرآن کریم کے وہ اسباق جو رسول اکر
علیہ وسلم کی سیرت طیبہ اور اسوۂ حسنہ میں واضح کئے گئے ہیں، آج ہم ان سے یکسر نابلد
معاشرے کی اسلامی شکل و صورت غیر اسلامی ثقافت اور صرصر عصیان کے آگے مسخ ہو
ہے۔ غیرت دینی کے فقدان کے ساتھ شب و روز غیر اسلامی محرکات کے ہم ایسے خوگر ہو گئے ہ
خود فرطِ ندامت سے سرنگوں ہے۔

اقبال حکیم امت تھے، امت کے مرض کہنہ سے واقف تھے، اس لئے بار بار اپنے اشعا
بیدار کرنے کی سعی کرتے تھے۔ خودی اور خود شناسی کے جذبہ کو بیدار کرکے امتِ مسلمہ کو ایک
پیروں پر کھڑا کرنے کی کوشش کرتے رہے، کبھی تو فرماتے ہے

تقلید سے ناکارہ نہ کر اپنی خودی کو + کر اس کی حفاظت کہ یہ گوہر ہے یگانہ

اور پھر یوں حسرت و یاس کا اظہار کرتے ہے

کر سکتے تھے جو اپنے زمانے کی امامت + وہ کہنہ دماغ اپنے زمانے کے ہیں پیرو

آج ہماری قومی حقیقت غیروں کی امداد اور غیروں کے سہارے زندگی کے آثار کی حا
کے افراد اگر اپنے جیبوں کے آگے دستِ سوال دراز کرتے ہیں تو کیا عجیب ہے۔ ان کی جب آنکھ
عظمتِ اسلام کے آثار مٹ چکے تھے، سطوت اغیار کے بادل چھائے ہوئے تھے۔ بین الاقوامی
اور تعاون کے نام پر مقتدر قومیں پسماندہ اقوام کو اپنی امداد اور ترقیاتی معاہدوں سے اسیر
مشغول تھیں۔ سیاسی سطوت کھو کر اقتصادی اور کلچرل دام چاروں طرف پھیلا رہی تھیں
شعار و تعلیم کی جگہ لادینی شعار و تعلیم اور پھر فرنگی تہذیب و تمدن اور یورپی ثقافت ملک
ہر طبقے کے افراد میں رچ رہی تھی۔ اور آج یہ عالم ہے کہ جنسی جمالیاتی مظاہرے دنیا بھ
فنونِ لطیفہ، کلچر جیسی اصطلاحات کے پردے میں فضائل و خصائص محامد و محاسن بلک
علامات و آثار سمجھے جاتے ہیں ہے

نظر آتے نہیں بے پردہ حقائق ان کو + آنکھ جن کی ہوئی محکومی و تقلید سے

زندہ کر سکتی ہے ایران و عرب کو کیونکر + یہ فرنگی مدنیت کہ جو ہے خود لب گور

آج سے پچاسوں برس پہلے اکبر الہ آبادی مرحوم بالکل بجا فرما گئے تھے ؎

مشرقی تو سرِ دشمن کو کچل دیتے ہیں + مغربی اس کی طبیعت کو بدل دیتے ہیں

اقبال عمر بھر ملّتِ اسلامیہ کے اتحاد کا آوازہ بلند کرتے رہے مگر وائے افسوس کہ ہم میں آج تک یہ احساس پیدا نہ ہوا۔ ذاتی اغراض نفسانی خواہشات، علاقائی تعصّبات، فرقہ وارانہ اختلافات اور مذہبی منافقشات نے ملّت کی ردا کو تار تار کر رکھا ہے۔ وہ قوم جس کو عقیدہ توحید کے زیر اثر "بنیان مرصوص" (سیسہ پلائی ہوئی دیوار) ہونا چاہیئے تھا، وہ انتشار کا شکار ہو کر ریت کی دیوار ہے۔ اغیار اسے اپنی ٹھوکروں سے پامال کرتے ہیں اور وہ ذلّت و نکبت کی زندگی پر قانع، ماضی سے بے خبر اور مستقبل سے بے پروا، اپنے حال میں مست ہے۔ اقبال نے کبھی آوازہ بلند کیا تھا ؎

ایک ہوں مسلم حرم کی پاسبانی کے لئے + نیل کے ساحل سے لے کر تا بخاکِ کاشغر

نیل کے ساحل پہ کیا گزری اور خاکِ کاشغر کا انجام کیا ہوا؟؟

نیل کا پانی مسلمانوں کے خون سے سُرخ ہے اور کاشغر کی مٹی مسلمانوں کا مدفن ہے۔ یہ نتیجہ ہے حرم سے بے نیازی کا۔ کیا اقبال کا خواب کبھی شرمندۂ تعبیر نہ ہوگا۔

پاکستان نے اپنی مختصر مدّتِ حیات میں بڑے بڑے نشیب و فراز دیکھے مگر ایسا نازک وقت پاکستان کی تاریخ میں اس سے پہلے کبھی نہیں آیا۔ ملّت کا سفینہ گرداب میں پھنس کر ہچکولے کھا رہا ہے۔ ناخدا باہم دست و گریباں ہیں۔ اہلِ کشتی اپنے ہولناک انجام سے خائف عالمِ بے چارگی میں خدا کو پکار رہے ہیں۔ ان حالات میں دعا ان کا آخری سہارا ہے۔ رحمتِ باری سے امید ہے کہ جہاں اور سب تدبیریں ناکام ہو جائیں گی، وہاں دعا مستجاب ہوگی۔ پردہ غیب سے ایک ہاتھ نمودار ہوگا اور آگے بڑھ کر پتوار تھام لے گا۔ کشتی ساحلِ مراد سے جا لگے گی، اور سر سجدۂ شُکر بجا لانے کے لئے جھک جائیں گے۔ من یجیب المضطر اذا دعاہ

قرنِ اوّل کا معاشی جائزہ

محمد صغیر حسن معصومی

ابتدائے آفرینش سے نبوت و ہدایت کے علم بردار نوعِ بشر کی تعلیم و تربیت میں جدوجہد کر
رہے۔ عہد بعہد کے افراد انسانی کی عقل وفہم کے مطابق احکام و ہدایات صادر ہوتے رہے
زندگی کے معاملات میں ہر طرح کی رہنمائی کی جاتی رہی۔ انسانی آبادی کی توسیع کے ساتھ ا
معیشت میں بھی تنوع پیدا ہوتا گیا۔ انسانی تعلیمات کی تکمیل خاتم النبیین حضرت محمد صلی اللہ
کی بعثت سے اور خدا کی طرف سے آخری نازل کردہ کتاب قرآن حکیم کی تعلیمات سے ہوئی
دین و دنیا ہر دو جہان کی زندگی کے مفید و کار آمد اصول اور حدود بیان کر دیئے گئے۔
اسلام نے شرک کے قلع وقمع کے بعد زندگی میں اس کے سارے بد اثرات کو مٹا دینے
اٹھایا۔ مشرکین کی روزمرہ کی زندگی میں طاغوتی شر و فساد کا دخل ناگزیر تھا۔ انسانی تخیل
ماتحت طاقت وشر کے آگے سر جھکانے والا انسان کبھی عدل و مساوات، اخوت و بے
ایثار و قربانی، محبت و صداقت کا صحیح جذبہ نہیں رکھ سکتا۔ اور فخر و مباہات، سربلندی و
ضد و خودغرضی کے آگے اخلاق فاضلہ کی طرف دھیان نہیں دے پاتا۔ اس کے آگے ہر د
مثالیں موجود رہتی ہیں جن میں حق کے لئے قربانی اور جزا و سزا کا مظاہرہ برائے نام بھی نہ
پیغمبر اسلام نے توحید کی تعلیم کے ساتھ ساتھ عملی طور پر ایک خدا کے آگے سر جھکا
وقتہ مظاہرہ کرنا سکھایا۔ مساوات و اخوت کی تعلیم دی۔ فخر و سربلندی، استحصال
کی برائیاں بیان کرتے رہے۔ دیکھتے دیکھتے ظلم و سفاکی کے خوگر عدل و محبت کے
کفر و اسلام کے درمیان اولین جنگ غزوۂ بدر کے قیدیوں کو، عربوں اور قریشیوں
کے خلاف، معمولی شرائط کے ایفا کے بعد آزاد کر دیا گیا۔

پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی بعثت سے سارے جہان میں انقلاب برپا کرنے کی بنیاد رکھی، اخلاقی فضائل کو اپنانے اور اخلاقی رذائل سے عملی زندگی میں اجتناب و پرہیز کی تلقین کی۔ صدیوں سے دلوں میں رچی ہوئی باتیں، عادات و اطوار، عقیدے اور رسم و رواج یکبارگی ناگہانی طور پر متروک نہیں ہو سکتے تھے۔ شروع شروع میں اہلِ مکہ اور عرب کے لوگ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیم و تربیت اور ان کے طریقِ کار سے سخت متعجب ہوئے۔ تعجب کے ساتھ ضد اور نفرت پیدا ہوئی اور پھر عداوت و دشمنی تک کی نوبت آگئی۔ مگر پیغمبرِ اسلام کی استقامت اور ان کے فرمان بردار اصحاب کی پامردی کو دیکھ کر طاقت ور و مالدار بھی آہستہ آہستہ متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ یہ فطری امر ہے کہ جو جس قدر عادات و رسوم کا پابند ہوتا ہے اس کو اپنے عادات و اطوار کے بدلنے میں اسی قدر دقت و دشواری ہوتی ہے۔ مکہ کے باشندے جو تجارت کے خوگر تھے اور خانۂ کعبہ کے محافظ، اپنے آپ کو سارے عرب کے قبائل پر فضیلت دیتے تھے۔ مذہبی تقدس کے ساتھ تہذیب و تمدن کے حامل بھی سمجھے جاتے تھے۔ ملک شام، حیرہ اور یمن کے سفر کرنے کی وجہ سے ان علاقوں میں رہائش پذیر متمدن اقوام کے عادات و اطوار اور طرزِ معاشرت سے آشنا تھے۔ قبیلہ قریش کے لوگوں نے ان ممالک کا سفر متواتر کرنے کی وجہ سے مختلف قبائل سے، جن کے علاقوں کے درمیان سے ان کا گزر ہوتا تھا، عہد و پیمان کر لیا تھا جس کی طرف سورۃ القریش میں اللہ تعالیٰ نے "ایلاف قریش" کی اصطلاح میں اشارہ کیا ہے۔ اور چونکہ عرب کے اکثر قبائل خود کو دینِ ابراہیمی کا پیرو کہتے تھے، اس لئے ہر سال حج کے مہینے 'ذوالحجہ' میں خانہ کعبہ کا قصد کرتے اور حج بیت اللہ کے بہانے اپنے بہت سے فرائض کی ادائیگی کے ساتھ دور دور کے لوگوں سے ملتے اور مکہ کی زیارت کرتے۔ سورۂ مذکورہ میں خانہ کعبہ کی عبادت کی ترغیب بھی دی گئی ہے۔ کہ اس گھر کے پروردگار نے ان کو بھوک سے بچایا اور رزق عطا کیا۔ اس سورۃ سے یہ صاف ظاہر ہے کہ عربوں کا اوّلین قبلہ یہی خانہ کعبہ تھا۔ اور پیغمبرِ اسلام صلی اللہ علیہ وسلم بھی اسی کی طرف رُخ کرتے تھے۔ اہلِ مکہ کی اقتصادی حالت کا ذکر ان دونوں آیتوں کے کلمات میں واضح ہے۔ یہ فطری امر ہے کہ ان میں بعض امیر کبیر تھے، دولت و ثروت کے مالک تھے، اور بہت سے ان کے حاشیہ بردار اور کارکن تھے، جن کی محنتوں اور خدمتوں

کی بدولت انہیں آسائش کی زندگی حاصل تھی، اور ان کے انعام و اکرام، داد و دہش سے آس پاس کی وادیوں میں رہنے والے قبائل بھی فائدہ اٹھاتے تھے، جس کا اندازہ خود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی زندگی سے ہو جاتا ہے، کہ شرفائے مکّہ کے دوسرے بچّوں کی طرح آپؐ کو بھی ابتدائی تربیت اور زبان دانی کے لئے چند سال بنی سعد میں حضرت حلیمہ سعدیہ کے زیرِ نگرانی رہنا پڑا تھا۔

بچپن میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اونٹوں اور بھیڑ بکریوں کے ریوڑ چراتے تھے۔ آپؐ کے ہم عمر لڑکے بھی اپنے اپنے گلے لئے اِدھر سے اُدھر گھومتے پھرتے۔ یہ آپس میں مل کر طرح طرح کے کھیل بھی کھیلا کرتے۔ مگر آپؐ کو ان کے کھیلوں سے کبھی کوئی دلچسپی نہیں ہوئی۔ جوانی میں آپؐ اپنے چچا ابو طالب کی معاشی مدد کو اوّلین فرائض میں داخل سمجھتے تھے۔ دوسرے نوجوانوں کی کارکردگی سے متاثر ہو کر آپ کو بھی شوق ہُوا کہ تجارت شروع کریں، سرمایہ نہ ہونے کی وجہ سے آپؐ متفکر تھے۔ اسی عالم میں بعض دوستوں اور خیر خواہوں کے کہنے سے آپؐ نے حضرت خدیجہ رضی اللہ عنہا کے مالِ تجارت کو لے جانا منظور کیا۔ اس سفر میں آپؐ بصرہ گئے جو شام کی طرف تھا۔ یہاں آپؐ کو دوسرے تاجرانِ مکّہ کی امیدوں کے خلاف زیادہ نفع حاصل ہُوا۔ ایک دو سفر کے بعد آپؐ کی دیانت داری اور برکت و سعادت دیکھ کر حضرت خدیجہؓ آپؐ کی ایسی گرویدہ ہوئیں کہ عمر کے تفاوت کے باوجود آپؐ کو اوّلین ام المومنین بننے کا شرف حاصل ہُوا۔ ام المومنین کی داد و دہش، حسنِ معاشرت اور فیاضانہ سلوک سے سارے مکّے والے متاثر تھے۔ ان کی تجارتی سوجھ بوجھ، کاروباری دور اندیشی، نیز حسنِ معاشرت گو بے نظیر ہے۔ مگر اس زمانے میں مکّہ کی دوسری بیگمات بھی تجارتی سرگرمیوں میں مردوں کا ہاتھ بٹاتی تھیں۔

دوسری مثال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بڑی صاحبزادی حضرت زینبؓ کی ہے جو اپنی ماں کا نقشِ ثانی تھیں اور اپنے زیورات تک بیچ کر اپنے شوہر ابو العاصؓ کے تجارتی سرمائے میں شریک تھیں۔ ابو العاص بھی معاملے کے صاف، پکے اور دیانتدار تھے۔ اس لئے اکثر چھوٹے چھوٹے سرمایہ دار ان کے شریکِ کار ہو جاتے تھے۔ چنانچہ غزوۂ بدر کی اسیری رہائی پانے پر حضرت زینب کو مدینہ منورہ بھیجنے کے بعد جب ابو العاصؓ نے اسلام قبول کرنے کا فیصلہ کیا تو سب سے پہلے مکّہ پہنچ کر تجارت کے منافع سمیت حصے لوگوں کے سپرد

ے ، اور سب کے حسابات بے باق کرنے کے بعد عازم مدینہ ہوئے اور ایمان لانے کا

ان کیا -

جہاں تجارت و صنعت عام پیشہ ہو، وہاں زندگی کے مختلف منازل کے خد و خال خود بخود

ضح ہو جاتے ہیں۔ سرمایہ داروں کے ساتھ ان کے معاونین اور شرکا رکار، اور پھر مزدوروں

ے جتھے، کارندوں کی ٹولیاں، غرض معاشرتی زندگی کے درجہ بدرجہ طبقات کیوں کر وجود میں

نہ آئیں۔ عیش اور فارغ البالی ہو تو دوسرے لوازمات کا ہونا بھی یقینی ہے۔ آج جس طرح لوگوں

سے بیگاری جاتی ہے، اس زمانے میں بھی بے یار و مددگار لوگوں کو پکڑ کر غلام بنا لیا کرتے

تھے۔ بعض قبائل کا کام ہی یہ تھا کہ تاخت و تاراج، لوٹ مار میں اپنی زندگی گزاریں۔ دوسرے

ممالک کی طرح عربوں میں بھی غلامی کا رواج تھا۔ اسلام نے غلاموں کے آزاد کرنے کو کارِ ثواب بتایا۔

نذر و کفارہ کی ادائیگی کے لئے غلام آزاد کرنے کا حکم دیا۔ پیغمبرِ اسلام نے نہ صرف غلاموں کو آزاد

کیا، ان کو اپنے جیسا کھانا کپڑا دیا بلکہ ساتھ ہی غلامی کو ایک رشتہ بنا لیا۔ یہاں تک کہ غلاموں

کو وراثت کا حق بھی دیا۔ چنانچہ تاریخ اسلام میں آزاد کردہ غلام بڑے بڑے فاتح ہوئے۔

غلاموں کے خاندان حکمرانی سے سرفراز ہوئے۔ مصر و ہندوستان میں ان کی حکومت کے آثار آج بھی

نمایاں ہیں۔

مدینہ منورہ ہجرت کرنے کے بعد مکے کے مسلمان حیران تھے کہ اس بے سر و سامانی کے عالم

میں زندگی گزارنے کا کیا ذریعہ ہو گا۔ مدینہ میں لوگ زیادہ تر زراعت پیشہ تھے۔ ان کا معاشی

نظام مختلف تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے، مہاجرین و انصار کے درمیان مواخات قائم

کیا۔ اور بھائی بھائی بنا کر وقتی طور پر بے سر و سامان مہاجرین کے کھانے پینے اور رہنے سہنے کا

انتظام کر دیا۔ انصار بڑی محبت سے پیش آئے۔ اپنے اپنے گھروں کے حصے بنا کر مہاجرین کو

اختیار دیا کہ جس کو چاہیں پسند کریں۔ صرف یہی نہیں، جن کی ایک سے زیادہ بیویاں تھیں

انہوں نے یہ بھی کہا کہ جس بیوی کو پسند کر لیں وہ ان سے طلاق دے کر الگ ہو جائیں گے،

تاکہ ان کے مہاجر بھائی ان سے نکاح کر لیں۔ مہاجرین نے شکریہ ادا کرتے ہوئے یہ

درخواست کی کہ وہ یہ سب احسان اُٹھانے کو تیار نہیں۔ انھیں تو صرف بازار اور منڈی کی

جگہیں دکھا دیں، تاکہ کچھ اشیاء خرید و فروخت کر کے اپنا کاروبار سنبھالیں۔ چنانچہ ا
عرصے میں مہاجرین نے اپنی معاشی حالت درست کر لی اور اپنے اپنے گھروں میں جا بسے۔

تجارتی کاروبار کے مختلف طریقے رائج تھے۔ اسلام نے 'ابتغوا من فضل اللّٰہ' (اا
رزق و مالِ تجارت کو حاصل کرو) سے تجارت کی ترغیب دی۔ اور اس کے اصول بیا

۱۔ معاملاتِ تجارت میں جانبین کا تعاون ضروری ہے۔ تعاونوا علی البر والتقو
علی الاثم والعدوان (مائدہ) یعنی بھلائی اور پرہیزگاری پر ایک دوسرے کی
اور گناہ اور ظلم پر ہرگز کسی کے ساتھ تعاون نہ کرو۔

۲۔ معاملہ میں جانبین کی حقیقی رضا ضروری ہے۔ یہ نہ ہو کہ ایک شخص برضا و رغبت
لئے آمادہ نہیں ہے مگر اس کی مجبوری اس کی رضا کی قائم مقام بن گئی ہے۔
امنوا لا تاکلوا اموالکم بینکم بالباطل اِلّا ان تکونَ تجارۃً عن تراض منکم (ن
ایمان والو، تم آپس میں ایک دوسرے کے مال کو غلط اور باطل طریقے سے نہ کھ
کہ تجارت کی راہ سے باہمی رضامندی کے ساتھ معاملہ ہو۔

۳۔ معاملہ کرنے والے معاملہ کی اہلیت رکھتے ہوں۔ کم عقل، بچے نہ ہوں، نہ زبر
دخل ہو۔

۴۔ معاملہ میں نہ دھوکا ہو نہ کسی قسم کی خیانت و معصیت۔

ان کے علاوہ تمام ایسے طریقے اسلام نے ممنوع قرار دیئے، جن میں

۱۔ افزودنیٔ مال اور حصولِ نفع کا ایسا معاملہ ہو، جس میں باہمی تعاون یا رضا
ہو، اور ایک جانب کا فائدہ دوسری جانب کے یقینی نقصان پر مبنی ہو،
لاٹری اور سٹہ کے تمام انواع و اقسام۔

۲۔ مالی نمو اور حصولِ نفع کا وہ معاملہ جس میں جانبین میں سے کسی ایک جان
رضا نہ پائی جاتی ہو۔ مثلاً سود (بیاج) یا کسی اجیر کو اس کی محنت کے م
غیر واجبی اُجرت۔

۳۔ ایسا کاروبار جو اسلام کی نگاہ میں معصیت ہو۔ مثلاً شراب، مُردار، منشیا

(بت)، خنزیر وغیرہ کی بیع وشرا، یا ان اشیاء کی خرید وفروخت جو نجس ہیں

اور ناپاک ہوں۔

۴۔ وہ معاملات جن میں جانبین کی طرف سے عقد و معاملہ ہو جانے کے باوجود نزاع اور مناقشہ کی صورتیں باقی رہیں۔

۵۔ وہ معاملات جن میں دھوکا اور فریب مضمر ہو، یعنی شے مبیع کا ذکر کسی وجہ سے نہ کیا گیا ہو، اور دوسری شے کے ضمن میں لے لیا گیا ہو۔ غرض سارے ایسے کاروبار ممنوع قرار دے دیئے گئے جن میں قمار کی صورت ہو یا سود کی۔ یا جن میں تعاونِ باہمی یا جانبین کی رضا کا وجود نہ ہو اور نزاع اور مناقشہ کی مذموم سرمایہ دارانہ سسٹم کی ممد و معاون شکلیں ہوں۔

تجارت کے علاوہ، صنعت و حرفت کی رغبت، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے برابر دلائی۔ حضرت خالد کہتے ہیں، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے پوچھا گیا کہ انسان کے لئے کسبِ معاش کا کون سا ذریعہ بہتر ہے۔ فرمایا دست کاری (ابن ماجہ)۔ آپ نے، بُننے، سینے، جوتیاں بنانے، برتن بنانے اور اسی قسم کے گھریلو سامانِ ضرورت کو خود تیار کرنے کی حوصلہ افزائی فرمائی۔ عورتوں کو کاتنے کی ترغیب دی تو مردوں کو بُننے کی تلقین کی، اور اسی طرح دست کاری سے روزی کمانے کو دنیوی فلاح بھی بتایا اور اُخروی شادکامی کی بشارتوں سے بھی نوازا۔

اسلام نے تجارت اور صنعت و حرفت کی ترقی کے ذرائع کو وسیع کیا۔ اور خلافت راشدہ نیز عمر بن عبدالعزیز کے دورِ حکومت میں عرب سے باہر ایران، شام، عراق، مصر اور روم میں تجارتی منڈیاں قائم کی گئیں۔ اسلام نے تجارت کے محصولات کے بارے میں کوئی ایسا طریقہ اختیار نہیں کیا جس سے دوسروں کو نقصان پہنچے، اور درآمد و برآمد پر اس قسم کی پابندیاں نہیں عائد کیں جو اس مہذب دَور کی حکومتوں نے استحصال بالجبر کے لئے روا رکھی ہیں۔ اسلام کا فیصلہ ہے کہ تجارت معاشی ذرائع میں سے ایک بہترین ذریعہ ہے۔ لہذا اس کو اپنے اور پرائے کا فرق کئے بغیر ٹیکسوں اور محاصل سے معاف رکھا جائے، تاکہ خدا کی کائنات کے مختلف حصوں کی مخصوص اشیاء دوسرے حصوں میں آسانی کے ساتھ فراہم کی جا سکیں اور اس طرح ساری کائنات ایک برادری اور ایک

کنبہ بن جائے۔

حضرت فاروقِ اعظم کے زمانہ میں جب عراق اور شام کے گورنروں نے یہ اطلاع دی کہ ن
اور یہود کے ممالک میں جب مسلمان تاجر جاتے ہیں تو ان سے مالِ تجارت پر محصول لیا ،
اس پر حضرت عمر رضی اللہ عنہٗ نے یہ حکم دیا کہ جس حساب سے وہ ہمارے تاجروں سے محہ
ہیں جب ہمارے ملکوں میں وہ مالِ تجارت لے کر آئیں تو اسی حساب سے ان سے بھی محصہ
جائے اور اس کا اصطلاحی نام عشور رکھا گیا۔

حضرت عمر کا یہ فیصلہ تھا کہ " ایک تاجر سے سال میں صرف ایک ہی مرتبہ محصول لیا
خواہ وہ سال کے اندر متعدد بار مال درآمد و برآمد کرے۔ نیز پھلوں پر محصول معاف تھ

تجارتی کاروبار اور ہر طرح کے لین دین میں سکہ بہت اہمیت رکھتا ہے۔ آج کل کا نو
کا قائم مقام ہے۔ کسی ملک کی اقتصادی ساکھ جبھی قائم رہ سکتی ہے کہ اس کے دارالضر
دھات جو سکہ کا معیار قرار دی گئی ہے اتنی مقدار میں موجود ہو جس مقدار میں اس کے م
جاری کئے گئے ہیں۔ خلافتِ راشدہ کے زمانے میں دارالضرب موجود تھا اور اس میں سکے
جاتے تھے۔ سونے چاندی کے مختلف قسم کے سکے رائج تھے، جو درہم و دینار کے نام سے
تھے۔ سکہ عوام کی کاروباری زندگی کی سہولت کا ایک ذریعہ تھا اور دارالضرب نفعِ ع
ادارہ تھا نہ کہ حکومت کا مخصوص شعبۂ آمدنی۔

اسلام کے اقتصادی نظام میں شرح مبادلہ " امام " اور اس کی " مجلسِ شوریٰ " کی ،
موقوف ہے۔ وہ عام اقتصادی ترقی کے لئے جو صورت بھی مفید سمجھیں، اختیار کریں۔

محصولات یعنی کسٹم ڈیوٹی وغیرہ میں اسلام سختی کا قائل نہیں ہے اور خلافتِ را
تجارت کو وسعت دینے کے لئے، کسی شرط و قید کے بغیر تجارت کی حمایت جاری رہی ا
بدعنوانیوں کی دونوں بنیادی شکلوں (۱) احتکار (۲) اکتناز، یعنی ذخیرہ اندوزی
کو حرام و ممنوع قرار دیا گیا۔

احتکار سے مراد یہ ہے کہ کوئی شخص غلہ وغیرہ کو بہت بڑی مقدار میں اس لئے خر
بازار گراں ہو جائے، مہاجنوں کا وہ گروہ جو کاشت کاروں کو قرض کے نام سے سو

ان کی کمائی کو "غلہ" کی شکل میں وصول کرنا ہے اور ان سے اور ناں یرح پہ خرید سیون
رکھتا ہے، احتکار کی جیتی جاگتی تصویر ہے۔ احتکار میں سود، قمار یعنی جوئے اور سٹہ بازی،
اور ریس (گھوڑ دوڑ) جیسے معاملات شامل ہیں جو بااصول تجارت کے لئے تباہ کن اور
ت کے لئے تباہی کا پیش خیمہ ہیں۔ احتکار کی یہ شکلیں جب عام کاروبار پر مسلط ہو جاتی
تو اکتناز، زر اندوزی کی مذموم شکل اختیار کر لیتی ہیں۔
آج کل بنک اور کواپریٹو سوسائٹیاں، جو نہایت مفید و کار آمد سمجھی جاتی ہیں، سودی کاروبار
وجہ سے عوام اور غرباء کے لئے، نہایت مضر اور تباہ کن اور سرمایہ داروں کے لئے مفید اور
دری ہیں، اس لئے کہ وہ خوب صورت طریقوں سے، دولت کو دولت مندوں میں محدود
تی ہیں۔ تہذیبِ نو کا یہ تجارتی جال، دراصل دورِ قدیم کی مہاجنی منڈیوں کے بیوپار کی
ہایت حسین اور دلفریب صورت ہے۔
امداد باہمی، اجتماعی زندگی کا اہم فریضہ ہے۔ اس کے بعض طریقے مثلاً تجارتی شعبہ میں
مضاربت، معاوضہ وغیرہ اور زراعتی شعبہ میں مزارعت، معاملہ وغیرہ نہایت مفید ہیں۔ امدادِ باہمی
کی پبلک انجمنوں اور سوسائٹیوں کے علاوہ اگر حکومت مفاد عامہ کی خاطر کواپریٹو سوسائٹیاں قائم کرنا
چاہے تو سود کی لعنت سے بچتے ہوئے، عام مفاد کے لئے ایک ایسا ٹیکس لگا سکتی ہے، جس کا اثر
صرف سرمایہ داروں کے عیش و تنعم کی اشیاء پر پڑتا ہو۔ یا اسی قسم کی اشیاء کی درآمد و برآمد پر
ایسا ٹیکس لگایا جائے جو اس قسم کی سوسائٹیوں کے چلانے اور ترقی دینے میں ممد و معاون ثابت ہو۔
اسلام نے انفاق کا حکم دیا ہے لیکن اسراف و تبذیر سے روکا ہے۔ ساتھ ہی زکوٰۃ و صدقات
کا مصرف بیان کر دیا ہے تاکہ بیت المال کے مصارف صحیح طور سے عمل میں لائے جائیں۔ خلافتِ
راشدہ میں مسلمانوں کا ہمیشہ ان احکام پر عمل رہا۔ بیت المال کے چار شعبے تھے۔ مالِ غنیمت کنز،
رکاز، خمس اور صدقات ایک شعبے میں، زکوٰۃ، عشر اور مسلمان تاجروں سے وصول شدہ عشور
دوسرے شعبے میں خراج، جزیہ، غیر مسلم تجار سے وصول کردہ عشور، فئے، زمین کا محصول، تیسرے
شعبے میں۔ اور اموالِ فاضلہ یعنی لاوارث کا مال یا ترکہ وغیرہ چوتھے شعبے میں محفوظ رکھے جاتے تھے۔
بیت المال کے محاصل کا تعلق جس طرح قلمرو اسلامی کے مسلمانوں کی ضروریات و حاجات سے وابستہ

تھا۔ اسی طرح غیر مسلم (ذمی) کی حاجات و ضروریات سے بھی متعلق رہا۔ چنانچہ فاروقِ اعظمؓ نے
اور مساکین میں غیر مسلموں (ذمیوں) کو بھی شامل کیا ہے۔

بیت المال کے محاصل کو اہلِ مصرف پر خرچ کرنے کے لحاظ سے "اولی الامر" کے اختی
اس طرح منقسم ہیں کہ زکوٰۃ اور عشر جیسے محاصل کے لئے وہ صرف محافظ ہیں اور مخصوص اہلِ م
ہی پر خرچ کر سکتے ہیں اور فئے وخراج جیسے محاصل میں وہ اپنی رائے اور مجلسِ شوریٰ کے مشور
خلافت کی مصلحتوں اور مستحقین کی حاجتوں پر خرچ کر سکتے ہیں۔

ایام خلافت میں مجاہدین و عمال کے وظائف مقرر کر دیئے گئے تھے، حضرت عمرؓ اور حضر
نے اپنے اپنے دورِ خلافت میں، مسائلِ دین کی تعلیم اور تبلیغِ اسلام کی خدمات کے لئے بھی وظائف
فرمائے اور مبلغین و معلمین نیز ائمہ اور طلباء کے لئے عطایا اور وظائف مقرر تھے۔ فقراء، مساکین
دوسرے اہلِ حاجات کے بارے میں عہدِ خلافت نے بغیر کسی تفریق کے، وظائف معاشی کا سلسلہ ت
ہے اور کسی ایک ذمی کو بھی محروم المعیشت رکھنا جائز نہیں سمجھا۔

حضرت عمرؓ نے ایک بوڑھے یہودی کو بھیک مانگتے دیکھا تو اس کا ہاتھ پکڑ کر سا
گئے جو کچھ موجود تھا اس کو دیا اور بیت المال کے خزانچی کے پاس فرمان بھیجا کہ یہ اور
کے دوسرے حاجت مندوں کا پتا چلائیں۔ اس کے بعد حضرت عمرؓ نے ایسے تمام لوگوں
صرف جزیہ معاف کر دیا بلکہ ان کا وظیفہ بھی بیت المال سے مقرر کر دیا۔

اسلام کے معاشی نظریئے عملی اور تجرباتی زندگی میں تمام معاشی نظریات سے زیادہ
کامیاب ثابت ہوئے۔ لیکن مسلم حکمرانوں نے اپنی ذاتی حکمرانی کے لالچ میں اس بہترین نظ
خود اپنے ہاتھوں برباد کر ڈالا۔ کیونکہ وہ یہ برداشت نہ کر سکے کہ خلافت فقط نیابت قان
ہو اور وہ ذاتی حکمرانی اور شخصی صولت و حکومت نہ بنے۔ اسلام کے نظامِ حکومت میں خلیف
شخصیت نمایاں ہے، مگر ذاتی اور پارٹی کے اقتدار کی خاطر نہیں بلکہ قلمروِ خلافت کے ہ
خدمت کے لئے۔ بلاشبہ اس میں جمہوریت کا عنصر روشن ہے لیکن جمہور کے حقوق کی حف
کے لئے، نہ کہ وضع قوانین و طرزِ حکومت میں مخالف و موافق جماعت قائم کرنے اور ا

یکسانیت اور افرادِ اُمت کی خدمت اصل بنیاد و اساس ہے۔ وہ ایک ایسا اجتماعی نظام ہے
س میں خلیفہ راہِ حق کا رہنما بھی ہے اور خلق کا خادم بھی۔ غرض ـــــ:

"اسلام کے نظامِ حکومت میں نہ مذموم سرمایہ داری کا گزر ہو سکتا ہے اور نہ طبقاتی جنگ کا امکان ہے۔ اس کا معاشی نظام نہ افراد کے انفرادی حقوق کو سلب کر کے تعطل و جمود پیدا کرتا ہے اور نہ افراد کو جماعتی زندگی سے کاٹ کر بالکل آزاد چھوڑتا ہے۔ بلاشبہ اسلام کا معاشی نظام نفع اندوزی کی بنیادوں پر نہیں، بلکہ انسانوں کی حاجت روائی کی اساس پر قائم ہے۔ اس کی معیشت کا دسترخوان فاتح و مفتوح، آزاد و غلام، اسود و احمر اور مسلم و کافر سب کے لئے وسیع ہے۔ وہ زیر دستوں پر اربابِ قوت کو مسلط نہیں ہونے دیتا اور اربابِ دولت کو حصولِ دولت میں اس طرح آزاد نہیں چھوڑتا کہ وہ غریبوں کو اپنا آلۂ کار بنالیں۔ وہ سب کو بخشتا ہے اور کسی کو محروم نہیں کرتا۔ وہ مزدور و کاشت کار ہی نہیں بلکہ ہر زیر دست کو بلند کرتا ہے اور جماعت کے افراد کے درمیان اخوتِ عامہ اور عالمگیر مواسات کا رشتہ قائم کرتا ہے۔"

~~~~~~~~~~~~~~~~~~

○
~~~~~~~~~~~~~~~~~~

کیا ادب کو مذہب سے دور رکھنا چاہیئے؟

عالمی شہ پاروں کا تنقیدی مطالعہ

(سید حبیب الحق ندوی)

مواد و ہیئت (MATTER AND FORM) ادب کی اساس ہیں لیکن جو مسئلہ ہنوز ادب کا نزاعی مسئلہ ہے وہ یہ ہے کہ آیا مواد میں عقائد (BELIEFS) کی آمیزش جائز ہے یا ناجائز؟ فن برائے فن کے طرف دار عقائد کی آمیزش کے منکر ہیں۔ ان کے خیال میں ادب ادب ہے، فلسفہ، دینیات، سیاسیات و معاشیات کا پروپیگنڈہ نہیں۔ تخلیقی ادب میں واردات قلب کوائف نفس اور جمالیاتی شعور کے سوا کچھ اور پیش کرنا ان کے نزدیک بے ادبی ہی نہیں بلکہ انشائی شعور (CREATIVE SENSE) کے منافی بھی ہے۔

ممکن ہے تنقیدی مباحث کی حد تک یہ نظریات درست ہوں لیکن تخلیقی تجربہ اس کے خلاف ہے۔ ادب، نظم ہو یا نثر، شاعر کی شخصیت اور اس کے عقائد کی جھلک سے مبرا نہیں ہو سکتا۔ درحقیقت شخصیت ایک وسیع لفظ ہے۔ جمالیاتی شعور ہو یا دینی عقائد، سیاسی و سماجی نظریات ہوں یا معاشی طرز فکر سب شخصیت کا جزو لاینفک ہیں اور وہ انشائی ذات (CREATIVE - SELF) کا حصہ ہیں۔ ہر عقیدہ خواہ دینی ہو یا غیر دینی، سیاسی ہو یا غیر سیاسی، فنکار کے عقائد کا جزو ہے اور یہی مختلف عقائد اس کی شخصیت کے اجزاء ترکیبی ہیں۔

کسی ایک ملک و قوم کا ادب نہیں عالمی فن پارے اس نظریے کی تائید کرتے ہیں۔ مغرب کا ادب ہو یا مشرق کا۔ نظم ہو یا نثر، غزل ہو یا مرثیہ، مدح ہو یا ہجو، رزمیہ ہو یا بزمیہ، طربیہ ہو یا المیہ، ہر صنف ادب فن کار کے عقائد سے متاثر ہوتی ہے۔ کسی دور کا ادب محض فنی محاسن اور صنائع و [illegible] کی بنا پر مقبول نہیں ہوتا۔ اس کی مقبولیت میں [illegible] عقائد کا بھی [illegible] خل [illegible] ہوتا ہے جو اس دور سے تعلق

وم خداؤں کے ذریعہ وجود میں آیا۔ اس لئے عوام کا فریضہ ہے کہ وہ خدائی مشن کی حفاظت
ہیں روم کی تاریخ ورجل یوں بیان کرتا ہے کہ تاجدار روم اگسٹس کے اسلاف قدسی (جو انیاز
ی اولاد میں تھے) نے اس کی بنیاد رکھی۔ زوال ٹرائے کے بعد انیاز خدائی ابہام پر اپنے رفقاء اور
لوں کو لے کر مغرب کی جانب ارض موعودہ (PROMISED LAND) کی تلاش میں نکل پڑا۔
حل سفر پیش آئے۔ ہمت ہار کر وہ اور اس کے رفقاء نے دوران سفر میں کہیں متوطن ہونے کا
. کارتھیج (CARTHAGE) میں ڈیڈو (DIDO) کے ساتھ رہنے کا ارادہ کیا۔ لیکن خداؤں کی
ائی اور الہام پر وہ آگے چل پڑا اور بالآخر اٹلی پہنچا۔ ہاڈس (HADES) سے ملا، جس نے
لاد کے تابناک مستقبل کی پیش گوئی کی۔ وہ تیبر (TIBER) پہنچا اور مقدس شہر روما کی بنیاد
سعادت اس کی تقدیر کا نوشتہ تھا۔ خدا اس کے ساتھ تھے۔ اسی لئے روما پھلا پھولا اور عالمگیر
دعزت کا مالک بن گیا۔ اس شہر کے باشندے اور نئے آنے والے جونو (JUNO) کے حکم سے
(LATINS) کے نام سے موسوم کئے گئے۔

چونکہ انیاز خدا کا فرستادہ تھا اور اگسٹس اسی خاندان کا ایک فرد تھا۔ لہٰذا فرمانروائے روم کا
ما کہ وہ روما کی تقدیر کو اجاگر کرے اور موجودہ بدحالی دُور کرے ورنہ خداؤں کی ناراضی اس کی تباہی
ب بنے گی۔ دراصل ورجل کا دَور سیاسی بحران اور اخلاقی زوال کا دَور تھا۔ انتونی اور قلوپطرہ کے
سے تا زمانہ حال کوئی سو سال سے روم خونیں خانہ جنگیوں کا شکار تھا۔ قیامِ امن کی شدید ضرورت تھی
اقت ور بادشاہ ہی اس انتشار کو دُور کر سکتا تھا۔ سیاسی امن اور اخلاقی احیاء کے لئے خدا نے
ں کو بھیجا تا کہ عہد آفرین اصلاحات کا آغاز ہو۔ یہ فریضہ تاجدار روما کے ذمہ خداؤں کی طرف سے
DIVINELY ORDAIN سپرد کیا گیا۔

ورجل خود وثنی تھا۔ سارا روم وثنی تھا۔ لہٰذا دیوی اور دیوتاؤں کے بغیر عصری عقائد کی
اسی ناممکن تھی۔ ہومر کا خدائے برتر زیس (ZEUS) تھا لیکن ورجل کا برتر خدا جیپٹر
(JUPITE) تھا۔ لیکن وہ زیس (ZEUS) کی طرح کمزور نہیں تھا بلکہ طاقت ور تھا اور اولمپیا
(OLYPIAN) کے تمام دوسرے خدا اس کے تابع تھے۔ وہ اس کی مرضی اور حکم کے بغیر کچھ نہیں
سکتے تھے۔

ورجل کے مواد میں زیادہ ندرت نہیں۔ وہی یونانی مواد اور واقعات سفر ہیں۔ ہومر سے وہ ساخت میں کچھ مختلف ضرور ہے۔ ورجل کی رزمیہ نظم (EPIC) بیان، طرز ادا، تخیل اور جذباتی اثریت میں غزل (LYRICS) سے زیادہ قریب ہے۔ لیکن بنیادی طور پر ہومر اور ورجل دونوں کا مقصود قومی افتخار، شجاعت کے قصے وثنی عقائد کی آمیزش کے ساتھ بیان کرنا تھا۔

ملٹن کی فردوس گم گشتہ

دانتے اور ملٹن وثنی ہومر اور ورجل سے مختلف ہیں۔ یہ دونوں عیسائی مذہب کے نقیب ہیں۔ ایک خالص کیتھولک نظریات کا ترجمان ہے دوسرا پیورٹن (PURITAN) عقائد کا مبلّغ۔ ۱۶۶۷ء میں ملٹن نے فردوس گم گشتہ (PARADISE LOST) لکھی۔ یہ شاہکار (MASTERPIECE) ہومر اور ورجل کے فن پاروں کا مدّمقابل تصوّر کیا جاتا ہے۔ عقائد و نظریات میں نہیں۔ فنی پیش کش اور تخلیقی اپج میں۔ ملٹن کی ذات محتاج تعارف نہیں۔ وہ خالص پیورٹن (PURITAN) عقائد کا حامی تھا۔ چرچ کی اصلاح اور مروجہ مذہب کے بے جان مناسک کے خاتمہ کے لئے پیورٹن تحریک کا آغاز ملکہ انگلستان الزبتھ کے دور میں ہوا۔ یہ تحریک پیورٹن انقلاب (PURITAN REVALUTION) کے نام سے معروف ہے۔ اسی تحریک نے تاجِ برطانیہ کو ہلا دیا۔ حکومت پر قبضہ کر لیا۔ لیکن کامیابی کے بعد زعمائے انقلاب میں نا اتفاقی ہو گئی۔ برسراقتدار پیورٹن حکومت کا خاتمہ ہو گیا اور شاہی خاندان اسٹوارٹ تاج انگلستان پر دوبارہ قابض ہو گئے۔ جسے تاریخ میں عودِ شاہی ۱۶۶۰ء (RESTORATION 1660) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔ پیورٹن تحریک کا اصل منشور مذہبی حکومت (THEOCRACY) کا قیام اور خالص مذہبی بنیادوں پہ بائبل کی روشنی میں سماجی زندگی کا احیاء تھا۔ لیکن سترھویں صدی تک یہ تحریک ختم ہو گئی۔ ملٹن خالص پیورٹن عقائد کا حامی تھا۔ مذہبی زندگی کو برپا کرنے اور بائبل کے قوانین و احکامات کے احیاء کا آرزومند تھا۔ عرصہ سے اس کی تمنا تھی کہ وہ قومی رزم لکھے جو پیورٹن تحریک کی کامیابی کا ترانہ ہو لیکن تحریک کی ناکامی کے بعد ملٹن کے جذبات سرد ہو گئے۔ شاہی حکومت کی بحالی کے بعد ملٹن پہ سخت جرمانے لگائے گئے۔ اس سیاسی انتقام سے آزردہ خاطر اور مایوس ہو کر وہ ہمیشہ کے لئے گوشہ نشین ہو گیا۔ بائبل اس کی

ء آغاز اور منتہائے پرواز ہوگئی۔ اس المناک گوشہ نشینی میں اس نے تین عظیم مذہبی
ں، جو مواد کے اعتبار سے خالص دینی (POEMS OF RELIGIOUS IMAGINATION)
ردوس گم گشتہ (۲) فردوس بازیافتہ (۳) سیمسن اگونسٹز (SAMSON AGONISTES)
ت کو مغربی ادب کا عروج تصوّر کیا جاتا ہے۔ یہ تخلیقات ادبی، فنی اور جمالیاتی عروج کے
مذہبی عقائد کا بھی عروج ہیں۔
ٹن ۴۴ سال کی عمر سے قبل یعنی ۱۶۵۲ تک مکمل نابینا ہو چکا تھا۔ بینائی کھونے کے بعد فکرو
طاقت اور دینی بصیرت میں روز افزوں اضافہ ہوا۔ وہ نظامِ الہٰیات پر تامل کرنے کا
و گیا۔ اسی لئے آدمؑ، عیسٰیؑ اور سیمسن اس کے فن پاروں کا موضوع ہیں۔
ردوس گم گشتہ (۱۶۶۷ء) درحقیقت سقوطِ آدمؑ کی داستان ایک رزمیہ نظم (EPIC OF
THE FALL OF) ہے، عیسٰیؑ کے ابن اللہ ہونے کا اقرار نامہ ہے۔ ملٹن عیسائی عقیدۂ
ابن انسان کو پیدائشی عاصی تصوّر کرتا ہے۔ یہ گناہِ آدم یا نافرمانی آدم کی سزا ہے، جو ہر ابنِ آدم
دن پر ہے۔ عیسٰیؑ خدا کے بیٹے نے اپنی قربانی کے ذریعہ اس نافرمانی کا کفارہ ادا کیا۔ لہٰذا بنی آدم کا
اسی وقت دُھل سکتا ہے جب وہ عیسٰیؑ کو ابن اللہ تسلیم کریں۔ اس عقیدہ کے منکرین عاصی ہیں
ہنمی بھی۔ ان کی نجات (SALVATION) ممکن نہیں۔ اسی قربانی کی بدولت عیسٰی بنی آدم کے نجات
ندہ (SAVIOUR) کہے جاتے ہیں۔ ہیئت میں ملٹن نے بعض تبدیلیوں کے ساتھ ورجل کی
ری کی ہے۔
فردوس گم گشتہ کا مواد بائبل، تالمودی روایات اور عیسائی چرچ کی تعلیمات سے ماخوذ ہے۔
م کی ہیئت و تکنیک میں ملٹن نے ورجل و ہومر کی پیروی کے ساتھ عام رزمیہ روایات کی
بدی بھی کی ہے۔ مثلاً ملٹن افتتاحی اشعار میں ہی غرض تصنیف، موضوع تصنیف کی وضاحت
رتا ہے۔ الہامی دیوی (MUSE OF INSPIRATION) سے استدعا کرتا ہے۔ وسط
وادث سے کہانی کا آغاز کرتا ہے۔ ہیرو کے اعداد و شمار پیش کرتا ہے۔ یہ سب رزمیہ نظم کی قدیم
وایات (CONVENTIONS OF EPIC) تھیں جن کا ملٹن نے پابندی کے ساتھ التزام کیا
ہے۔ البتہ اس کی نظم معرّا (بلنک ورس) ہے۔

ابتدائی ابواب میں شیطان فعال ہے۔ متحرک ہے۔ پیکرِ عزم آہنیں ہے۔ غرور و تکبر کا مجسمہ ہے، اعتراف جرم و شکست اس کی فطرت کے خلاف ہے لیکن جوں جوں غرور و نخوت کی کمزوریاں ظاہر ہوتی جاتی ہیں۔ شیطان کا کردار کمزور ہوتا جاتا ہے اور آدمؑ کا کردار جرم کے باوجود اعتراف جرم کی بنا پر بلند و برتر ہوتا جاتا ہے۔ اس کے بعد آدم من حیث کردار ابھرتا ہے۔ اور شیطان ڈوبتا ہے۔ نظم میں شعری تنوع، المیہ نگاری، بیانیہ اسلوب، لطافت و ذہانت کی آمیزش ہے۔ البتہ سماوی مناظر کچھ کمزور اور غیر حقیقی معلوم ہوتے ہیں۔ نیز خدا کی گفتگو یا مکالمہ میں غیر ضروری افسردگی ہے۔ ان تمام محاسن و مصائب کے باوجود فردوس گم گشتہ ایک ادبی شاہکار ہے۔ کیا اس کی مقبولیت میں ان عقائد کو دخل نہیں جو فن پارہ کی اساس ہیں۔

فردوس باز یافتہ (PARADISE REGAINED)

۶۵-۱۶۶۷ء کے درمیان فردوس باز یافتہ منظر عام پر آئی۔ اس میں ملٹن نے عیسائی عقیدہ کو زیادہ وضاحت کے ساتھ پیش کیا ہے۔ وہ دکھلانے کی سعی کرتا ہے کہ جو جنت آدمؑ کے ہاتھوں گم ہوئی، عیسیٰؑ کے ہاتھوں کس طرح واپس مل گئی۔ آدمؑ شیطان کے مطیع ہو گئے اور عیسیٰؑ نے شیطان کی تمام ترغیبات (عیسیٰؑ کو چار طرح کے لالچ شیطان نے دیئے جو بائبل میں TEMPTATIONS کے زیر عنوان مذکور ہیں۔) کو ٹھکرا دیا۔ اس نظم میں حضرت عیسیٰؑ کی زندگی کے بعض واقعات بائبل کی روشنی میں دکھائے گئے ہیں۔ جان (JOHN) کے ہاتھوں عیسیٰؑ دریائے اردن (اس دریا کی نسبت سے بہ متعدد کتابیں لکھی گئی ہیں — نہ صرف سرزمین اردن عیسائیت کی مقدس سرزمین ہے بلکہ اس کا ہر ذرّہ اور قطرہ دلوتا ہے) میں طاہر و مطہر (BAPTISED) کئے گئے۔ اس طہارت کے بعد کے واقعات اس میں درج ہیں۔

فردوس باز یافتہ ۴ ابواب پر مشتمل ہے۔ جس میں شیطانی وساوس، تملق و لالچ اور عیسیٰؑ کے افکار اور عزم مصمم کی روایات بائبل کی زبانی پیش کی گئی ہیں۔

عیسیٰؑ آزمائشوں کے بعد ایمان میں پختہ نکلے اور فرشتوں نے آکر انھیں نبوت کا مژدہ سنایا ملٹن نے اس نظم میں ہیرو کی خود آگہی (SELF - AWARENESS) کو دکھانے اور ابھارنے کی

انتے کی کامیڈی اس لئے معروف ومقبول نہیں کہ وہ محض مابعد الطبیعیاتی شاعری ہے بلکہ
ں میں مذہبی عقائد کی آمیزش ہے۔ ملٹن کے فن پاروں کی مقبولیت میں ان دینی عقائد کا بھی
بائبل کی اساس ہیں۔ ہومر (HOMER) اور ورجل (VERGIL) کی مقبولیت کا مدار
روج وزوال کی رزمیہ نگاری پر ہے وہیں وثنی عقائد جو حوادث رزم کی جان ہیں' ادب
ی طرح سرایت کئے ہوئے ہیں۔ اگر ان فن پاروں سے وثنی عقائد نکال لئے جائیں۔ دیوی
ور خداؤں کو خارج کر دیا جائے، تو رزم (EPIC) کی نہ صرف جان جاتی رہے گی بلکہ ادب
ربھی ختم ہو جائے گا اور کہانی کا پلاٹ درہم برہم ہو جائے گا۔ کیونکہ کہانی کو آگے بڑھانے اور
ء ارتقاء میں عقائد کا ہر جزو مساوی طور پر معاون ہے۔ ہر عقیدہ گھڑی کے پرزے کی طرح
اگر ایک پرزہ بھی نکال لیا جائے تو گھڑی غیر متحرک ہو جاتی ہے۔ عقائد، وسیع جمالیاتی شعور
للب اور کوائف نفس، رقیق جذبات اور نفسیات انسانی سب ادب کے مختلف پرزے ہیں۔
، بحیثیت مجموعی ادب کا خام مواد ہے تو اس کے دائرہ سے زندگی کا کوئی مسئلہ باہر نہیں ہو سکتا۔
نہ مغربی ادب کے ساتھ ہی خاص نہیں مشرقی ادب کا بھی یہی حال ہے۔ رومی یا ابن العربی'
بار مثلاً مثنوی اور فتوحات مکیہ وغیرہ سے تصوف کا جزو نکال دیا جائے تو وہ رومی اور ابن العربی
سب کچھ ہو سکتے ہیں۔ اسی طرح اقبال کے کلام سے شاعر کا پُر درد پیغام خارج کر دینے کے
شاعری تو رہ سکتی ہے اقبال کی شاعری نہیں ہو سکتی۔

فتگو چونکہ محدود ہے لہذا تبصرہ کو مغربی ادب تک ہی محدود رکھنا مناسب ہوگا۔ مغربی ادب
بہ نامہ ہومر (HOMER) سے ملتا ہے لیکن بدقسمتی سے ہومر کی ذات خود مجہول الحال ہے۔
زندگی لامعلوم اور شخصیت غیر متعین ہے۔

ہومر کی ایلیڈ اور اوڈیسے

انیسویں صدی عیسوی تک ناقدین کا ایک گروہ ہومر کے وجود کا منکر تھا۔ اس کے نظریہ کے
بق ہومر ایک فرد کے بجائے مختلف مصنفین پر مشتمل ایک انجمن یا ادارہ تصور کیا جاتا تھا۔
لیڈ اور اوڈیسے مختلف فن کاروں کی فنی کاوش کا نتیجہ کہے جاتے تھے۔ بیسویں صدی کے ناقدین

ہومر کی ذات پر متفق ہوئے اور مذکورہ بالا تصنیفات کو اس کی تخلیق قرار دیا۔ غرض مغربی ادب کا
یونانی ادب پاروں الیڈ اور اوڈیسے سے چلی۔ یہ دونوں طویل رزمیے یونان کی قومی عظمت و شجاعت
ترانہ ہیں۔ اس سانچہ میں بعد کا مغربی ادب ڈھلتا رہا۔ حلاوت، اثر، المناکی، منظر نگاری، شو
بیان اور طلاقت لسانی، ساخت اور ٹکنیک میں انھیں نمونوں کی پیروی ہوتی رہی۔ ورجل کی لا
تخلیق اینائڈ (AENEID) اسی نمونہ پر ڈھل کر منظر عام پر آئی اور زود اثری میں ہومر سے باز

ناقدین کے تخمینہ کے مطابق الیڈ ۷۵۰ قبل مسیح اور اوڈیسے ۷۲۵ قبل مسیح میں لکھ
نظم کے موضوع و مضامین پر ناقدین کا اختلاف ہنوز باقی ہے۔ ایک مکتب فکر اسے غیر تاریخی، غیر
مجموعۂ خرافات قرار دیتا ہے۔ ان کی نظر میں یہ واقعات چونکہ زمانہ ماقبل تاریخ سے متعلق ہیں
مشکوک اور غیر تاریخی (LEGENDS) ہیں۔ دوسرا مدرسۂ فکر ان واقعات کو تاریخی حقائق قرار
کر ثقہ تسلیم کرتا ہے۔ اوّل الذکر کی توجیہہ کے مطابق ہومر چونکہ آٹھویں صدی قبل مسیح کا فن کا
اور تاریخی دَور ساتویں صدی قبل مسیح سے شروع ہوتا ہے لہذا ان واقعات کو تاریخی قرار دینا غ
روش ہے۔

الیڈ اور اوڈیسے دونوں ۲۴ الواب پر مشتمل یونان اور ٹرائے (TROY) کی جنگ OJAN
(WARS کی داستانیں ہیں۔ اوّل الذکر، جنگ کے وجوہ و اسباب، مناظر جنگ اور دیگر حواد
تذکرہ ہے اور آخرالذکر جنگ کے بعد یونانیوں کی واپسی، بالخصوص اوڈیسے کی روداد سفر
(ADVENTURES) ہے۔

شاہ ٹرائے کا لڑکا پارس (PARIS) سیاحت کی غرض سے اسپارٹا (SPARTA) پہنچا جہا
مینی لاس (MENELAOS) نے اس کی بڑی آؤ بھگت کی۔ چلتے وقت پارس اپنے محسن مینی لا
بیوی ہیلن (HELEN) کو اس کی مرضی سے اپنے ساتھ لے گیا اور ٹرائے (TROY) پہنچ کر دونوں
شوہر کی زندگی گزارنے لگے۔

اس حادثہ سے یونان کی عزت و عظمت کو شدید صدمہ پہنچا۔ جذبۂ انتقام سے سرشار یونان
ہیلن کی بازیابی کے لئے فوجی تیاریاں شروع کیں۔ پڑوس کے نواب، شہزادے اور حکمران اس
ہوئے۔ ایک ہزار سے اوپر جنگی جہاز تیار کئے گئے۔ یونان کے ہیرو (ابطال) جنگجو اور پہلوان

ے بعد ٹرائے میں داخلہ ہوا لیکن قبضہ نہ ہو سکا۔ نو سالوں تک شہر کا محاصرہ رہا۔
ب و نہب کا سلسلہ جاری رہا۔ دسویں سال یونانی کمانڈروں AGAMENON
ر میں نا اتفاقی ہوئی۔ اچالیس اپنے رفقاء اور پیروؤں کے ساتھ میدان کارزار سے
س کے علیحدہ ہوتے ہی یونانیوں پر قیامت ٹوٹی۔ پارس کا بھائی ہکٹر (HECTOR)
لہ آور ہوا۔ یونانی فوج کو شدید نقصان پہنچا۔ اس کے مسلح جہازوں کی بربادی کا
اچالیس کی غیرتِ قومی جوش میں آئی۔ وہ میدانِ جنگ میں واپس آیا اور نقشۂ کارزار
و قتل کر کے یونانیوں کو بچایا اور ٹرائے (TROY) کو برباد کر دیا۔ اس وقت تک مکمل
۔ اچالیس فتح سے قبل ہی مر گیا، اور فتح و فیروزمندی کی مسرت میں شریک نہ ہو سکا۔
ر حقیقت اچالیس کا المیہ (TRAGEDY OF ACHILLEUS) بن گئی۔
ٹرائے (TROY) فتح ہوا۔ دفاع کرنے والے تہہ تیغ کئے گئے اور نہتے شہری غلام
رح ٹرائے خداؤں کے حکم و فرضیات، ہدایات اور حوصلہ افزائیوں کی بدولت ویران کر
بعد یونانیوں کی واپسی ہوئی۔ سفر راہ کے مصائب، اوڈیسے کی سیاحت کے طویل
ات اور مافوق الفطرت عناصر کی ہوشربا داستانیں اور وطن اتھاکا (ATHAKA)
انیاں، دوسری معرکۃ الآراء نظم اوڈیسے کا خام مواد ہیں۔ ورجل کی اینائڈ اور دانتے کی
فرنامہ ہیں لیکن وہ اوڈیسے سے مختلف ہیں۔
ی دونوں کہانیوں پر وثنی عقائد کا کہر چھایا ہوا ہے۔ یونانی خداؤں، دیوی اور دیوتاؤں
ہے۔ ہومر کے خدا انسانی لذت و شہوت کے عادی اور انسانی جذبات، مثلاً محبت و نفرت
، حسد و رقابت اور جذبۂ انتقام کا شکار ہیں۔
رنے ادب کے مواد میں عقائد کی بھرپور آمیزش کی ہے۔ مواد کی آرائش اور پلاٹ کے
وہ اولمپیا کے خداؤں (OLYMPIAN GODS) کا بکثرت استعمال کرتا ہے۔ کیونکہ ان
ن کا ارتقاء بعض اوقات ناممکن ہے۔ تھسالی (THESALY) اور مقدونیہ کے درمیان ۲۵ میل تک
پہاڑی سلسلہ اولمپس (OLYMPUS) کے نام سے موسوم تھا۔ یہ یونانی خداؤں کا وطن تھا۔ اولمپس
عظیم خداؤں میں سے ایک تھا، جو جبل اولمپین (OLYMPIAN) پر سکونت پذیر تھا۔ یہ سارے خدا

انسانی معاملات میں دخیل تھے۔ ہومر کے ادب سے عقائد اور دیوی دیوتاؤں کا اخراج فن پارے کا
اتلاف ہے۔ اگر ذہنی عقائد کی مدد سے پلاٹ میں مدد نہ لی جاتی تو ہم عصر یونانی زندگی کی سچی تصویر بھی سامنے
نہ آتی۔ مذہبی عقائد کی آمیزش کے ساتھ پوری یونانی زندگی کو ادب کے قالب میں ڈھال کر ہی ہومر نے
لازوال تخلیقی کارنامے سرانجام دیئے۔

ورجل کی اینائڈ

ورجل (VERGIL) شمالی اٹلی کے ایک گاؤں میں پیدا ہوا۔ اس نے ملان (MILAN) اور
نیپلز میں تعلیم پائی۔ ۲۳ سال کی عمر میں روم گیا اور سائرو (SIRO) سے تعلیم حاصل کی۔ سائرو ا
(STOIC) عقائد کا فلسفی تھا۔ ورجل کے عقائد سائرو کے فلسفہ سے غایت درجہ متاثر ہوئے۔ ا
سال کی عمر میں وہ اپنے شاہکار کی تخلیق کی طرف متوجہ ہوا جو روما کی شوکت وعظمت کا ترانہ اور ا
کے رفیق، تاجدار روم اگسٹس (AUGUSTUS) کی مدح سرائیوں کا مجموعہ ہے۔ الیڈ اور اوڈیسے
نمونہ پر ورجل نے اپنی اینائڈ (AENEID) لکھی جس میں اپنے سیاسی عقائد کی تشریح کی اور ساتھ ہی
روما کی نشاۃ ثانیہ کی آرزو کا اظہار کیا۔

ورجل کا ہیرو (بطل) اینیاز (AENEAS) ٹرائے کا باشندہ تھا جو یونان اور ٹرائے
جنگ (TROJAN WARS) میں تنہا چند رفقاء کے ساتھ بچ نکلا تھا۔ اسے خداؤں کا حکم ہ
کہ وہ اپنا وطن ترک کر کے مغرب کا سفر کرے۔ اینیاز کے سفر سے متعلق تمام خرافات اور غیر تاریخی
واقعات (LEGEND AND MYTHS) کے ذریعہ ورجل اپنی کہانی کی آرائش کرتا ہے۔ ناقد
متفق ہیں کہ ورجل نے تمام سنجیدہ مغربی شاعری (SERIOUS POETRY) کو تکنیک اور اسل
میں متاثر کیا، کیونکہ ورجل شاہی اختیارات (PREROGATIVES) اور ریاست کے فرائض
(FUNCTIONS) کی توضیح وتفسیر بھی پیش کرتا ہے۔

ورجل یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ روم کی تاسیس، تاریخی عظمت رومی باشن
کی بدولت نہیں بلکہ یہ محض خداؤں کے منشاء یعنی ان کی پلاننگ اور اسکیم کا نتیجہ ہے۔ چونکہ خد
[illegible]

م نافرمان نکلے لیکن عیسیٰ خدا کا بیٹا باپ کا مطیع نکلا۔
ہیں ڈرامائی عناصر بہت کم ہیں۔ ورڈس ورتھ انگریزی شاعری کی یہ پسندیدہ نظم
ور پیش کش میں یہ نظم بلاشبہ فردوس گم گشتہ سے کمزور اور فروتر ہے۔ کیا یہ
عائد کی اشاعت سے مبرا ہے؟
ی تیسری معروف مذہبی نظم سیمسن اگونسٹز (SAMSON AGONISTES) ہے۔ اس
صیغ کی گئی ہے۔ یونان کے المیہ اسلوب کی پیروی کی ہے۔ معروف ڈرامہ نگار سوفوکلز
(S) کا طرز اختیار کیا ہے۔ عبرانی ہیرو سیمسن کی زندگی کے آخری دن کا واقعہ نقل کرتے
ہے کہ نابینا سیمسن ارض فلسطین کے اصلی باشندوں (PHILISTINES) کے ہاتھوں
رہ (GAZA) میں جبریہ محنت کا شکار ہے۔ اس کی بیوی بدقسمتی سے فلسطینی ہے جو
فا ہے۔ تقدیر کے ہاتھوں سیمسن مبتلائے عذاب ہے۔ آخر قومی جشن اور عید کے دن
ہوا کہ وہ نوابوں اور امراء کی محفل میں اپنی طاقت کا مظاہرہ کرے۔ سمسن نے انکار کیا۔
ے حکم پر اس نے اسمبلی کے ستونوں کو گرا کر خود اپنی جان دے دی اور حاضرین کی
س طرح موت کے بعد مظلوم سیمسن خدا سے جاملا۔ یہ واقعہ بک آف ججز
(BOOK OF JUDG) سے ماخوذ ہے۔
بقت ملٹن نے اس میں اپنی کہانی سیمسن کی زبانی بیان کی ہے۔
ن زندہ حقائق کی روشنی میں کوئی ادبی ناقد یہ دعویٰ کر سکتا ہے کہ فن کے حریم ناز میں
خل ہونے کا حق نہیں۔

دانتے کی کامیڈی

واد میں عقائد کی آمیزش کا ثبوت مندرجہ بالا عالمی فن پاروں کے مطالعہ سے واضح ہے
درحقیقت مستثنیات میں سے ہے، جو ہیئت (FORMS) تک میں عقائد کی آمیزش
ہومر کی رزمیہ ہکسامیٹر (HEXAMETER) میں لکھی گئی ہے۔ ورجل نے اسی کی پیروی
آزاد نظم کو ترجیح دی۔ لیکن دانتے نے اپنے کامیڈی (طربیہ) کی تصنیف کے لئے نادرو
یت ٹرزاریما (TER ZARIMA) یعنی تثلیث قوافی کی ایجاد کی۔ دانتے نے اشعار کی
الواب میں ہر جگہ عقیدہ تثلیث کو زندہ رکھنے کے لئے تین اور نو وغیرہ کا توازن رکھا ہے۔

اس کے اشعار مثلث بند ہیں۔ جو عروج فن کے ساتھ مذہبی توغل کا بھی عروج ہیں۔

دانتے نے اپنے لازوال فن پارے کا نام کامیڈی رکھا۔ بعد کی نسل نے اس میں THE DIVINE کا اضافہ اس لئے کیا کہ یہ مافوق الفطرت شاعری تھی اور اس میں آسمان، ارواح، قدسیات عالم بالا اور غیر مرئیات کے تذکرے تھے۔ یہ اطالوی زبان میں پہلا عظیم شاہکار تھا جس کے سہارے زبان عہد طفولیت سے اچانک سن بلوغ کو پہنچ گئی۔

دانتے کی کامیڈی مغربی ادب میں بے پایاں اہمیت کی مالک ہے۔ کیونکہ وہ اپنے نظریہ گناہ (SINS) اور محاسن (VIRTUES) کی عکاسی تلمیحی (ALLEGORICAL) اور تمثیلی (ANALOGICAL) طرز سے کرنے میں غیر معمولی طور پر کامیاب ہوا۔ روح انسانی کی نجات کے مختلف مدارج کی منظر کشی بھی کامیاب ہے۔ جدید ناقدین میں ٹی ایس الیٹ (T-S-ELIOT) دانتے کی شاعری کو اس لئے مابعد الطبعیاتی شاعری (METAPHYSICAL POETRY) قرار دیتا ہے کہ نظم کے ڈرامائی اور غزلی عناصر مذہبی اور تبلیغی عناصر پر غالب ہیں (ملاحظہ ہو الیٹ کا عالمانہ مقالہ زیر عنوان "دانتے" مجموعہ مضامین، نیو یارک ۱۹۳۲ء، ص ۲۰۴)

راقم الحروف کو الیٹ کی رائے سے اختلاف ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہبی اور تبلیغی عناصر ڈرامائی اور غزلی عناصر پر غالب ہیں۔ اس لئے اس شاعری کو کیتھولک مذہب کا صحیفہ قرار دیا جا سکتا ہے۔ ڈرامائی اور غزلی عناصر سب کیتھولک عقیدہ کی کامیاب ترجمانی کے لئے استعمال کئے گئے ہیں۔

دانتے، ورجل (جسے دانتے اپنا استاد و رہبر تسلیم کرتا ہے) کے ساتھ جہنم کی سیر کرتا ہے۔ جہنم میں مجرمین کے خلاف نفرت بھڑکتی ہے۔ ساتھ ہی ہمدردی کا جذبہ بھی پیدا ہوتا ہے۔ اعراف میں دانتے متحرک و فعال نظر آتا ہے۔ کیونکہ اعراف درحقیقت مادی دنیا کے حالات سے قریب تر ہے جہاں توبہ اور امید کی ملی جلی فضاء موجود ہے۔ جہنم کے سفر میں دانتے شدت خوف سے کملایا ہوا نظر آتا ہے۔ جنت یا عالم بالا اور عالم نور کی سیاحت میں جہاں اس کی محبوبہ بیٹرس راہبر ہے۔ دانتے خدا کی ذات میں تحلیل ہو جانے کا آرزو مند نظر آتا ہے کیونکہ تثلیث کا فلسفہ حلول کی تائید میں ہے۔ سفر کے آخری مراحل میں دانتے اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ ایمان کو منطق سے تعلق نہیں۔ ایمان کے سامنے قیل و قال کی گنجائش نہیں ہوتی۔

جنت میں فنکار ادب کے ذریعہ چرچ اور ریاست کی فطرت کی توضیح کرتے ہوئے رقمطراز ہے کہ

ر ریاست دونوں من جانب اللہ ایک مشن کے حامل ہیں۔ اور ریاست و چرچ کی موجودہ
نہ صرف غیر فطری بلکہ منشاء الٰہی کے بھی خلاف ہے۔ پھر وہ امید و رجائیت کا اظہار کرتے ہوئے
کہ ریاست اور چرچ کے درمیان مفاہمت ناگزیر ہے کیونکہ یہ نوشتہ تقدیر ہے۔ پوپ جب
کے ماتحت اور پوپ و شہنشاہ دونوں جب خدا کے ماتحت ہوں گے تو عیسیٰ کا مشن پورا ہوگا۔
کامیڈی کا آخری باب مغربی ادب کا نقطہ عروج (SUMMIT) تصوّر کیا جاتا ہے۔ اس میں
روحانی خلش کا بھی عروج ہے۔ چاسر کے خیال میں یہ حصّہ قطعی الہامی ہے۔ ایسا الہامی ادب
کسی دَور میں کسی شاعر نے پیش کیا ہو۔

دانتے عہد وسطیٰ کے بدحال یورپ کا مسیحا تصور کیا جاتا ہے۔ وہ اعتدال پسندی کا علمبردار کہا
۔ عیسائیت کی زبوں حالی، چرچ اور پوپ کی روایت پرستی، سیاسی بحران، اخلاقی انحطاط نے
گھن کی طرح کھوکھلا کر دیا تھا۔ دانتے ان حالات سے غیر مطمئن تھا۔ وہ خالص کیتھولک دین
ء کا آرزومند تھا جس میں اس کے نزدیک یورپ کی نجات تھی۔ اسی لئے وہ اپنی کامیڈی میں
رج قائم کرتا ہے۔ جہنم، اعراف اور جنت۔ جہنم میں وہ ان تمام مجرمین کو گناتا ہے اور ان کی
کا تذکرہ کرتا ہے جو حضرت عیسیٰ پر ایمان نہیں لائے، نیز وہ جو ایمان تو لائے لیکن خالص کیتھولک
کے مطابق زندگی گزارنے سے قاصر رہے۔ اعراف کے دوسرے درجہ میں وہ امید و بیم کی فضاء
کے یہ ثابت کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ نجات کی صورت ہنوز اسی میں ہے کہ لوگ خالص عیسائی
قبول کرلیں۔ جنت اور عالم بالا نور اور تثلیث کی دنیا ہے جہاں دیدار تثلیث کے بعد انسان کا
مل ہوجاتا ہے۔

ومر، ورجل، ملٹن اور دانتے مغرب کے ادبی خدا ہیں اور ان کی تخلیقات کو دنیائے ادب میں جو مقام
ہے محتاج بیان نہیں۔ گزشتہ صفحات میں ان کا سرسری جائزہ یہ سمجھنے کے لئے کافی ہے کہ ان فن کاروں
مذہبی عقائد اور وقت کے عام دینی رجحانات کو کس طرح ادب میں سمونے کی کوشش کی ہے۔ اس
ں ہم اپنی تصویر دیکھتے ہیں تو عجیب صورت حال سامنے آتی ہے۔ ہمارے ہاں اگر کوئی ادیب یا
سلام کا نام لے لیتا ہے تو اسے تمسخر و استہزا کا نشانہ بنایا جاتا ہے۔ اہل مغرب علم الاصنام کی خرافات
ین سماوی کی مسخ شدہ تعلیمات کو جزو ادب بنا کر پیش کریں تو وہ ہنر ٹھہرتا ہے اور مسلمان دین اسلام
آفاقی اور ابدی قدروں کو اپنے ادب میں جگہ دیں تو خود اپنوں ہی کی نظر میں مجرم قرار پائیں ☆

عربی زبان کی اہمیّت

(۳)

ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ
سابق پروفیسر عربی، پنجاب یونیورسٹی

عربی زبان سامی لسانیات کا سنگ بنیاد ہے

علماء لسانیات نے دنیا کی زبانوں کو ان کی خصوصیات کی بناء پر متعدد خاندانوں یا زمروں میں تقسیم کیا ہے۔ ان میں ایک خاندان آریائی زبانوں کا ہے، جن کو ہند یورپی (INDO - EUROPEAN) زبانیں بھی کہتے ہیں۔ ان میں سنسکرت، فارسی، یونانی، لاطینی، انگریزی وغیرہ زبانیں شامل ہیں۔ ان میں سے اکثر زبانوں کا ادبی سرمایہ بہت وسیع و وقیع ہے۔ اس لئے اس خاندان کو علم اللسان اور ادبیات دونوں لحاظ سے بڑی اہمیّت حاصل ہے۔

دوسرا خاندان سامی زبانوں کا ہے، جس میں عربی، عبرانی، آرامی، کنعانی، حبشی اور بابلی زبانیں شامل ہیں۔ ان میں سے اکثر زبانیں متروک ہو چکی ہیں، صرف عربی اور حبشی ابھی تک زندہ ہیں۔ سامی زبانوں کی وجہ تسمیہ یہ ہے کہ تورات کی کتاب پیدائش کے مطابق جو قومیں اِن زبانوں کو بولتی تھیں، وہ بیشتر سام بن نوح کی اولاد سے تھیں، اس لئے ان کی زبانیں سامی کہلائیں۔ سامی زبانوں ——— (SEMITIC LANGUAGES) کی چند مشترک خصوصیات ہیں۔ جو اُن کے لئے وجہ امتیاز ہیں۔ سامی زبانوں کا ایک بڑا خاصہ یہ ہے کہ ان کے اکثر الفاظ سہ حرفی مادوں سے مشتق ہیں اور وہ مادے بیشتر حروف صحیحہ پر مشتمل ہیں، اگرچہ بعض میں حروفِ علّت بھی داخل ہیں۔ ان زبانوں کی دوسری خصوصیت یہ ہے کہ اگر نئے الفاظ وضع کرنے کی ضرورت پیش آئے، تو یہ ضرورت اشتقاق کے عمل سے پوری کی جاتی ہے یعنی کسی مادہ (ROOT) سے اشتقاق کے ذریعے نئے الفاظ وضع کر لئے

۔ مثلاً جب اورینٹلسٹ (ORIENTALIST) کے لئے ایک مناسب عربی لفظ کی تلاش
شرق" سے "مستشرق" کا نیا لفظ بنا لیا گیا، جو عربی زبان میں پہلے موجود نہ تھا۔
ی زبانوں کا ایک اور خاصہ یہ ہے کہ نئے صیغے بنانے میں حرکات کی تبدیلی سے بہت
یا جاتا ہے۔ مثلاً اگر کسی اسم کا جمع کا صیغہ بنانا مقصود ہو تو یہ مقصد اس کی حرکات کو بدل
، ہو سکتا ہے۔ مثلاً اَسَد سے اُسُد اور کِتٰب سے کُتُب۔ یہی قاعدہ افعال میں بھی جاری ہے،
ی معروف فعل کو مجہول بنانا مطلوب ہو تو اس غرض کے لئے اس کی حرکات کو بدلنا کافی ہے۔
رَب سے ضُرِبَ، یَضرِبُ سے یُضْرَبُ۔ علاوہ ازیں مختلف ابنیہ کے ساتھ خاص خاص
وابستہ ہیں، مثلاً فاعِل، فعِیل، فعّال، مَفْعَل، فُعال اور فُعالہ خاص خاص معنے رکھتے
، کے علاوہ سامی زبانوں کے کچھ اور خصائص بھی ہیں، لیکن ہمیں سر دست سامی زبانوں کی امتیازی
یات سے بحث کرنا مقصود نہیں بلکہ صرف اس امر کی وضاحت مطلوب ہے کہ اسی قسم کی مشترک
یات کی وجہ سے عربی زبان کے مطالعہ سے دیگر سامی زبانوں کی ساخت اور ان کی پیچیدگیوں
یں بڑی مدد ملتی ہے۔ اور اس لحاظ سے عربی گویا سامی لسانیات کا سنگِ بنیاد ہے۔

یہ بات اغلب ہے کہ سامی قوموں کا اصلی وطن عرب ہی کا خطہ تھا اور سامی قومیں اسی ملک
ڑ کر وقتاً فوقتاً بابل، الجزیرہ، شام، فلسطین، مصر اور حبشہ کی سمتوں میں جا کر آباد ہو گئی
۔ عرب ہی وہ مرکزی مقام ہے جس کی زبان سے دوسرے ملکوں کی سامی زبانیں پیدا ہوئیں،
ام سامی زبانوں کی اصل عربی زبان ہی قرار پاتی ہے۔ عربی زبان میں ایسی دور رس تبدیلیاں
ہوئیں، جیسی اشوری یا عبرانی زبان میں رونما ہوئی ہیں۔ اشوری (ASSYRIAN) اور
، (HEBREW) قوموں کو غیر اقوام اور ان کے تمدن سے واسطہ پڑا تھا، اس لئے ان کا
، عناصر سے متاثر ہونا لازمی امر تھا۔ لیکن اس کے برعکس عرب کا ملک کچھ اس طرح الگ تھلگ
ہوا ہے کہ اس کی زبان بہت حد تک غیر سامی اثرات سے بچی رہی ہے، اس کے علاوہ اجنبی
، کے باشندوں کی بھی وہاں تک رسائی نہیں ہوئی، اس لئے عربوں کی زبان میں نہ تو تیزی
اتھ تبدیلیاں ہوئی ہیں اور نہ ہی اس کی قدیم صورت بدلی ہے، لہذا عربی زبان کو سامی لسانیات
ِ بنیاد تسلیم کرنا کسی طرح بیجا نہیں ہے۔

مذکورہ بالا امور کے علاوہ دیگر سامی زبانوں کے مقابلہ میں عربی کا ذخیرۂ الفاظ نہایت وافر اور وسیع ہے اور اسلامی دَور کے علماء لغت نے اس تمام ذخیرہ کو اس جامعیت اور تفصیل کے ساتھ مدوّن کر دیا ہے۔ اور اس کی ایسی وضاحت کے ساتھ تشریح کر دی ہے جو اور کسی سامی زبان کو قطعاً نصیب نہیں ہوئی۔ یہی وجہ ہے کہ ہمارے زمانہ میں پرانی سامی زبانوں کے شاذ و نادر الفاظ کو سمجھنے کے لئے ہمیشہ عربی لغت ہی کی طرف رجوع کیا جاتا ہے۔ یہی وہ اسباب ہیں، جنہوں نے عربی کو سامی زبانوں اور ان کے قواعد کو سمجھنے کے لئے ایک بنیادی اہمیت دے رکھی ہے۔

تورات کے مطالعہ میں عربی کی افادیت

عربی زبان اور عربی تمدن کے جاننے سے تورات کے سمجھنے میں بڑی مدد ملتی ہے۔ اس نظریہ کے پیش کرنے میں ولندیزی مستشرق شول ٹنس (SCHULTENS) متوفی ۱۷۵۰ء کو سبقت حاصل ہے، چنانچہ اس نے ایک خاص مقالہ اس موضوع پر لکھا تھا اور اس ضمن میں سامی زبانوں کے تقابلی مطالعہ کی اہمیت پر بھی زور دیا تھا۔ اور اس نے "سِفرِ ایّوب" کی تفسیر لکھ کر اس اصول کی وضاحت کی تھی کہ عبرانی لٹریچر کی تشریح میں عربی محاورات اور طرزِ خیال سے بہت مدد مل سکتی ہے۔ عبرانی قوم بھی سامی نسل کی ایک شاخ تھی، جو حضرت مسیحؑ سے کئی سو سال پہلے شمالی عرب کے صحراؤں سے نکل کر فلسطین میں جا بسی تھی اور وہاں بھی ایک طویل عرصہ تک اپنی قدیم روش پر راعیانہ زندگی بسر کرتی رہی۔ لہٰذا ہم فطری طور پر اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ جو کچھ عربوں کی زندگی اور ان کے اطوار کے بارے میں کہا جا سکتا ہے، وہ عبرانیوں کی ابتدائی زندگی اور ان کے افکار پر بھی منطبق ہو سکتا ہے۔ اسی لئے تورات کی تفسیر میں عربی کے علماء کا اثر نہایت واضح نظر آتا ہے۔ چنانچہ پوکاک (POCOCKE) اور رابرٹسن سمتھ (ROBERTSON SMITH) نے انگلستان میں وَیلہاؤزن (WELLHAUSEN) نے جرمنی میں تورات کی تفسیر عربی نقطہ نظر سے کی ہے۔ یعنی عربی زبان اور عربی اسلوب بیان ہی سے مدد لی ہے۔

اسی مسئلہ پر گفتگو کرتے ہوئے پروفیسر ویلہاؤزن، متوفی ۱۹۱۸ء، رقمطراز ہیں کہ "میں نے اپنی تحقیقات کا رخ عہد نامہ قدیم (یعنی تورات) سے عربوں کی طرف اس مقصد سے پھیرا ہے کہ میں اس نخلِ صحرائی (یعنی قوم عرب) کی حقیقت کو سمجھنا چاہتا ہوں، جس پر بنی اسرائیل کے انبیاء

ملحاء نے اپنی شاخ یعنی تورات کا پیوند لگایا تھا، کیونکہ مجھے اس بات میں کچھ بھی شک وشبہ نہیں (عبرانی لوگ جس بضاعت اور استعداد کے ساتھ تاریخ کے منظر پر نمودار ہوئے تھے، اس بضاعت کی مجموعہ خصال) کا صحیح تصوّر اسی صورت میں حاصل ہو سکتا ہے جب عبرانیوں کا مقابلہ عرب العاربہ (ٹھیٹ عرب) سے کیا جائے۔ اس مرحلہ پر یقیناً اس خالص عروبہ کا سوال پیش آتا ہے، جیسی کہ وہ اسلام سے پہلے تھی، لیکن اس عروبہ کا سمجھنا کچھ آسان کام نہیں ہے۔"[1]

اسی طرح پروفیسر الفرڈ گیوّم (GUILLAUME) لکھتے ہیں کہ "انیسویں صدی کے اوائل ہی سے اہلِ علم کا یہ دستور رہا ہے کہ عبرانی زبان کے شاذ الفاظ اور صیغوں کو سمجھنے کے لئے عربی زبان سے مدد لیتے ہیں، کیونکہ عربی زبان لسانی حیثیت سے نسبتاً بہت قدیم ہے۔ عبرانی کے پیچیدہ اور مبہم صیغوں کو اکثر یوں حل کیا جاتا ہے کہ وہ عربی الفاظ کی قدیم شکلیں ہیں، جو عربی میں کثیر اور عامۃ الورود ہیں۔ یہودی روایات میں جن لفظوں اور محاوروں کا صحیح مفہوم غائب ہو گیا تھا، وہ عربی کے وسیلہ سے آسانی اور یقین کے ساتھ حل ہو جاتے ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ عہد نامہ عتیق کا کوئی سنجیدہ مطالعہ کرنے والا عربی کے براہ راست علم سے مستغنی نہیں ہو سکتا۔ چنانچہ عہد نامہ عتیق کی جتنی شرحیں لکھی گئی ہیں، ان کو دیکھنے سے پتا چلتا ہے کہ اس مقدس کتاب کی تفسیر عربی زبان کی کس قدر ممنون احسان ہے۔"[2]

عربی کے اثرات عبرانی ادب پر

عبرانیوں یا یہودیوں[3] کا عربی زبان کے ساتھ جو تعلق رہا ہے، وہ صرف اسی بات تک

---

[1] JULIUS WELLHAUSEN. MUHAMMED IN MEDINA, DAS IST VAKIDIS KITAB-AL-MAGHAZI IN DEUTSCHER WIEDERGABE, BERLIN, 1882.

[2] ALFRED GUILLAUME IN HIS PREFACE TO THE LEGACY OF ISLAM, P IX. OXFORD, 1931.

[3] عبرانیوں کی تاریخ حضرت ابراہیمؑ سے شروع ہوتی ہے۔ ان کے پوتے حضرت یعقوبؑ کا لقب*

(باقی اگلے صفحہ پر)

محدود نہیں کہ اس سے ان کے مذہبی نوشتوں کی تفسیر میں مدد ملتی ہے بلکہ عربی کے ساتھ یہود تعلقات اس سے بہت زیادہ وسیع اور گہرے ہیں۔

یقینی طور پر نہیں کہا جا سکتا کہ یہودی لوگ دیارِ عرب میں کب جا کر بسے تھے، لیکن گمان غالب ہے کہ جب رومیوں نے ۷۰ء میں اُورشلیم (بیت المقدس) کو تباہ و برباد کر دیا تو بعض یہودی قبیلے جزیرۃ العرب کی طرف نکل گئے اور حجاز کے نخلستانوں میں جا کر آباد ہو گئے۔ بہرحال ظہورِ اسلام کے وقت عرب کے بعض علاقوں میں یہودیوں کو جو اہم درجہ حاصل ہو چکا تھا اس سے ہم اس نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ لوگ بہت قدیم زمانے سے عرب میں آباد تھے، اور عربی زبان کے علاوہ بہت حد تک عربی معاشرت بھی اختیار کر چکے تھے۔ چنانچہ جاہلی شعراء میں یہودی شاعر بھی پائے جاتے ہیں۔ مثلاً ان میں سارہ نام کی ایک یہودی عورت کا ذکر آتا ہے جس نے چند دردناک اشعار میں اپنے قبیلہ قریظہ کے افسوسناک انجام پر رنج و غم کا اظہار کیا تھا۔ اسی طرح ایک یہودی سردار سموأل بن عادیا نے وفاداری اور شعر گوئی میں ایسا نام پیدا کیا تھا کہ عرب لوگ آج تک اَوْفیٰ مِنَ السَّمَوْأَل کہہ کر اس کی وفاداری اور ایفاءِ عہد کی مثال دیا کرتے ہیں۔

جب ساتویں صدی مسیحی میں عرب لوگ پرچمِ اسلام کے تلے اپنے وطن سے نکل کر متمدن دنیا کے ایک بہت بڑے حصّے پر چھا گئے اور وہاں حاکم بن گئے تو ان کی زبان بھی مفتوحہ ملکوں میں تدریجاً رائج ہو گئی، اور دیگر ذمّیوں کی طرح مملکتِ اسلام کے یہودیوں نے بھی اسے رفتہ رفتہ اختیار کر لیا۔ اور ان کے لئے عربی ایک ثانوی زبان بن گئی اور بغداد سے لے کر مراکش اور اندلس تک علماءِ یہود حالاتِ زمانہ سے متاثر ہو کر عربی زبان ہی میں لکھنے پڑھنے لگے اور جو یہودی ربّی یا عالم چاہتے تھے کہ ان کے ہم قوم ان کی باتوں کو سمجھ سکیں وہ اپنی مذہبی کتابیں عربی میں منتقل کرنے پر مجبور ہو گئے۔ الغرض قرونِ وسطیٰ کے یہودیوں کا دینی اور دنیوی لٹریچر بیشتر عربی زبان میں مسطور ہے

(بقیہ حوالہ صفحہ گزشتہ سے آگے) ※ اسرائیل تھا۔ لہذا اُن کی اولاد بنی اسرائیل کہلائی۔ حضرت سلیمانؑ کی وفات کے بعد بنی اسرائیل کی سلطنت دو حصّوں میں تقسیم ہو گئی اور اُورشلیم کی حکومت کے ساتھ صرف یہودا اور ابن یمین کے قبیلے رہ گئے۔ یہی لوگ بعد ازاں یہود یا یہودی کہلائے۔ اپنی تح... میں اس

اس کا مطالعہ کرنے اور اس کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کے لئے عربی زبان کا جاننا لابدی

ین کے شہر طُلَیطلہ (TOLEDO) کے یہودی زبان اور معاشرت کے لحاظ سے وہاں کی
دی میں پوری طرح جذب ہو گئے تھے، اور اپنی مذہبی جماعتوں اور مجلسوں کی روئداد
میں لکھتے تھے۔ انھوں نے نہ صرف اپنی مذہبی کتابوں کو عربی میں ترجمہ کر ڈالا تھا، بلکہ ہر
کو اسی زبان میں ادا کرتے تھے۔ اندلس نے عربی زبان کے سینکڑوں ادیب، عالم اور شاعر
ہیں۔ ان میں یہودی مصنفین کی بھی ایک خاصی تعداد نظر آتی ہے، جنہوں نے دیگر خدمات
ہ عربی علوم کو تراجم کے ذریعے یورپ میں منتقل کرنے میں بڑھ چڑھ کر حصّہ لیا تھا۔

براني گرىمر

اسلامی ملکوں کے یہودی باشندوں نے جو عربی زبان کو اختیار کیا، تو اس
کا عبرانی زبان اور ادب پر بہت خوشگوار اثر پڑا۔ عرب لوگ اپنی زبان کی
ی اور محاورہ کے صحیح استعمال پر بہت زور دیتے تھے، لہذا یہودیوں کی عربی دانی کا یہ اثر ہوا
اپنی مقدس زبان یعنی عبرانی کی بدحالی کی طرف توجہ ہوئی اور وہ اس کی تہذیب و تنقیح پر
ہوئے اور اس غرض سے انھوں نے بڑے غور کے ساتھ عربی نحو کا مطالعہ کیا، اور پھر عبرانی
و نحو کے قواعد بنائے اور یہ تمام قواعدِ لسانی عربی نحو کے نمونہ پر تھے۔ اس جدید عبرانی گریمر
عربی نحو کے طرز پر مدوّن ہوئی تھی، اندلس میں جنم لیا تھا۔ اس کا بانی حَیُّوج یہودا بن
تھا جسے عربوں نے ابوزکریا یحییٰ بن داؤد لکھا ہے۔ وہ قرطبہ کا رہنے والا تھا، جہاں اس نے
یں صدی مسیحی کے اوائل میں وفات پائی۔ اسی طرح ابن عزیر نے بارھویں صدی مسیحی میں
ریمر کا جو تصوّر قائم کیا تھا، وہ بالکل عرب نحویوں کے اسلوب پر تھا۔ اس کے بعد داؤد
وفی ۱۲۳۵ء کا زمانہ آیا۔ اس یہودی ربّی نے بھی عبرانی کی ایک گریمر لکھی تھی جس کو عیسائی
ب تک مستند مانتے ہیں۔ یہ گریمر بھی بہت حد تک عربی مصادر سے ماخوذ تھی۔

جس طرح حمیدالدین ناگوری نے "مقامات حریری" کی طرز پر فارسی میں "مقامات حمیدی"
ے، اسی طرح ایک یہودی ادیب یعنی الحارثی نے تیرھویں صدی میں مقامات حریری کے
پر عبرانی میں مقامات تالیف کئے۔ ان طبعزاد مقامات کے علاوہ مقامات حریری کا بھی عبرانی

میں ترجمہ کر دیا گیا۔

سعدیا بن یوسف فیّومی (۸۸۲ء تا ۹۴۲ء) نے اپنی اکثر اہم کتابیں عربی ہی میں قلمبند کی تھیں۔ ان کے علاوہ اس نے تورات کو بھی عربی میں منتقل کر دیا تھا۔ بعض قانونی مسائل کو سلجھانے میں بھی اس نے مسلمان فقہاء کے اصول کو پیش نظر رکھا تھا۔

موسیٰ بن میمون قرطبی (۱۱۳۵ء تا ۱۲۰۴ء) قرون وسطیٰ کے یہودی علماء اور فلاسفہ کا سرخیل ہے۔ وہ علم طبّ میں بھی ید طولیٰ رکھتا تھا۔ اس نے بھی اپنی اکثر کتابیں عربی ہی میں لکھی تھیں۔ اس کی بعض کتابیں مثلاً دلائل الحائرین وغیرہ طبع ہو چکی ہیں۔

ساتویں صدی مسیحی میں عبرانی شعر و شاعری کا حال کچھ ایسا تھا کہ اسے ایک ٹوٹے ہوئے رباب کے بیکار تاروں سے تشبیہہ دی جا سکتی ہے، کیونکہ اس میں اس وقت قافیہ اور بحر تک کا پتا نہیں چلتا تھا۔ لیکن جب سے وہ عربی شعر کے اثر میں آئی اس میں ایسا نفیس ترنم پیدا ہو گیا کہ وہ جلد ہی عربی شاعری کی حریف بن گئی۔ مثلاً یہودا ہالیوی (YAHUDA HA LEVY) نے عرب شاعروں کے طرز پر عبرانی شاعری میں "نسیب" کو رواج دیا تھا۔ چنانچہ پروفیسر میکڈانلڈ لکھتے ہ کہ "عبرانی لوگ اپنے طرز خیال میں عربیت ہی پر قائم رہے، ان کا سارا ادب ابتداء سے لے کر آج تک اپنے اسلوب اور طریق تالیف میں بالکل عربی ادب کے نمونہ پر ہے۔ اگر عبرانی لٹریچر کے اسالیب اور اصناف کی تحقیق مقصود ہو تو ان کے نمونوں کو عربی ادبیات میں تلاش کرنا چاہیئے۔"

انگریز مستشرق پروفیسر لوکاک متوفی ۱۶۹۱ء کی یہ قطعی رائے تھی کہ قرون وسطیٰ کے عبرا ادب کا بہترین حصّہ وہ ہے جو عربی دان یہودی مصنّفین کے قلم کا رہونِ منت ہے۔

عربی زبان کے یہودی علماءِ مستشرقین

عربی اور عبرانی زبانوں کی اصل ایک ہے۔ اور قرون وسطیٰ کا یہودی لٹریچر بھی بیشتر عربی ہی سے ہے۔ اس کے علاوہ اس یہودی لٹریچر نے عربی ادب ہی کے زیر سایہ نشو و نما پائی تھی۔ اور اس کے اکثر اصناف و اقسام میں عربی ادب ہی کے زیر سایہ نشو و نما پائی تھی۔ اور اس کے اکثر اصناف و ا میں عربی نمونوں ہی کو پیش نظر رکھا گیا تھا اور اسلامی دینیات اور فلسفہ نے یہود کے خیالات گہرا اثر ڈالا تھا۔ ان تمام اسباب کا نتیجہ یہ ہوا کہ عربی اور یہودی ادبیات میں ایک نہایت

ت قائم ہو گیا اور جو یہودی علماء اپنے ادبیات کا مطالعہ کرتے تھے وہ بالآخر طبعی طور پر نہایت
نی سے عربی ادبیات کے مطالعہ کی طرف مائل ہو جاتے تھے۔ کیونکہ انھیں اپنے دینی اور دنیوی علوم
تلف شاخوں کے نمونے عربی ادبیات ہی میں ملتے تھے۔ یہی وجہ ہے کہ مستشرقین کے زمرہ میں
دی علماء کی تعداد نسبتہً بہت زیادہ ہے۔ چنانچہ یورپ کے علماء میں سے ڈارم سٹیٹر
(DARMESTET) دیرن بورگ (DERENBOURG) گلازر (GLASER) گولڈ سیہر (GOLDZIHER)
ی (HA LEVY) ہرش فیلڈ (HIRSCHFELD) ہوروولٹس (HOROVITZ) لائٹ نر (LEITNER) مونک
(MUN) ملّر (D.H.MILLER) شٹائن شنائڈر (STEINSCHNEIDER)، وائل (WEIL)
ی پروونسال (LEVI PROVENCAL)، لیوی دیلاویدا (LEVI DELLA VIDA)،
ٹ ووخ (MITTWOCH) اور پال کراؤس (PAUL KRAUS) سب یہودی تھے، اور
ہ یہودی مستشرقین میں سے مارٹن پلسنر (MARTIN PLESSNER)، گوئے ٹائن
(GOITEI)، فان گرونے باوم (VON GRUNEBAUM)، روزن ٹال (ROSENTHAL)
ایلزے لشٹن شٹیڈٹر (ILSE LICHTENSTAEDTER) قابل ذکر ہیں۔

ان کے علاوہ خولسون (CHWOLSON)، زخاؤ (SACHAU)، اور ریکن ڈورف
RECKENDORF اگرچہ مذہباً نصرانی تھے، لیکن اصلاً یہودی تھے۔ اسی طرح پروفیسر مارگولیتھ
رچہ از روئے مذہب عیسائی تھے لیکن ان کا قدیمی خاندان یہودی تھا۔[1]

بلاد مشرق کے نصاری اور ان کا عربی ادب

ظہور اسلام سے پہلے جزیرۃ العرب میں جتنے مذاہب رائج تھے، ان میں ایک دین مسیحی بھی تھا

---

[1] یہ نام MARGOLIOUTH اور MARGOLIS وغیرہ کئی صورتوں میں ملتا ہے اور اس
ام کے بہت سے عالم ہو گزرے ہیں جن میں سے بعض یہودی اور بعض نصرانی ہیں۔ یہ تمام افراد
پولینڈ کے ایک قدیم یہودی خاندان MARGOLIOUTH سے تعلق رکھتے ہیں۔ اس خاندان میں سب
سے پہلے سموئیل مارگولیتھ نے نام پیدا کیا جو سولھویں صدی میں شہر پوسن کا دیّان تھا۔ اور اس کا بیٹا
شہر کراکو (CACKOW) کا ربّی تھا۔ MARGOLIOUTH کا لفظ یونانی کلمہ MARGARITES سے
ماخوذ ہے، جس کے معنی مروارید ہیں۔

اور اس کی اشاعت سے مختلف بلاد عرب میں متعدد قبیلے نصرانی ہو چکے تھے۔ ان نصرانی قبائل میں غ
کا قبیلہ خاص طور پر قابل ذکر ہے جو رومیوں کا حلیف تھا اور ان کے اثر سے عیسائی ہو چکا تھا۔ ظ
اسلام کے وقت نجران (یمن) کے علاقے میں بھی بہت سے عیسائی پائے جاتے تھے۔ جیسا کہ کتب سیر
میں تفصیلاً ذکر آیا ہے، ان کا ایک وفد رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمت میں حاضر ہوا تھا ا
رسول مقبول ؐ نے ان کی پذیرائی فرمائی تھی اور ارکان وفد نے چند مذہبی مسائل پر آنحضرت ؐ سے گفتگو
تھی۔ ادبی کتابوں میں نجران کے ایک نصرانی اسقف قُسّ بن ساعدہ کا بھی ذکر آیا ہے، اس کے چ
خطبات آج بھی ہمارے پاس محفوظ ہیں جو عربی فصاحت و بلاغت اور زور خطابت کا عمد
سمجھے جاتے ہیں۔ جزیرۃ العرب کی شمال مشرقی سرحد پر حیرہ کے علاقے میں بھی عیسائی موجود تھے
عِباد کہلاتے تھے۔ جاہلی شعراء میں متعدد نصرانی شاعروں کا بھی پتا چلتا ہے جنہوں نے اپنے کلام
اپنے مخصوص نصرانی عقائد کا اظہار کیا ہے، اور اپنے خاص دینی مصطلحات کا استعمال کیا ہے۔ ا
بہت سے عربی قبیلوں کو جو مذہباً نصرانی تھے، طبعی طور پر عربی زبان کے ساتھ گہرا واسطہ رہا

اسلام کے فروغ پانے سے جزیرہ عرب میں بالآخر عیسائیت کا خاتمہ ہو گیا، لیکن عیسائیت
عربی زبان کے ساتھ جو تعلق قائم ہو چکا تھا، وہ بدستور قائم رہا، بلکہ رفتار زمانہ کے اقتضاء سے
میں اور وسعت پیدا ہو گئی۔ قرن اول کی اسلامی فتوحات کے بعد جب عراق، الجزیرہ اور شام
عربوں کی حکومت قائم ہو گئی اور عربی زبان وہاں کی درباری اور دفتری زبان قرار پائی تو و
باشندوں نے جو مذہباً نصرانی تھے اور آرامی زبان بولتے تھے، اپنی قدیمی زبان کو چھوڑ کر ر
کے لئے عربی زبان اختیار کر لی۔ ان کو عربی زبان اختیار کرنے میں اس وجہ سے سہولت رہی
عربی ان کی قدیمی زبان آرامی سے بہت کچھ مشابہت رکھتی تھی اور ان کو آرامی سے عربی کی ط
منتقل ہونے میں کچھ دشواری نہ تھی۔ ان ملکوں کے لوگ از روئے مذہب نصرانی تھے، اس لئے
دنیوی ضروریات کے علاوہ اپنے دینی لٹریچر کے لئے بھی عربی ہی کو استعمال کرنے لگے، اور اس
ان کے ہاں عربی زبان میں رفتہ رفتہ دینی اور دنیوی علوم کا ایک بہت بڑا ذخیرہ جمع ہو گیا

مسیحی مصنّفین

دسویں صدی میں اسکندریہ کے بطریرک EUTYCHIUS نے جسے عربی میں
بن البطریق لکھتے ہیں، عربی زبان میں مصر کے کلیساؤں کی ایک تاریخ لکھی

راس کا نام نظم الجوہر رکھا تھا۔ یہ تاریخ پروفیسر پوکاک کی تصحیح سے ۱۹۵۶ء میں چھپ چکی ہے۔
ی طرح مصر کے یعقوبی فرقہ کے ایک بشپ سیوروس بن المقفع نے بھی عربی میں مصری کلیساؤں کی
ریخ قلمبند کی تھی۔ گیارھویں صدی میں الیاس بن شنایا نے جو نصیبین کا مطران تھا، اپنے ہم مذہبوں
ے لئے دینی کتابیں عربی ہی میں لکھی تھیں۔ پاپائے روم کے کتب خانہ میں اناجیل کے جو عربی تراجم
ئے جاتے ہیں، ان کی قدامت سے ظاہر ہوتا ہے کہ عیسائی علماء نے اناجیل کو بہت قدیم زمانے ہی
ں عربی میں منتقل کر لیا تھا۔

عربی مسیحی ادبیات کی ایک اہم شاخ میں وہ کتابیں بھی شامل ہیں، جو حنین بن اسحٰق، ابو علی
عیسٰی بن زُرعہ، یحیٰی بن عدی، ابن اُثال اور دانیال بن الخطّاب وغیرہ نے مسیحی دین کی حمایت میں
مناظرانہ رنگ میں لکھی تھیں۔ اسی نوع کی بعض کتابوں کو PAUL SBATH نے قاہرہ سے
شائع کر دیا ہے۔ مسیحی مصنفین کی بہت سی ایسی عربی تالیفات بھی ہیں، جن کا تعلق ان کی مذہبی
یا سیاسی تاریخ سے ہے اور جو مسلسل طور پر معرض اشاعت میں آ رہی ہیں۔

غرضکہ مسیحی علماء کی عربی تالیفات کا جو ذخیرہ گزشتہ ایک ہزار سال میں پیدا ہوا ہے، وہ
اس قدر وسیع ہے کہ متعدد فضلاء مثلاً BAUMSTARK، CARL BROCKELMANN،
GROUSSEN اور GEORG GRAF نے اس کی تاریخ کو قلمبند کرنے کی ضرورت محسوس کی۔ ان
فضلاء میں سے G. GRAF کی تاریخ سب سے زیادہ مبسوط اور جامع ہے، جو جرمن زبان میں
پانچ جلدوں میں مکمل ہوئی ہے۔ اس کی پہلی جلد روم میں ۱۹۴۴ء میں طبع ہوئی تھی اور آخری جلد
۱۹۵۳ء میں شائع ہوئی ہے۔[1]

حضرت عیسٰیؑ کی زبان

فی زماننا عراق، شام اور مصر کے عربی ملکوں میں عربی نہ صرف وہاں
کے مسلمان عربوں کی ادبی، علمی اور تحریری زبان کی حیثیت سے
رائج ہے بلکہ وہاں کے عیسائی باشندوں میں بھی اسی بے تکلفی سے مستعمل ہے۔ وہ اپنی بائبل عربی

---

[1] GEORG GRAF, GESCHICHTE DER CHRISTLICHEN ARABISCHEN LITTERATUR. 5 VOLUMES. ROME, 1944-1953.

زبان میں پڑھتے ہیں اور اپنی تمام عبادات میں عربی ہی کو کام میں لاتے ہیں، کیونکہ کئی صدیوں عربی ان کی مادری زبان بن چکی ہے۔ اور یہ امر باعثِ تعجب نہیں، کیونکہ حضرت عیسیٰؑ بھی جو آر زبان بولتے تھے وہ عربی سے بہت قریب تھی۔ مثال کے طور پر انجیل مرقس کے مندرجہ ذیل ملاحظہ فرمائیے :-

۱۔ اَخَذَ بیدِ الصَّبیۃِ وَ قَالَ لَھَا "طلیتا قومی" الذی تفسیرہٗ یا صبیۃُ لکِ اقولُ قُ

۲۔ ثُمَّ نَظَرَ اِلَی السَّمَاءِ متنہدًا وقال لہٗ اِفْتَحْ اَیْ اِنْفَتِحْ۔

۳۔ صَرَخَ یسوعُ بصوتٍ عظیمٍ قائلاً اَلوُھی اَلوُھی لَمَّا شَبَقْتَنِی الذی تفسیرُہٗ اِلٰھی اِلٰھی لِمَاذا تَرَکْتَنِی۔

عہدِ حاضر کی ادبی "نہضت"

مشرق کے نصاریٰ میں عربی زبان نہ صرف مسلمان علما ہی کی طرح رائج ہے بلکہ مسیحی ادیبوں نے اور نصاریٰ کئی مذہبی "طریقوں" (RELIGIOUS ORDERS) نے بھی عربی زبان اور ادب کی "نہضت" میں بڑا نمایاں حصہ لیا ہے۔ چنانچہ مارونی (MARONITE) کرملی (CARMELITE) اور یسوعی (JESUIT) سبھی فرقوں کے علماء نے عربی کے احیاء میں بڑی جانفشانی کا ثبوت دیا۔

جرمانوس فرحات (۱۶۷۰ء تا ۱۷۳۲ء) حلب کے ایک مارونی خاندان میں پیدا ہوئے۔ او وہیں کے علماء سے تعلیم پائی اور بعد ازاں رومہ میں اعلیٰ تعلیم حاصل کی اور آخرکار حلب کے بطریرک مقرر ہوئے۔ ان کو اپنی قوم کی بیداری مقصود تھی، لیکن انھوں نے محسوس کیا کہ اس ساتھ لغت فصیحہ کا احیاء بھی ضروری ہے۔ چنانچہ انھوں نے اس مقصد سے نحو، خطابت او ادبی اسلوب پر متعدد کتابیں لکھیں اور ان کو مدارس میں رائج کیا۔ ان کے علاوہ ایک عربی لغت بھی مدوّن کی اور اس میں نئے الفاظ اور نئی تعریفات شامل کیں۔

لبنان کے بستانی خاندان نے بھی عربی زبان کی بڑی قابلِ ستائش خدمت انجام دی ہے۔ خاندان بھی مارونی فرقہ سے تعلق رکھتا تھا اور اس کا سب سے نامور فرد بطرس بستانی تھا، جس سنِ ولادت ۱۸۱۹ء اور سنِ وفات ۱۸۸۳ء ہے۔ اس نے بیروت کے پروٹسٹنٹ کالج میں یونا اور لاطینی کے علاوہ سامی زبانوں کی بھی تحصیل کی تھی اور دیگر علماء کے ساتھ مل کر بائبل کو عبرانی ا

نی سے از سرنو عربی میں ترجمہ کیا۔ اس نے محیط المحیط کے نام سے ایک جامع لغت بھی مرتب کی
اس میں نئی علمی اصطلاحات کے علاوہ شام کے مخصوص الفاظ اور محاورات کو بھی شامل کیا اور پھر
کا ایک مختصر ایڈیشن قطر المحیط کے نام سے شائع کیا لیکن بستانی کی سب سے بڑی علمی اور
بی خدمت یہ ہے کہ اس نے ۱۸۷۵ء میں " دائرۃ المعارف " کی بنیاد ڈالی اور اس عربی انسائیکلوپیڈیا
ذریعہ سے ابناء عروبہ میں ہر قسم کی مفید معلومات کی اشاعت کی صورت پیدا کر دی۔ اس کی ابھی
ت جلدیں شائع ہوئی تھیں کہ بستانی اس دنیا سے چل بسے، لیکن اس لحاظ سے خوش نصیب تھے
ان کے بعد ان کے لائق فرزند سلیم اور ان کے پوتوں نجیب اور نظیف نے دائرۃ المعارف کو بالآخر
۱۹۰ء میں گیارہ جلدوں میں مکمل کر دیا۔

گزشتہ صدی میں لیسوعی (JESUIT) طریقہ نے بھی بیروت میں اپنا ایک مرکز بنایا اور اپنا
یک مطبع قائم کرکے رسالہ مشرق جاری کیا، جس میں علمی اور ادبی رنگ غالب تھا۔ اگرچہ ان کے
عزاض طبعی طور پر تبلیغی تھے لیکن انھوں نے اپنے المطبعۃ الکاثولیکیۃ سے عربی شعر، ادب اور
غت کے متعلق بہت سی قدیم عربی کتابیں خوب صورت ٹائپ میں شائع کیں، اور اس طریق سے
ربی زبان اور ادب کی بڑی خدمت انجام دی۔ ان کے سرخیل لوئی شیخو تھے۔ انھوں نے
مجانی الادب کے نام سے عربی ادب کے جو منتخبات چھ حصوں میں شائع کئے، ان کو تعلیمی حلقوں میں
عالمگیر مقبولیت حاصل ہوئی۔ ان کے قلم سے ان منتخبات کی ایک شرح بھی ہے، جو طلبہ کے لئے
بےحد مفید ہے۔ اب حال ہی میں فواد افرام بستانی کی نگرانی میں "مجانی الادب" کا ایک نیا اڈیشن
مجانی الحدیثہ کے نام سے شائع ہوا ہے جو کئی حصوں پر مشتمل ہے۔ اس میں مضامین کو نئے انداز سے
ترتیب دیا گیا ہے، تمام عبارت مشکول ہے اور مشکل الفاظ کی حواشی میں تشریح کر دی گئی ہے۔

اس سلسلہ میں بغداد کے مشہور ادیب انستاس ماری کرملی (۱۸۶۶ء تا ۱۹۴۷ء) کا تذکرہ
بھی لازم ہے۔ جو عمر بھر عربی لغت کی تحقیق اور عربی زبان کی خدمت پر کمربستہ رہے۔ آپ کو بدو
شعور ہی سے عربی کے ساتھ جو شغف پیدا ہو گیا تھا اس کا آپ نے ایک دفعہ ذیل کے الفاظ میں
اظہار کیا تھا: اِنَّ الَّذِی اَسْتَطِیْعُ اَنْ اَقُوْلَهٗ وَافْتَخِرُ بِهٖ هُوَ اَنِّیْ اُغْرِمْتُ بِهٰذَا اللِّسَانِ
الکریم مُنْذُ نُعُوْمَةِ اَظْفَارِیْ وَبَقِیْتُ مُوْلَعًا بِهٖ اِلٰی هٰذِهِ السَّاعَةِ مِنْ غَیْرِ اَنْ یَنْتَابَنِیْ فُتُوْرٌ

ادہ ونائہ - آپ کئی سال تک "لغۃ العرب" کے نام سے ایک علمی ادبی پرچہ نکالتے رہے جو بیشتر لسانی مسائل کی بحث کے لئے وقف تھا۔ مشرق و مغرب کے متعدد فضلاء کے ساتھ لغوی مسائل پر آپ کا مناظرہ و مباحثہ بھی جاری رہا۔ آپ کے مطبوعہ آثار میں سے حسب ذیل کتابیں قابل ذکر ہیں:- نشوء اللغۃ العربیۃ ونموّھا واکتھالھا، اغلاط اللغویّین الاقدمین، النقود العربیۃ۔

مشرق کے نصاریٰ نے عربی کے بہت سے شیریں مقال شاعر پیدا کئے ہیں۔ مثال کے طور پر ناظرین کی ضیافت طبع کے لئے ذیل میں سلیم بن موسیٰ بستری متوفی ۱۸۸۳ء کے چند اشعار منقول ہیں، جو اس نے نئے سال کے موقع پر بطور تہنیت کہے تھے۔ زبان کی سلاست وحلاوت کے علاوہ جذبات کی لطافت بھی قابل داد ہے۔

أَتَى العامُ الجديدُ يزيدُ عاماً
بتاريخ المحبّةِ وَ الودادِ
على قدرِ السّنينِ اليكَ يُهدى
تحيّاتُ الودودِ على بعادِ
أسرُّ بكلِّ عامٍ حيثُ فيهِ
محبّتنا تدومُ على اتحادِ
وَ إن كنتُ البعيدَ فأنّ قلبى
على طولِ المدى بين الايادى
أوكّلهُ ينوبُ اليومَ عنّي
بتقديمِ التحيّاتِ الجدادِ

اقبالؒ ـ پیمبرِ حرکت و حرارت

مولانا صلاح الدین احمد (مرحوم)

مولانا صلاح الدین احمد مرحوم کی یاد میں ہم علامہ اقبال مرحوم پر اُن کا یہ معرکتہ الآراء مقالہ بشکریہ محکمہ تعلقات عامہ پنجاب، نیز بشکریہ بزمِ اقبال لاہور "فکر و نظر" کے قارئین کی خدمت میں پیش کر رہے ہیں، مرحوم نے یہ مقالہ ۲۱ اپریل ۵۲ء کو یومِ اقبال کی اس مجلس میں پڑھا تھا جو محترم ایس اے رحمان صاحب کی زیرِ صدارت منعقد ہوئی تھی علامہ اقبال مرحوم کے پیغام کو سمجھنے میں یہ مقالہ بنیادی اہمیت کا حامل ہے۔ (مدیر)

اقبالؒ کے ایوانِ شاعری میں جو صدائے بازگشت فضا کو شاید ابد تک لرزاں رکھے گی، وہ اس کے ،خودی کی گونج ہے. زمانہ آج بھی اُسے شاعرِ خودی کے نام سے پہچانتا ہے اور آج سے صدیوں بعد اس کے شاعرانہ تصورات میں تصورِ خودی ہی کو اوّلیت کا شرف حاصل رہے گا۔ اسی طرح اس نے صورات کو متشکل کیا ہے ان میں مردِ مومن کا تصور ایک دوامی اور امتیازی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ ں حقائق مسلّم ہیں اور ان کے ثبات و قیام میں کسی شبہے کی گنجائش نہیں ہے۔ لیکن شاید اس بات پر ت کم غور کیا گیا ہے کہ اس کی شاعری کا وہ کون سا عنصر اور اس کے سخن کی وہ کون سی کیفیت ہے ، نے خود ان تصوراتِ فائقہ کو جنم دیا اور متشکل کیا اور اس کے سراپائے فن میں زندگی کی روح ہکی۔

اقبالؒ کی شاعری کی عمر کم و بیش چالیس برس ہے۔ اس عرصے کے مختلف ادوار میں اس نے شاعری ،کی، ساحری بھی کی اور پیمبری بھی کی، اور اسی اثنا میں اس کی جوئے سخن بہارستانِ شباب سے ناتی ہوئی نکلی اور صحرائے فلسفہ و حکمت کی وسعتوں کو ایک دریائے مواج کی صورت طے کرتی ی بالآخر عرفان و ایقان کے یم ناپیدا کنار سے جا ملی اور اسی دوران میں اس کا جوہرِ طبع سخنوری

اور شیوا بیانی کے مراحل سے گذر کر وجدان والہام کی قدسی رفعتوں پر جا چکا۔ لیکن اس سارے عمل
میں ایک رشتۂ مشترک اوّل سے لے کر آخر تک برابر قائم رہا اور شاعرِ مشرق کی بیشتر فنی اور الہامی
اسی سے مربوط اور پیوستہ رہیں۔ میری ناچیز رائے میں یہ رشتۂ مشترک وہ روحِ سخن تھی جو کلام اق
میں حرکت اور حرارت بن کر ابتدا ہی سے داخل ہوئی اور مرورِ ایام اور فروغِ فکر کے ساتھ سا
نشو و نما پاتی ہوئی اس حد تک ترقی کر گئی کہ بالآخر شاعر کے سارے عرصۂ سخن پر محیط ہو گئی۔ ح
اور حرکت کا یہ عنصر مخلوط، اگر آپ ذرا غور فرمائیں، تو شعرِ اقبال کا اہم ترین اور عظیم ترین عنصر
اس میں قطعاً کوئی کلام نہیں کہ اقبال کی شاعری کا حسن و امتیاز اور اس کے پیغام کی سطوت و
اسی کے جمال سے متنیر اور اسی کی قوت سے آفاق گیر ہے۔

یہ بات کسی صاحبِ نظر سے مخفی نہیں کہ ہم نے اپنی شاعرانہ روایات عجم سے ورثے میں پائ
اور اگرچہ ہمارے اکابرِ سخن میں سے ہر بلند پایہ شاعر اپنا ایک مخصوص اندازِ فکر اور ایک ممتاز اسلوبِ ا
رکھتا ہے، لیکن جہاں تک روایات کا تعلق ہے اور اس تعلق اور اس کے تاثرات سے انکار کرنا محال
سے ہے، شعرِ عجم کی شگفتگی و شادابی، رعنائی و زیبائی اور سرمستی و دلکشائی کے خزانۂ عامرہ سے ہر
فن نے باندازۂ ہمت و بقدرِ شوق حصہ پایا۔ اقبال بھی ان اکابر میں شامل تھے، لیکن ایسا محسوس
ہے کہ شعرِ عجم کا وہ سرمایۂ آتشیں، کہ ہزارہا سال کی آتش و آفتاب پرستی کا نتیجہ تھا، تمام و کمال
ظلمت کدۂ ہند کے اسی ایک آتش نفس کو منتقل کیا گیا کہ بختِ ملت کی شبِ تیرہ و تار میں اپنے کا
گم شدہ کی رہنمائی کا سامان بہم پہنچائے اور اپنی آتش نوائی سے ان خفتگانِ راہ کو بیدار کر دے جن کی گرا
شورِ قیامت کے سوا اور کسی ہنگامے کی منتظر نہیں تھی۔

لیکن یہاں یہ بات یاد رکھنے کے قابل ہے کہ شعرِ عجم کا سوز محض ایک انفعالی کیفیت رکھتا تھا، فعالی خ
سے ناآشنا تھا۔ وہ دل کو گداز تو کر سکتا تھا، لیکن ناسازیِ زمانہ پر برق بن کر گرنا اُسے نہیں آتا تھ
سینۂ شاعر کو تو روشن کر سکتا تھا لیکن جادۂ کارواں کو متنیر کرنا اس کے بس کی بات نہیں تھی۔ پس اقبا
مجمرِ عجم سے ایک چنگاری تو ضرور مستعار لی لیکن اسے اپنی ہی خاکستر دل میں اس انداز
فروغ دیا کہ جب وہ شعلہ بن کر چمکی تو اس کے نور سے نہ صرف شاعر کی اپنی روح جگمگا اٹھی
وہ آفاق بھی پُرانوار ہو گئے جہاں تک اس کی آتش ... ساز کا زیر و بم پہنچ سکتا تھا۔ اقبال کی شعلہ

ناعری میں آپ ہی اپنی مثال ہے۔ وہ بیک وقت اس سوز کی بھی حامل ہے جو دل کو گداز بخشتا ہے
رت کی بھی سرمایہ دار ہے جو خود زندگی کا منبع ہے اور اس روشنی کی بھی امین ہے جو حقیقت کا
ھاتی اور صداقت کا راستہ صاف کرتی ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ شاعر کا دل خود ایک پارۂ نور
ہر لحظہ اس نور الانوار سے کہ زبان قرآن میں "نور السمٰوات والارض" ہے، کسب ضیا کرتا
س ضیا کو اس انداز سے منتشر کرتا ہے کہ اس تیرہ خاکدان کی دھند، خنکی اور ظلمت ایک دوسرے
ب کرتی ہوئی ابد کی پہنائیوں میں گم ہو جاتی ہیں۔

رکت حرارت کی ہمزاد ہے اور حکمتِ جدیدہ کے نزدیک زندگی کی یہ دونوں کیفیتیں بیک وقت
وسرے کی خالق بھی ہیں اور مخلوق بھی، حرارت حرکت کو جنم دیتی ہے اور پھر خود اس سے جنم لیتی ہے۔
کے ان اوّلین اور بنیادی مظاہر کے اس رشتۂ باہم کا یہ ایک فطری نتیجہ تھا کہ ذہن شاعر میں بھی
د داور فروغ ایک ہی تحریک کے تابع ہو، چنانچہ شعر اقبال میں حرارت کی مختلف کیفیتوں کے ساتھ
یں حرکت کی متنوع صورتیں بھی پہلو بہ پہلو ملتی ہیں۔ یہ سچ ہے کہ ہماری شاعری کی روایات حرکت
رسے قریب قریب محروم ہیں اور شعر عجم میں فردوسی اور ایک حد تک عرفی کے سوا حرکت کا بہت کم
تا ہے، لیکن نوائے عجم کی اس کمی کو سرود عرب پورا کر دیتا ہے اور شاعر کی روح کے تار اکثر اس مضراب
ے سے جھنجھنا اُٹھتے ہیں، جیسے غیر مرئی ہونے کے باوجود غیر حقیقی ہرگز نہیں کہا جا سکتا۔ اس کیفیت کا
رد شاعر نے ایک جگہ یوں کیا ہے کہ ؎

مرا ساز اگرچہ ستم رسیدۂ زخمہ ہائے عجم رہا
وہ شہید ذوقِ وفا ہوں میں کہ نوا مری عربی رہی

ایک جگہ اس طرح کہ ؎

عجمی خم ہے تو کیا مے تو حجازی ہے مری
نغمہ ہندی ہے تو کیا لے تو حجازی ہے مری

س کوئی کلام نہیں کہ شعر اقبال میں ظاہری طور پر عربی اثرات کا کوئی نمایاں سراغ نہیں ملتا لیکن
اعری کی وہ روح یقیناً اس میں جاری و ساری نظر آتی ہے جو حرکت ہی کا دوسرا نام ہے۔ عرب کا
شین شاعر جس کی زندگی صبا رفتار گھوڑوں کی پیٹھ پر، برق رفتار غزالوں کے تعاقب میں بسر ہوتی

تھی، اور جس کا گھر ایک خیمۂ بے نشاں اور جس کا چلہ ایک شغف رواں ہوتا تھا، اگر اس کا شعر سرتا سر حرکت نہ ہوتا تو یقیناً وہ زندگی سے محروم رہتا اور شعر کہلانے کا حق دار نہ ٹھہرتا۔ چنانچہ فطری طور پر عرب کی صحرائی شاعری، کہ یہی اس کی حقیقی شاعری ہے، حرکت کی شاعری ہے۔ یہ سچ ہے کہ اقبال اس سے اس انداز میں متاثر نہیں ہوا جس انداز میں وہ عجم کی شاعری اور اس کی روایات سے ہوا، لیکن عربی شاعری کی رو نے اسے بدرجۂ غایت متاثر کیا اور اس کے شعر میں حرکت کے نفوذ کا باعث ہوئی۔

ناقۂ سیارِ من

آہوئے تاتارِ من - دولتِ بیدارِ من

تیز ترک گام زن، منزلِ ما دور نیست

در تپشِ آفتاب - غوطہ زنی در سراب

ہم بہ شبِ ماہتاب - تند روی چوں شہاب - چشمِ تو نادیدہ خواب

تیز ترک گام زن - منزلِ ما دور نیست

عرب کو حرارت سے کوئی دلچسپی نہیں تھی۔ اس کے وطن کی زمین اور آسمان دونوں گرم تھے، ا
ٹھنڈے چشموں اور خنک سایوں کی تلاش رہتی تھی۔ اس لئے اس نے اپنی جنت کو سرد اور دوزخ کو
بنایا۔ اس کے خلاف، ایران کے وہ خطے جن میں اس کے شعراء کی اکثریت نے فروغ پایا، نہ صرف
سرسبز و شاداب بلکہ زمستان میں انتہائی سرد اور یخ بستہ بھی تھے، اس لئے یہاں حرارت دوست
آتش و آفتاب پرستی نے رواج پایا اور اپنے اثرات شعر و فن کی روایات پر مرتسم کئے۔

اقبال کے ہاں ہمیں ان دونوں روایات کا ایک لطیف امتزاج ملتا ہے لیکن، جیسا کہ میں پہلے
کرچکا ہوں، اس نے روایت کی انفعالی کیفیت میں زندگی کی ایک نئی روح پھونکی اور سخن کو شا
کلبۂ احزاں سے نکال کر بہارستانِ عمل میں آباد کیا۔ چنانچہ جس طرح شعرِ عجم کے سوز دروں کو
مشرق نے فروغِ نو دے کر سرچشمۂ حیاتِ ملی بنا دیا اسی طرح شعرِ عرب کی روایاتی تب و تاب کو ا
میں سمو کر اس قوت سے ملا دیا جو اس عالمِ ہست و بود میں نیابتِ الٰہی کی سزاوار ہے۔

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی شان نئی آن

گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان

ہمسایۂ جبریلِ امیں بندۂ خاکی
ہے اس کا نشیمن نہ بخارا نہ بدخشان
جس سے جگر لالہ میں ٹھنڈک ہو وہ شبنم
دریاؤں کے دل جس سے دہل جائیں وہ طوفان

آپ نے دیکھا، آہنگ وہی رزمیۂ عرب کا ہے، لیکن حرکت مقامی کو توسیع آفاقی اور جذبۂ انفرادی کو فروغ اجتماعی دے کر کہاں سے کہاں پہنچا دیا گیا ہے۔

موجودہ مقالے کی ضروریات کے لئے جب میں نے مجموعۂ اقبال پر ایک جھلکتی ہوئی نگاہ ڈالی تو میرا خیال تھا کہ میں اس میں سے دس بیس مثالیں اپنے اس نظریئے کی توضیح کے لئے آسانی سے انتخاب کر لوں گا۔ از بسکہ شعر اقبال زندگی کی تفسیر ہے اور زندگی نام ہے ان عناصر دوگانہ کا جنہیں حرکت اور حرارت کہتے ہیں، اس لئے ایک حسین اتفاق سے یہی دو عناصر اس کے شعر کے بنیادی عناصر بھی ہیں۔ اس حقیقت کو اس طرح بھی پیش کر سکتے ہیں کہ از بسکہ زندگی عبارت ہے حرکت و حرارت سے اور یہی دو قوتیں شاعرِ مشرق کے کلام و پیام میں بڑی شدت اور کثرت سے جلوہ آرا ہیں، اس لئے لامحالہ شاعرِ مشرق کا کلام نہ صرف زندگی کی حقیقی تفسیر ہے بلکہ خوابِ زندگی کی سچی تعبیر بھی ہے۔ اس نتیجے تک پہنچنا میرے موضوع میں داخل نہیں تھا، اگرچہ کلام اقبال میں سے حرکت و حرارت کے نظائر تلاش کر کے پیش کرنا یقیناً میرا فرض تھا۔ چنانچہ جب میں نے چند مثالوں کے انتخاب کے لئے کلامِ اقبال کا ایک سرسری سا جائزہ لینا چاہا تو آپ یقین جانئے کہ پہلی ہی کوشش میں میرے ہاتھ شل اور میری نگاہ منجمد ہو کر رہ گئی۔ کلام اقبال کا قریباً ہر شعر اس کے پیامِ حرکت و حرارت کے کسی نہ کسی پہلو کا حامل اور امین ہے۔ اقبال نے اپنی زندگی میں کم و بیش بیس ہزار اشعار کہے ہیں۔ کلامِ اقبال کا مجموعہ ہر جگہ دستیاب ہے۔ اگر کسی کو خدا فرصت اور توفیق دے تو وہ شمار کر کے دیکھ لے، کم از کم پندرہ ہزار اشعار ایسے ضرور نکلیں گے جو اس کے کلام میں حرکت و حرارت کی صدہا کیفیات کے آئینہ دار ہوں گے۔ تعجب ہے کہ کسی صاحبِ ذوق و نظر نے پیامِ اقبال کی اس حقیقت بے مثال پر کوئی مستقل کتاب آج تک نہیں لکھی، حالانکہ بعض پیش پا افتادہ باتوں پر خونِ جگر یا اس کا کوئی ارزاں بدل بڑی فراخ دلی سے صرف کیا گیا ہے۔

اب اس سے قبل کہ میں آپ کے سامنے کلام اقبال میں سے مجبوراً چند مثالیں پیش کر کے آپ سے

رخصت چاہوں اور اپنے اس خواب کو خواب ہی رہنے دوں جو کثرت تعبیر کے باعث پریشان ہو کر رہ گیا،
میں آپ کی توجہ ایک چھوٹے سے نکتے کی طرف مبذول کرانا چاہتا ہوں اور وہ یہ ہے کہ اقبال نے اپنے جن تصورات کو مجسم کر کے بار بار اپنے کلام میں پیش کیا ہے، وہ بھی انہی دو عناصر یعنی حرکت و حرارت کے علیحدہ علیحدہ یا مشترکہ مسمات ہیں اور ان کی مثبت یا منفی کیفیات سے ربط شدید رکھتے ہیں، مثلاً اقبال کا محبوب پرندہ شاہین ہے جو بیک وقت حرکت اور حرارت کی دوگونہ صفات سے متصف ہے۔

کیا میں نے اُس خاکداں سے کنارا — جہاں رزق کا نام ہے آب و دانہ
ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری — جواں مرد کی ضربتِ غازیانہ
حمام و کبوتر کا بھوکا نہیں میں — کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ
جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا — لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ
یہ پورب یہ پچھم چکوروں کی دنیا — مرا نیلگوں آسماں بے کرانہ

بچۂ شاہیں سے کہتا تھا عقاب سالخورد — اے ترے شہپر پہ آساں رفعت چرخ بریں
ہے شباب اپنے لہو کی آگ میں جلنے کا نام — سخت کوشی سے ہے تلخ زندگانی انگبیں
جو کبوتر پر جھپٹنے میں مزا ہے اے پسر — وہ مزا شاید کبوتر کے لہو میں بھی نہیں

شاہین کا تصور اقبال کے ہاں سخت کوشی، بلند پروازی، رفعت پسندی کا مجسم تصور ہے اور اسے اُس نے قوم کے نوجوانوں کے سامنے بار بار نمونے کے طور پر پیش کیا ہے۔ شاہین کے ضمن میں لہو کا بالتکرار ذکر آیا ہے تو لہو کی بات بھی سن لیجئے۔ لہو یا خون گرم اقبال کا ایک اور مجسم تصور ہے جو اُس کے کلام میں اکثر و بیشتر ہمارے سامنے آتا ہے اور اب ذرا غور کیجئے، لہو میں گرمی بھی ہے اور روانی بھی، وہی حرکت و حرارت، وہی حرارت و حرکت:۔

اگر لہو ہے بدن میں تو خوف ہے نہ ہراس
اگر لہو ہے بدن میں تو دل ہے بے وسواس
جسے ملا یہ متاعِ گراں بہا، اُس کو
نہ سیم و زر سے محبت ہے، نے غمِ افلاس

لہو سے ذہن نسبت رنگ کے باعث، معاً گل لالہ کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ لالہ اقبال کا محبوب پھول ہے
اس کثرت سے اُس کے خیابانِ سخن میں کھلا ہے کہ عرصۂ سخن پر لالہ زار کا گمان ہوتا ہے۔ اور لالہ اقبال
نزدیک حرارتِ زندگی کا زمینی مظہر ہے جس طرح شفق اُس کا آسمانی مظہر:۔

یہ گنبدِ مینائی ، یہ عالم تنہائی
مجھ کو تو ڈراتی ہے اس دشت کی پہنائی
بھٹکا ہُوا راہی میں ، بھٹکا ہُوا راہی تو
منزل ہے کہاں تیری اے لالۂ صحرائی
خالی ہے کلیموں سے یہ کوہ و کمر ورنہ
تو شعلۂ سینائی میں شعلۂ سینائی
تو شاخ سے کیوں پھوٹا، میں شاخ سے کیوں ٹوٹا
اک جذبہ پیدائی ، اک لذتِ یکتائی
اُس موج کے ماتم میں روتی ہے بھنور کی آنکھ
دریا سے اُٹھی لیکن ساحل سے نہ ٹکرائی
ہے گرمئ آدم سے ہنگامۂ عالم گرم
سورج بھی تماشائی ، تارے بھی تماشائی
اے بادِ بیابانی مجھ کو بھی عنایت ہو
خاموشی و دل سوزی سرمستی و رعنائی

غور کیجئے سات اشعار کے اس رقصاں اور مترنم مجموعے میں حرکت و حرارت کے سات مختلف تصورات ہیں۔ ہوائے صحرا میں گل لالہ کی، کہ خود شعلۂ سینا کی صورت روئیدہ ہے، اپنی منزل کی تلاش میں سرگردانی اور جذبۂ پیدائی کی تسکین کے لئے سینۂ زمین سے رونمائی ، پھر اس موجِ ناکام کی نارسائی کہ ضعفِ حرکت کے باعث ساحل کے تصادم سے محروم رہی، پھر تماشا گاہِ عالم میں آدم کی گرمئ کار اُس کی نیرنگیاں اور نظر فریبیاں اور آخر میں وہی خالص عربی فضائے شعر۔ بادِ بیابانی کی دل سوزی و سرمستی سے شاعر کا اکتسابِ فیض۔

موجِ دریا اور بادِ صحرا کی جولانیوں سے نگاہ ہٹائیں تو ہوائے شام میں اقبال کا ایک او
مجسم رقصاں نظر آتا ہے۔ یہ کرمکِ شب تاب ہے، اور آپ تعجب فرمائیں گے کہ اس حقی
پر کلامِ اقبال میں پوری پانچ نظمیں موجود ہیں جو اُس کی تابانی و نورافشانی اور تجسیمِ نور کی توضی
کرتی ہیں۔

یک ذرۂ بے مایہ متاعِ نفس اندوخت　　　شوق ایں قدرش سوخت کہ پروانگی آموخ
پہنائے شب افروخت

وا ماندہ شعاعے کہ گرہ خورد و شرر شد　　　از سوزِ حیات است کہ کارش ہمہ زر شد
دارائے نظر شد

پروانۂ بے تاب کہ ہر سو تگ و پو کرد　　　ہر شمع چناں سوخت کہ خود را ہمہ او کرد
ترکِ من و تو کرد

یا اختر کہ ماہ مبینے بہ کمینے　　　نزدیک تر آمد بہ تماشائے زمینے
از چرخ برینے

یا ماہ تنک ضو کہ بہ یک جلوہ تمام است　　　ماہے کہ برو منت خورشید حرام است
آزاد مقام است

اسی طرح آفتاب اور کیفیاتِ آفتاب پر کم و بیش دس نظمیں ان کے ہاں موجود ہیں جن ؛
بعض آریائی تصورات نور و حرارت کی غماز بھی ہیں اور یہ رجحان یہاں تک ترقی کر گیا ہے کہ ان ک
بھی اس کے تاثرات سے محفوظ نہیں رہی۔

میں نے شعرِ اقبال میں تصوراتِ مجسم کا یہ قدرے تفصیلی ذکر دو وجوہ سے کیا ہے۔ پہلی وج
اس امر کا اظہار ہے کہ اقبال نے اپنے نگار خانۂ سخن میں جتنے تصورات کو مجسم کیا ہے، وہ ادنیٰ ہوں
بلند ہوں یا پست، عظیم ہوں یا حقیر، وہ سب کے سب حرارت یا حرکت یا ان دونوں عناصر کے خش
مظاہر ہیں۔ دوسری غرض اس تفصیل سے یہ ہے کہ حرکت و حرارت کے مظاہر میں سے اقبال نے ک
کو محض اس لئے نظر انداز نہیں کیا کہ وہ فرومایہ یا حقیر ہے۔ جہاں کہیں اُسے اپنے پیامِ زندگی ی
کا موقع ملا ہے، وہاں اُس نے مہرِ عالم تاب اور کرمکِ شب تاب میں کوئی تمیز روا نہیں رکھی ،

ہٴ دریا اور لالہ صحرا کو یکساں طور پر وسیلۂ اظہار اور ذریعۂ اثبات بنایا ہے۔ مستزاد اس پر یہ کہ
ِت و حرارت کے مظاہر کے سوا اُسے کوئی اور تصور مجسم ہاتھ نہیں لگا جس سے وہ اپنے تصویر محل کی زونق
ں اضافہ کر سکتا۔ اس میں شاعر کے عجز کو دخل نہیں، بلکہ یہ محض اس کی صوابدید کا کرشمہ ہے۔ اور اب
ِند بکھری ہوئی مثالیں۔ اس موقع پر اقبال کے طالب علموں کے ذہن میں اُس کے کلام کے بیسیوں
ِقامات اُبھریں گے، مگر میں محض چند ایسے اقتباسات پیش کرنے پر اکتفا کروں گا جو چنداں پیش
پا افتادہ نہیں، اس لئے ایک کیفیتِ ندرت لئے ہوئے ہیں

بانگِ درا اقبال کا پہلا مجموعہ ہے، اور جیسا کہ نام سے ظاہر ہے، بجائے خود ایک پیغامِ رحیل
ہے۔ اس میں اقبال کا وہ معرکہ آرا مرثیہ شامل ہے جس کا عنوان ہے والدۂ مرحومہ کی یاد میں۔ مرثیے
ٰی دلدوز اور الم ناک فضا میں بظاہر حرکت و حرارت کی موجودگی کے بہت کم امکانات نظر آتے ہیں،
لیکن ذرا دیکھئے:-

تخمِ گل کی آنکھ زیرِ خواب بھی بے خواب ہے
کس قدر نشو و نما کے واسطے بے تاب ہے
زندگی کا شعلہ اس دانے میں جو مستور ہے
خود نمائی، خود فزائی کے لئے مجبور ہے
سردیٔ مرقد سے بھی افسردہ ہو سکتا نہیں
خاک میں دب کر بھی اپنا سوز کھو سکتا نہیں
پھول بن کر اپنی تربت سے نکل آتا ہے یہ
موت سے گویا بقائے زندگی پاتا ہے یہ
ہے لحد اُس قوت آشفتہ کی شیرازہ بند
ڈالتی ہے گردن گردوں میں جو اپنی کمند
موت تجدید مذاقِ زندگی کا نام ہے
خواب کے پردے میں بیداری کا اک پیغام ہے
خوگرِ پرواز کو پرواز میں ڈر کچھ نہیں

موت اس گلشن میں جز سنجیدن پر کچھ نہیں
پردۂ مشرق سے جس دم جلوہ گر ہوتی ہے صبح
داغ شب کا دامنِ آفاق سے دھوتی ہے صبح
لالۂ افسردہ کو آتش قبا کرتی ہے یہ
بے زباں طائر کو سرمست نوا کرتی ہے یہ
سینۂ بلبل کے زنداں سے سرود آزاد ہے
سینکڑوں نغموں سے بادِ صبحدم آباد ہے
خفتگانِ لالہ زار و کوہسار و رود بار!
ہوتے ہیں آخر عروسِ زندگی سے ہم کنار
یہ اگر آئینِ ہستی ہے کہ ہو ہر شام صبح
مرقدِ انساں کی شب کا کیوں نہ ہو انجام صبح

اس عالم ہست و بود کی مختلف منازل میں سے موت کا مقام ایک ایسا مقام ہے جو کہ انسان بالکل بے بس اور مجبور ہو جاتا ہے اور موت کا پنجۂ آہنیں اُس کے ارادوں اور عزائم، اس اور اُمیدوں اور اُس کے حوصلہ و وقار کو اپنی گرفت میں لے کر چکنا چور کر دیتا ہے، لیکن دیکھئے پر پہنچ کر بھی شاعرِ مشرق اپنی شکست تسلیم نہیں کرتا اور اپنی ماں کے مرقد پر وہ سرنگوں نہیں بلکہ اُفقِ خاور کی طرف دیکھتا ہے اور زندگی کی ایک نئی صبح کو خوش آمدید کہتا اور خود زندگی کی درخشانی کا پیغامِ جاوداں دیتا ہے۔ اکتساب و انتشار نور اور تحریک و توسیع کی اس سے مثال دنیا کی ادبیاتِ عالیہ میں شاید کہیں مل سکے۔

اور اب ایک اور منظرِ جمیل دیکھئے:۔

طلوعِ اسلام:۔

دلیلِ صبحِ روشن ہے ستاروں کی تنک تابی
اُفق سے آفتاب اُبھرا، گیا دورِ گراں خوابی!
عروقِ مردۂ مشرق میں خونِ زندگی دوڑا
سمجھ سکتے نہیں اس راز کو سینا و فارابی

مسلماں کو مسلماں کر دیا طوفانِ مغرب نے
تلاطم ہائے دریا ہی سے ہے گوہر کی سیرابی
اثر کچھ خواب کا غنچوں میں باقی ہے تو اے بلبل
نوا را تلخ تر می زن چو ذوقِ نغمہ کم یابی
تڑپ صحنِ چمن میں، آشیاں میں، شاخساروں میں
جدا پارے سے ہو سکتی نہیں تقدیرِ سیمابی!
ضمیرِ لالہ میں روشن چراغِ آرزو کر دے
چمن کے ذرّے ذرّے کو شہیدِ جستجو کر دے
سرشکِ چشمِ مسلم میں ہے نیساں کا اثر پیدا
خلیل اللہ کے دریا میں ہوں گے پھر گہر پیدا
اگر عثمانیوں پر کوہِ غم ٹوٹا تو کیا غم ہے
کہ خونِ صد ہزار انجم سے ہوتی ہے سحر پیدا
ہزاروں سال نرگس اپنی بے نوری پہ روتی ہے
بڑی مشکل سے ہوتا ہے چمن میں دیدہ ور پیدا
نوا پیرا ہو اے بلبل کہ ہو تیرے ترنم سے
کبوتر کے تنِ نازک میں شاہیں کا جگر پیدا
ترے سینے میں ہے پوشیدہ رازِ زندگی کہہ دے
مسلماں سے حدیثِ سوز و سازِ زندگی کہہ دے

اور اب ساقی نامہ کے چند شعر سنا کر آپ سے رخصت ہوتا ہوں۔ یقین ہے کہ آپ اس کے زیر و بم کو حرکت و حرارت کی آمیزشِ نادر سے ہم آہنگ پائیں گے:۔

ہوا خیمہ زن کاروانِ بہار — ارم بن گیا دامنِ کوہسار
جہاں چھپ گیا پردۂ رنگ میں — لہو کی ہے گردش رگِ سنگ میں
وہ جوئے کہستاں اچکتی چلی — اٹکتی، لچکتی، سرکتی چلی

اُچھلتی پھسلتی سنبھلتی ہوئی   بڑے پیچ کھا کر نکلتی ہوئی
رُکے جب تو سِل چیر دیتی ہے یہ   پہاڑوں کے دل چیر دیتی ہے یہ
ذرا دیکھ اے ساقیِ لالہ فام   سناتی ہے یہ زندگی کا پیام
پلا دے مجھے وہ مئے پردہ سوز   کہ آتی نہیں فصلِ گل روز روز
وہ مے جس سے روشن ضمیرِ حیات   وہ مے جس سے ہے مستیِ کائنات
وہ مے جس میں ہے سوز و سازِ ازل   وہ مے جس سے کھلتا ہے رازِ ازل

اُٹھا ساقیا پردہ اس راز سے
لڑا دے ممولے کو شہباز سے

زمانے کے انداز بدلے گئے   نیا راگ ہے ساز بدلے گئے
دل طور سینا و فاراں دو نیم   تجلی کا پھر منتظر ہے کلیم
وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد   محبت میں یکتا، حمیت میں فرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا   یہ سالک مقامات میں کھو گیا

بجھی عشق کی آگ اندھیر ہے
مسلماں نہیں خاک کا ڈھیر ہے

شرابِ کہن پھر پلا ساقیا!   وہی جام گردش میں لا ساقیا
مجھے عشق کے پر لگا کر اُڑا   مری خاک جگنو بنا کر اُڑا!
تڑپنے پھڑکنے کی توفیق دے   دلِ مرتضیٰ، سوزِ صدیقؓ دے
ترے آسمانوں کے تاروں کی خیر   زمینوں کے شب زندہ داروں کی خیر
جوانوں کو سوزِ جگر بخش دے   مرا عشق، میری نظر بخش دے
مری ناؤ گرداب سے پار کر   یہ ثابت ہے تو اس کو سیار کر
دما دم رواں ہے یمِ زندگی   ہر اک شے سے پیدا رمِ زندگی
اسی سے ہوئی ہے بدن کی نمود   کہ شعلے میں پوشیدہ ہے موجِ دود
فریبِ نظر ہے سکون و ثبات   تڑپتا ہے ہر ذرۂ کائنات

ٹھہرتا نہیں کاروانِ وجود　　کہ ہر لحظہ ہے تازہ شانِ وجود
سمجھتا ہے تو راز ہے زندگی　　فقط ذوقِ پرواز ہے زندگی
بہت اس نے دیکھے ہیں پست و بلند　　سفر اس کو منزل سے بڑھ کر پسند

اور اب چلتے چلتے ایک لطیفہ سن لیجئے۔ اقبال کو جو دشمنی خنکی اور دوستی حرارت سے تھی، اُس کا تقاضا تھا کہ وہ اپنی جنت کو ایک ہنگامہ زار اور جہنم کو ایک سرد خانۂ تاریک کی صورت عطا کریں، چنانچہ وہ اپنی سیرِ فلک کی کہانی یوں بیان کرتے ہیں:-

کیا سناؤں تمہیں ارم کیا ہے　　خاتمِ آرزوئے دیدہ و گوش
شاخِ طوبیٰ پہ نغمہ ریز طیور　　بے حجابانہ حور جلوہ فروش
ساقیانِ جمیل جام بدست　　پینے والوں میں شورِ نوشا نوش
دور جنت سے آنکھ نے دیکھا　　ایک تاریک خانہ، سرد و خموش
طالعِ قیس و گیسوئے لیلیٰ　　اُس کی تاریکیوں سے دوش بدوش
خنک ایسا کہ جس سے شرما کر　　کرۂ زمہریر ہو روپوش
میں نے پوچھی جو کیفیت اس کی　　حیرت انگیز تھا جواب سروش
یہ مقام خنک جہنم ہے　　نار سے نور سے تہی آغوش
شعلے ہوتے ہیں مستعار اُس کے　　جن سے لرزاں ہیں مرد عبرت کوش

اہلِ دنیا یہاں جو آتے ہیں
اپنے انگار ساتھ لاتے ہیں

یہ مقالہ لکھ چکنے کے بعد برادرِ محترم مولانا عبدالمجید سالک سے معلوم ہوا کہ حضرت علامہ شدید ترین گرمی میں بھی پنکھے کا استعمال نہیں کرتے تھے، لیکن اس کے برعکس موسمِ سرما میں قالین کے اوپر انگیٹھی ہمیشہ اُن کے قریب رہتی تھی اور خود دھسہ اوڑھے، سمٹے سمٹائے بیٹھے رہتے تھے۔ اُن کی حرارت پسندی کا یہ جسمانی پہلو اب تک اوجھل تھا۔ اس کے بعد یکایک یہ نفسیاتی نکتہ بھی سامنے آیا ہے کہ اقبال کے فرزند اکبر کا نام آفتاب اور اُن کی صاحبزادی کا نام منیرہ ہے۔ کسی عظیم فنکار کے شعور و لاشعور میں ایک مرکزی خیال اور مرکزی تصور کی ایسی شدید ہم آہنگی نایاب نہیں تو کمیاب ضرور ہے۔ (واللہ اعلم بالصواب)

رباعیاتِ اقبالؒ

غلام مرتضیٰ آزاد، اسلامک ریسرچ انسٹی ٹیوٹ، اسلام آباد

رباعیاتِ اقبالؔ کو سمجھنے اور ان کی قدر و قیمت کا اندازہ لگانے کے لئے پہلے رباعی کی تعریف
نشین کر لینا ضروری ہے۔

مضامین جلیلہ کو آسان اور مؤثر الفاظ سے ان چار مصرعوں میں بیان کرنا جو بحرِ ہزج کے
چوبیس اوزان میں سے کسی ایک وزن پر ہوں۔

مندرجہ بالا عبارت میں تین خط کشیدہ الفاظ رباعی کی دلکش عمارت کے تین رکن ہیں۔ ان م
ایک رکن گرا دیا جائے تو ساری عمارت زمین بوس ہو جائے گی۔

۱ - مضامین جلیلہ سے ہماری مراد، مسائل اخلاق، مسائل فلسفہ، مسائل تصوّف، مسائل تمدّ
مسائل مذہب اور وارداتِ عشق ہے۔

تلوک چند محرومؔ کی رباعیات پر علامہ اقبالؔ نے جو دیباچہ لکھا ہے اس کا ایک اقتباس
کی خدمت میں پیش کیا جاتا ہے جس سے اندازہ ہو سکے گا کہ خود علامہ اقبالؒ مضامینِ جل
کیا مراد لیتے تھے۔

" مدح و ذم، عشق و تصوّف، مذہب و اخلاق اور پند و نصائح کے مضامین جس
اسلوبی، دلفریبی اور اختصار کے ساتھ فارسی رباعی میں ادا ہوئے ہیں وہ کسی د
زبان میں ادا نہ ہو سکے۔"

۲ - چار مصرعہ، رباعی کے چار مصرعوں میں سے پہلے دو مصرعوں اور چوتھے مصرعہ کا ہم قاف
ضروری ہے، تیسرا مصرعہ کبھی ہم قافیہ ہوتا ہے اور کبھی نہیں۔ میرے مطالعہ
تک کوئی ایسی رباعی نہیں گزری جس کے مذکورہ بالا تین مصرعے ہم قافیہ نہ

ز ہزج ۔ انتہائی ترنم ریز اور نشاط انگیز بحر ہے شاید اسی وجہ سے رباعی کے لئے اس کو منتخب کیا گیا ہے ۔ وزن ہے :

مفاعی لن ، مفاعی لن ، مفاعی لن ، مفاعی لن ۔

ب سرسری اندازے کے مطابق علامہ اقبالؔ کی رباعیات کی مجموعی تعداد ۵۸۹ ہے ، جن ۴۳۵ فارسی اور ۵۲ اُردو کی رباعیات ہیں ۔

دیکھ کر قارئین کو حیرت ہوگی کہ علامہ اقبالؔ کی جملہ رباعیات ہیں ، رباعی کی ایک شرط او ۔ فارسی رباعیات میں دو شرطیں مفقود ہیں ۔ علامہ اقبالؔ کی جملہ رباعیات ، مفاعی لن ، ن ، فعولن یا فعولان کے وزن پر ہیں ۔ (اگرچہ یہ وزن بحر ہزج ہی سے متعلق ہے) لیکن نے اسے استعمال نہیں کیا ۔ اوپر بتایا جا چکا ہے کہ رباعی کے تین مصرعوں کا ہم قافیہ ردری ہے ۔ علامہ اقبالؔ کی بعض فارسی رباعیات میں یہ شرط بھی نہیں پائی جاتی ۔ ان شرائط م موجودگی میں یہ بات محلِ نظر ہے کہ اقبالؔ کی رباعیات کو رباعیات کہیں یا قطعات ۔ تسلیم کرنا پڑے گا کہ اقبالؔ نے اپنے ان قطعات یا رباعیات (جنہیں اقبالؔ خود رباعی سمجھتے ہیں) ئے جس وزن کا انتخاب کیا ہے وہ بلا کا ترنم خیز ہے ۔

باعتبارِ مضمون رباعیاتِ اقبالؔ کی تقسیم اور تشریح سے بیشتر ایک نکتہ کا اجمالی طور پر ذہن ن کر لینا ضروری ہے ۔ رباعی ، جیسا کہ جملہ شعراء کا اتفاق ہے مشکل ترین صنف سخن ہے ۔ مین کے تلاطم خیز قلزم بے ساحل کو ایک ساغر بنا دینا کوئی آسان کام نہیں ۔ رباعی شاعر پروازِ تخیل کی معراج ، قوتِ فکر کی حد ، ژرف بینی کی انتہا ، قدرتِ کلام کا امتحان اور تجرباتِ ن کا نچوڑ ہے ۔

مضامین کے اعتبار سے اقبالؔ کی رباعیات کو ہم مختلف عنوانات میں تقسیم کر سکتے ہیں :۔

مذہبی رباعیات

مذہبی رباعیات سے مراد وہ رباعیات ہیں جن میں علامہ اقبالؔ نے مابعد الطبیعیات اور الٰہیات تعلق اپنے عقائد پیش کئے ہیں ، وجودِ باری پر اپنے مخصوص انداز میں دلائل دیئے ہیں ، اللہ تعالیٰ ارگاہ میں گریہ وزاری کی ہے ، محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی خدمتِ اقدس میں ہدیۂ عقیدت

پیش کیا ہے۔ اور قرآن مجید کی کسی آیت یا حدیث کے کسی حصہ کی تشریح کی ہے۔

مثلاً علّامہ اقبال کی یہ رباعی ؎

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم — چمن زادیم و از یک شاخساریم

تمیز رنگ و بو بر ما حرام است — کہ ما پروردۂ یک نو بہاریم

مذہبی رباعی ہے۔ قرآن مجید اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہی تعلیمات پیش کی ہیں۔

اور درج ذیل رباعی

دلوں کو مرکزِ مہر و وفا کر — حریمِ کبریا سے آشنا کر

جسے نانِ جویں بخشی ہے تو نے — اُسے بازوئے حیدر بھی عطا کر

بھی مذہبی رباعی ہے اِس لیئے کہ اس میں بارگاہِ ایزدی سے خلوصِ قلب کے ساتھ التجا کی گئی ہے کہ مسلمان قوم کی حالت سُدھر جائے۔

متصوّفانہ رباعیات

وہ رباعیات جن میں مسائل تصوّف یعنی وحدۃ الوجود، مظاہر خداوندی، تجلیاتِ الٰہی کی بوقلمونی، نمود بے نمود، مشاہدۂ الٰہی، ذکرِ الٰہی، فیضانِ الٰہی، عظمتِ انسان، طہارتِ نفس، تحفظِ نفس، ضبطِ نفس، بقائے روح، عظمتِ قلب، تزکیۂ قلب، مرشد کی ضرورت، مقاماتِ سلوک، لذتِ سلوک، عشقِ حقیقی، مراقبہ، بے ہمہ و باہمہ، جلوت میں خلوت، حاسۂ باطنی، ترکِ خودی، کفر کی حقیقت، وجہِ تخلیقِ عالم، خدا اور مخلوق کا تعلق وغیرہ مضامین کا بیان ہو، مثلاً

دمِ عارف نسیمِ صبح دم ہے — اسی سے ریشۂ معنی میں نم ہے

اگر کوئی شعیب آئے میسّر — شبانی سے کلیمی دو قدم ہے

اخلاقی رباعیات

اخلاقی رباعیات میں عموماً ترکِ دنیا، قناعت، توکل، تواضع، خاکساری، عفو، علم، جود و سخا کی ترغیب اور ریاکاری سے نفرت کی تعلیم دی جاتی ہے۔ اقبال زندگی کے طوفان سے بھاگ نکلنے کے قائل نہیں۔ اس لیئے انہوں نے ترکِ دنیا کی بجائے استقلال کی تعلیم دی۔ تواضع اور خاکساری کی بجائے ان کے ہاں خودی کی تعلیم و تلقین پائی جاتی ہے، وہ فقر کے قائل تھے

بافقر جو باہمہ تہی دستی محسود امیری اور سجدہ گاہ کج کلاہی ہو۔

حکیمی نا مسلمانی خودی کی ۔۔۔ کلیمی رمز پنہائی خودی کی
تجھے گر فقر و شاہی کا بتادوں ۔۔۔ غریبی میں نگہبانی خودی کی

سماجی وسیاسی رباعیات

سماجی رباعیات میں اپنی قوم کا رونا رویا جاتا ہے اور سیاسی رباعیات میں جملہ اقوام عالم کا۔ سے پہلے اُردو اور فارسی کے شعراء سماجی رباعیات میں چرخِ کج رفتار کے ظلم وستم کا رونا رتے تھے اور بس۔ اقبالؔ نے اس روایت کو بدل دیا۔

دگرگوں کشورِ ہندوستان است ۔۔۔ دگرگوں آں زمین و آسمان است
مجواز ما نسانہ پنجگانہ ۔۔۔ غلاماں را صف آرائی گران است

اصلاحی رباعیات

اس سے مراد وہ رباعیات ہیں جن میں علامہ اقبالؔ نے قوم کے زاویۂ فکر ونظر کو درست کرنے کی کوشش ہے، انہیں عصا بدست اندھوں کی طرح غیر اقوام کی رذیل عادات و اخلاق کی کورانہ تقلید سے باز ، کی تلقین کی ہے، آپس کی خطرناک ناچاقیاں دُور کر کے نفس واحدہ بن جانے کی اپیل کی اور بعض ایسے رسم و رواج جو قوم کے ذہنی ، سماجی اور سیاسی حالات کو تباہی سے دوچار کر ہے تھے ان کی بھرپور الفاظ میں مذمت کی ہے۔ اس سلسلہ میں علامہ اقبالؔ نے نوجوان ، ملّا ، پیر، صوفی ، شاعر اور عورت کی اصلاح پر خاص زور دیا ہے۔

یقیں مثلِ خلیل آتش نشینی ۔۔۔ یقین اللہ مستی خود گزینی
سن اے تہذیبِ حاضر کے گرفتار ۔۔۔ غلامی سے ہے بدتر بے یقینی

رندانہ رباعیات

رندانہ رباعیات میں ہم ان رباعیات کو بھی لے آئے ہیں جن میں علامہ اقبالؔ نے حالتِ رندانہ کیفیتِ مستانہ میں جنّت، دوزخ اور حشر وغیرہ کا ذکر کیا ہے، خدا سے شوخیاں کی ہیں اور یں کہیں خدا کو مخاطب کر کے اپنی شانِ بے نیازی کا اظہار کیا ہے۔

خدائی اہتمامِ خشک و تر ہے ۔۔۔ خداوندا خدائی دردِسر ہے

ولیکن بندگی استغفر اللہ ۔ یہ دردِ سر نہیں دردِ جگر ہے

زعیمانہ رباعیات

وہ رباعیات جن میں اقبالؔ نے بنی نوعِ انسان کو علی العموم اور مسلمان قوم کو بالخصوص، خوابِ غفلت سے بیدار کرنے، جمود و تعطل اور غیر اقوام کی غلامی کی زنجیریں توڑ دینے، اپنے ماحول پر غور کرنے، اتفاق و اتحاد پیدا کرنے، دنیا پہ چھا جانے اور کائنات کی حدود پھلانگ جانے کا حیات بخش نغمہ سنایا ہے۔

دلِ بے باک را ضرغام رنگ است ۔ دلِ ترسندہ را آہو پلنگ است
اگر بیمے نداری بحر صحرا است ۔ وگر داری بہر موجش نہنگ است

حکیمانہ رباعیات

اس سے ہماری مراد وہ رباعیات ہیں جن میں اقبالؔ نے مظاہرِ فطرت یا تاریخی واقعات سے کوئی نتیجہ اخذ کیا ہے۔

گلہ از سختی ایام بگذار ۔ کہ سختی ناکشیدہ کم عیار است
نمی دانی کہ آب جوئباراں ۔ اگر بر سنگ غلطد خوشگوار است

ظریفانہ رباعیات

میرے خیال میں اس عنوان کی تشریح کی چنداں ضرورت نہیں۔ مثال ملاحظہ ہو ؎

برہمن را نگویم ہیچ کارہ ۔ کند سنگِ گراں را پارہ پارہ
نیاید جز بہ زور دست و بازو ۔ خدائے را تراشیدن ز خارہ

ذاتی رباعیات

رباعیات کی وہ قسم ہے جن میں شاعر اپنے متعلق کچھ بتاتا ہے، دیگر شعراء کی ذاتی رباعیات میں فخریہ رباعیات بھی شامل ہیں، اقبالؔ کو جو مقام حاصل تھا وہ شاعرانہ تعلّی سے بلند تھا۔ البتہ قوم کو علامہ صاحب کے متعلق جو غلط فہمیاں تھیں، ان کے ازالہ کے لئے اقبالؔ کو اپنے ہی الفاظ میں اپنا تعارف کرانا پڑا ؎

کرم تراکہ بے جوہر نہیں میں ۔ غلام طغرل و سنجر نہیں میں

جہاں بینی مری فطرت ہے لیکن　　کسی جمشید کا ساغر نہیں میں

نفسرانہ رباعیات

عرجب افکار کی وادی میں سفر کرتا ہے تو ایک مقام وہ بھی آتا ہے جسے مقامِ تحیّر کہا
۔ اس مقام پر شاعر کبھی اپنے آپ سے اور کبھی سارے جہان سے سوالات کرتا ہے لیکن یہ
جواب حاصل کرنے کے لئے نہیں ہوتے بلکہ اظہار تحیّر کے لئے ہوتے ہیں۔ ایسی رباعیات
نے مستفسرانہ رباعیات کا نام دیا ہے یعنی وہ رباعیات جن میں اقبال نے بیانیہ (NARRATIVE)
کی بجائے سوالیہ (INTERROGATIVE) اندازِ کلام اختیار کیا ہے۔ اقبال نے یہ استفسار اپنے
بھی کیا ہے، خدا سے بھی اور اپنی قوم سے بھی۔

درونم جلوۂ افکار ایں چیست؟　　برون من ہم اسرار ایں چیست؟
بفرما اے حکیم نکتہ پرداز　　بدن آسودہ جاں سیار ایں چیست؟

لسفیانہ رباعیات

رباعیاتِ اقبال کے گنجِ گراں مایہ میں فلسفے کا حصہ معلوم کرنے سے قبل فلسفے کی حقیقت
سفہ و اقبال کا باہمی تعلق معلوم کرنا بے حد ضروری ہے۔ فلسفہ، جیسا کہ مسلم ہے تلاشِ
کا نام ہے دانش مندی کا نہیں۔ اس لحاظ سے فلسفی دانش ور نہیں بلکہ جویائے دانش ہے۔
یئے دانش (فلسفی) کون سی دانش کی تلاش میں رہتا ہے اور ابھی تک اس نے کیا کچھ معلوم کیا
اس کی حقیقت تو علومِ قطعیہ کے ماہرین سے پوچھئے۔ البتہ فلاسفہ کی آراء کا مطالعہ
نے کے بعد ہم اس نتیجہ پر پہنچے ہیں کہ فلسفی نے مابعد الطبیعیات مثلاً مسئلہ علم و وجود،
صداقت و کذب، مسئلہ خیر و شر، مسئلہ زمان و مکان اور ذہن و بدن کے مابین تعلق کا
وغیرہ۔ حقائق کو معلوم کرنے میں اپنی تمام تر ذہنی قوتیں صرف کر ڈالیں، لیکن اسے ابھی تک
علوم نہ ہو سکا کہ تیر متحرک ہے یا ساکن۔ اصل وجود محسوس ہے یا قوت۔

قطعی علوم نے انسان کی معاشی زندگی میں حیرت انگیز انقلاب پیدا کر دیا اور مذہبی علوم
اس کی معاشرتی و اخلاقی زندگی کو تسلی بخش حد تک خوشگوار بنا دیا لیکن بے چارہ بوڑھا
سفہ انگشت بدنداں، ششدر و حیران اس انقلاب کو دیکھتا ہی رہ گیا۔

گویا فلسفہ شکوک و شبہات، حیرت اور گومگو کی اس کیفیت کا نام ہے جس میں قوتِ عمل مضمحل اور قوائے عمل شل ہو جاتے ہیں۔

اقبالؔ مسلمان گھرانے کے چشم و چراغ تھے اور دولتِ یقین و ایمان سے مالا مال۔ یونیورسٹی کی زندگی میں انہیں مطالعۂ فلسفہ کا کچھ نشہ سا ہو گیا تھا جس کی تسکین کے لئے مے خانۂ مشرق کے بعد وہ مے خانۂ مغرب کی طرف متوجہ ہوئے (ع۔ بہت دیکھے ہیں میں نے مشرق و مغرب کے مے خانے) لیکن اس کے نرالے دستور اور بے ذوقیٔ صہبا سے جلد بدمزہ ہو گئے اور جب وطن واپس آئے تو دولتِ یقین و ایمان سے مالا مال تھے۔

نیازؔ فتح پوری صاحب لکھتے ہیں:

"یورپ میں انہوں (اقبالؔ) نے یونانی فلاسفہ کا ازسرِنو مطالعہ کیا۔ حکمائے اسلام کے نظریوں پر پھر انتقادانہ نگاہ ڈالی، مغرب کے فلاسفۂ جدید کے افکار پر غور کیا، اشراقیین اور متصوفین کے خیالات پر نگاہِ غائر ڈالی اور آخرکار جب وہ یورپ سے واپس آئے تو ایک مخصوص نظریۂ حیات، ایک متعین فلسفۂ زندگی کا شعور لے کر لوٹے۔" (نگار۔ اقبال نمبر)

ایک اور واقفِ حال کی رائے ہے:

"گیا تھا فلسفی بننے کے لئے، آیا نوعِ انسانی کے لئے پیامبر بن کر، گیا تھا سازِ عقل لے کر آیا سوزِ عشق لے کر۔"

یہ مخصوص نظریۂ حیات، یہ متعین فلسفۂ زندگی، یہ سوزِ عشق کیا چیز تھی، اس کی وضاحت خود اقبالؔ کے الفاظ میں ملاحظہ ہو:

"جو کچھ میں کہتا ہوں وہ فلسفۂ حقۂ اسلامیہ ہے، نہ کہ فلسفۂ مغربی۔"

(مقالاتِ اقبالؔ۔ مقالہ ۱۲)

فلسفۂ حقۂ اسلامیہ، عشق و یقین کے مجموعہ کا نام ہے اور یہی ہے رباعیاتِ اقبالؔ کا پیغام۔ رباعیاتِ اقبالؔ میں فلسفے کا حصہ معلوم کرنے کے لئے درج ذیل دو رباعیاں قابلِ غور ہیں:

مطالعہ اسلاف کا جذب دروں کر　　شریک زمرۂ لایحزنوں کر
خرد کی گتھیاں سلجھا چکا میں　　مرے مولا مجھے صاحب جنوں کر
گریز آخر زعقل ذو فنوں کرد　　دل خود کام را از عشق خوں کرد
ز اقبال فلک پیما چہ پرسی　　حکیم نکتہ دان ما جنوں کرد

، کے بعد مجھے یہ کہنے کا حق حاصل ہے کہ رباعیات اقبال میں غمزدہ فلسفہ کا کوئی
۔اقبال قوم کو شکوک و شبہات کے بجائے عشق و یقین کی تعلیم دینے آئے تھے۔ان کا
ل نہیں تھا جہد و عمل تھا۔

کے تحت تقسیم میں ہم نے رباعیات اقبال کا مطالعہ کیا ہے، آیئے اب اقبال کی رباعیات
ائب پر بھی کچھ غور کریں۔

یسا کہ گذشتہ صفحات میں ذکر کیا جا چکا ہے، مشکل ترین صنف سخن ہے..... اقبال نے
، صنف سخن میں فصاحت و بلاغت کے جو گلزار رشک ارم پیدا کئے ان کا حسن اور
ار ہے۔ایک ایک پھول کو مختلف پہلوؤں سے دیکھا اور جنت نگاہ کا سامان حاصل کیا
ہران گل ہائے خوش نما پر تشبیہ، استعارہ، کنایہ، تلمیح، تضمین، تعریض اور حد ایجاز
ی تعریف کے لئے دفتر درکار ہے۔

ا عیات ہوں یا سیاسی و سماجی، زعیمانہ و حکیمانہ اشعار ہوں یا رندانہ و عاشقانہ، یہ
، اور ساغر ہیں لیکن ان سب پیمانوں میں ایک ہی شراب ہے جس کے جرعات پینے والے
لاقی امراض دور کر کے سرمست جہد و عمل کر دیتے ہیں۔یہ "مئے برنا" اقبال کہاں سے
رباعیات میں اس کی تفصیل ملاحظہ ہو:

بخود باز آورد رند کہن را　　مے برنا کہ من در جام کردم
من ایں مئے چوں مغان دور پیشیں　　ز چشم مست ساقی وام کردم
نہ از ساقی نہ از پیمانہ گفتم　　حدیث عشق بے باکانہ گفتم
شنیدم آنچہ از پاکان امت　　ترا با شوخی رندانہ گفتم

اقی سے وام کردہ اور پاکان امت سے شنیدہ چیز کلام اللہ اور احادیث رسول اللہ

نہیں تو اور کیا ہے ؟ یہی وہ منبع ہے جہاں سے کلامِ اقبالؔ کے چشمے پھوٹتے ہیں اور اسلامی تعلیمات کا نغمہ سناتے ہوئے کشتِ قلوب کو سیراب کرتے چلے جاتے ہیں۔ مثلاً یہ رباعی :

نہ افغانیم و نے ترک و تتاریم　　چمن زادیم و از یک شاخساریم
تمیزِ رنگ و بو بر ما حرام است　　کہ ما پروردۂ یک نو بہاریم

آیت انما خلقنکم من نفس واحدۃ اور آیت انما المؤمنون اخوۃ کی تشریح و تفسیر ہے۔

اور یہ :

دمادم نقشہائے تازہ ریزد　　بیک صورت قرارِ زندگی نیست
اگر امروزِ تو تصویرِ دوش است　　بخاکِ تو شرارِ زندگی نیست

آنحضرتؐ کے ارشاد من سادی یوماہ فھو مغبون کا فصیح و بلیغ ترجمہ ہے۔

حسنِ کلام اور قبولِ سخن ایک خدا داد چیز ہے۔ اس نعمتِ خداوندی کا جتنا حصہ اقبالؔ رحمۃ اللہ علیہ کو نصیب ہوا، کم کسی کو ملتا ہے۔ اقبالؔ کے خیابانِ حیات کی دلکشی اور ان کے الہام صفت کلام کی دل نشینی پر اس قدر مقالات اور تصانیف شائع ہو چکی ہیں کہ اس پر اضافہ شاید ممکن نہ ہو۔ لیکن افسوس اور قدرے حسرت کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اقبالیات پر لکھنے والوں میں ایسے لوگوں کی تعداد بہت کم ہے جو کلامِ اقبال کے مطالب و مفاہم کو کما حقہ سمجھ کر قارئین کے ذہن نشین کرا سکیں۔

کلامِ اقبالؔ ایک بحرِ بیکراں ہے۔ اس کے محاسن و محتویات گرفت کی وسعت سے زیادہ ہی ہیں۔ مجھے اعتراف ہے کہ میں بھی رباعیاتِ اقبالؔ کی فنی خوبیوں کو کما حقہ، حیطۂ تحریر میں نہ لا سکا۔ یہ اعتراف ہی میری طرف سے اقبالؔ کو سب سے بڑا خراجِ عقیدت ہے۔

لیفٹیننٹ کرنل عبدالعزیز مرحوم

ڈاکٹر پیر محمد حسن، ایم اے، پی ایچ ڈی

نل اور ذکاوت کسی کی میراث نہیں۔ بار ہا دیکھا گیا ہے کہ نہایت ذکی اور ذہین
ند ذہن اور عقل سے عاری نکلی۔ اسی طرح اس کے برعکس بھی دیکھنے میں آتا
ہ ایک ایسے ہی شخص کا ذکر کریں گے جو ایک غریب گھرانے سے تعلق رکھتا تھا مگر
نت، محنت اور کوشش سے بلند مرتبہ حاصل کیا۔ اور سالہا سال کی مسلسل جدوجہد
اتی مگر قابلِ تحسین کتب خانہ بنانے میں کامیاب ہوا۔

رنل عبدالعزیز مرحوم ہری پور ضلع ہزارہ میں ۱۹۱۴ء میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد
، خاندان سے تعلق رکھتے تھے۔ ان کی صغر سنی ہی میں ان کے والد کا انتقال ہو گیا
ے سوا ان کی تعلیم اور تربیت کی نگرانی کرنے والا کوئی نہ تھا۔ کرنل مرحوم کو
لم کے ساتھ لگاؤ تھا۔ وہ بڑے شوق اور محنت سے پڑھائی میں لگے رہتے۔ اپنی
ن کی نمایاں حیثیت ہوتی اور اچھے نمبروں سے کامیاب ہوتے۔ ابھی چھٹی جماعت
، انھوں نے اپنے ہم جماعتوں میں امتیازی شان پیدا کر لی۔ اس پہ شہر کے ایک
ص نے انہیں اپنے بچوں کا اتالیق مقرر کر دیا، اور اس کے معاوضہ میں وہ ان کی
ی کتابوں اور خوراک کا کفیل ہوا۔

۱۹۱ء میں گورنمنٹ ہائی اسکول ہری پور سے دسویں جماعت میں کامیابی حاصل کر لی
حاصل کرنے کا مشکل مسئلہ در پیش ہوا۔ کرنل مرحوم کا عزم پختہ تھا۔ والدہ بھی ان کی
، تکالیف برداشت کرنے کے لئے تیار تھیں۔ انہوں نے لڑکیوں کے اسکول میں ملازمت
کرنل مرحوم نے اسلامیہ کالج پشاور میں ایف۔ ایس۔ سی (میڈیکل) میں داخلہ لے لیا۔

مرحوم یہاں بھی اپنی انفرادی حیثیت کو ثابت کرنے میں کامیاب ہوئے۔ سائنس کا طالب علم ہونے کے باوصف وہ کالج کی ہر ادبی مجلس میں شریک ہوتے۔ مباحثوں میں حصہ لیتے اور ایسے موضوعات پر مقالے لکھتے جو ایک سائنس کے طالب علم سے بعید خیال کئے جاتے ہیں۔ انہوں نے فردوسی، سعدی اور حافظ وغیرہ پر مقالے لکھے اور انعامات حاصل کئے۔

لیفٹیننٹ کرنل عبدالعزیز نے ۱۹۳۳ء میں ایف ایس سی کا امتحان پاس کیا۔ انہیں امید تھی کہ ان کا داخلہ میڈیکل کالج لاہور میں ہو جائے گا۔ اُن دنوں صرف لاہور میں ایک میڈیکل کالج تھا۔ ایک یتیم بچہ جس کا کوئی یار و مددگار نہ ہو بھلا کس طرح اپنے مقصد میں کامیاب ہوتا۔ ادھر سے مایوسی کے باوجود انہوں نے ہمت نہ ہاری اور بی ایس سی میں داخلہ لے لیا۔ دو سال بعد ۱۹۳۵ء میں اسلامیہ کالج پشاور سے بی۔ ایس سی کے امتحان میں کامیاب ہوئے۔ بی۔ ایس سی کر لینے کے باوجود انہیں میڈیکل کالج میں داخلہ مل جانے کی کوئی امید نہ تھی، پھر بھی انہوں نے کوشش جاری رکھی۔ گرمی کے دن تھے۔ صوبہ سرحد کا گورنر نتھیا گلی میں قیام پذیر تھا۔ کرنل عبدالعزیز مرحوم کے پاس نتھیا گلی پہنچنے کے لئے کرایہ تک نہ تھا۔ ہری پور سے پیدل روانہ ہو گئے۔ مرحوم نے مجھے بتایا کہ وہ نتھیا گلی رات کے تقریباً دو بجے پہنچے۔ سوال یہ تھا کہ گورنر تک رسائی اور پھر باریابی کیسے ہو، جراُت کر کے یہ گورنر کی کوٹھی کے بڑے دروازے پر پہنچے۔ رات کو بے وقت کوٹھی کے قریب ایک اجنبی کو دیکھ کر پہریدار نے آواز دی، تم کون ہو؟ انہوں نے پاس جا کر اُسے اپنی کہانی سنائی، پہریدار پر ان کی باتوں کا بہت اثر ہُوا، اور اس نے مدد کا وعدہ کیا۔ قصہ کوتاہ گورنر کی سفارش پر انہیں میڈیکل کالج میں داخل مل گیا۔

لیفٹیننٹ کرنل عبدالعزیز مرحوم نے ۱۹۴۳ء میں میڈیکل کالج سے ایم۔ بی۔ بی۔ ایس کا امتحان پاس کیا۔ ان کا پہلا تقرر سول ہسپتال کوئٹہ میں بطور انچارج کے ہُوا، اور انہوں نے وہاں نہایت دیانت داری اور محنت سے کام کیا۔ چونکہ خود غریب گھرانے سے تعلق رکھتے تھے اس لئے ہمیشہ غریبوں کا خاص طور پر خیال رکھتے۔ ان دنوں دوسری جنگِ عظیم جاری تھی، انہیں فوجی خدمات کے لئے طلب کر لیا گیا۔ اس ملازمت کے دَوران انہیں آسام، برما اور بنگال کے محاذوں پر جانے کا اتفاق ہُوا۔

ے ملاقات

ی ابتدا میں راقم سے ان کی ملاقات ہوئی ۔ میں اپنے ایک دوست کیپٹن ڈاکٹر احمد علی صاحب
رہا تھا کہ سامنے سے کرنل مرحوم آ گئے ۔ ڈاکٹر احمد علی صاحب نے تعارف کرایا ، اور
، ذاتی کتب خانہ میں تقریباً چالیس ہزار کتابیں ہیں ۔ میں نے یہ بات خاموشی سے سُن
ہی دل میں اسے غلط سمجھتا رہا ۔ مرحوم نے مجھے کتب خانہ دیکھنے کے لئے گھر پر آنے
ی ۔ ایک اتوار کو میں ان کے مکان پر گیا جہاں انہوں نے صندوقوں میں بھری ہوئی کچھ کتابیں
یں نے کہا ؛ بس یہی وہ کتب خانہ ہے جس کے متعلق کہا جاتا ہے کہ چالیس ہزار
. اس پر وہ مجھے اس مقام پر لے گئے جہاں ان کا اصل ذخیرہ رکھا تھا ۔ میں وہاں
ے انبار دیکھ کر دنگ رہ گیا اور بے ساختہ زبان سے نکلا کہ واقعی جیسا سنا تھا ویسا ہی پایا ۔
نٹ کرنل عبدالعزیز مرحوم ۱۹۵۸ء کے فوجی انقلاب تک سٹیشن ہیلتھ آرگنائزیشن
رہے ۔ اسی سال انہیں میجر سے ترقی دے کر لیفٹیننٹ کرنل بنا دیا گیا ۔ پھر مرکزی حکومت
خدمات حاصل کرلیں اور انھیں چیف ہیلتھ آفیسر اور سنٹرل ہیلتھ آرگنائزیشن کا سربراہ
رحوم اسی عہدہ پر تھے کہ ۲۹ ستمبر ۱۹۶۸ء کو شام کے وقت انہیں دل کی تکلیف ہوئی جو
ں کے اندر جان لیوا ثابت ہوئی اور اُنھوں نے ۳۰ دسمبر ۱۹۶۸ء کو صبح کے وقت داعیِ
یک کہا ۔ انہیں ان کے آبائی وطن ہری پور لے جاکر ان کی والدہ کے پہلو میں دفن کیا گیا ۔

اق و عادات

ینٹ کرنل عبدالعزیز مرحوم نہایت سادہ طبیعت کے مالک تھے ۔ ان میں ذاتی نمائش کی
تھی ۔ ظاہری کرّ و فر اور غرور سے کوسوں دُور رہتے تھے ۔ غریب سے غریب انسان سے بھی
اخلاق سے پیش آتے جس طرح ایک دولت مند سے ۔ کم درجہ کے لوگوں سے تواضع سے
، اور بڑوں کی تعظیم کرتے ۔ حاجت مندوں کی حاجت روائی کرنے سے کبھی دریغ نہ کرتے ۔
قی کہ غریبوں اور حاجت مندوں کا ان کے مکان پر جمگھٹا رہتا تھا ۔
یث میں آتا ہے کہ تم اپنے صدقات کو اس قدر مخفی رکھو کہ اگر دایاں ہاتھ دے تو بائیں کو
۔ یہ بات کرنل مرحوم میں پائی جاتی تھی ۔ متعدد لوگوں کے ماہوار وظیفے مقرر تھے ۔ مجھے یہ معلوم

نہیں کہ وہ انہیں کتنی رقم دیتے تھے ۔ مگر میں دیکھتا تھا کہ لوگ ان کے پاس آتے تھے اور مرحوم انہیں ایک طرف لے جاکر کچھ نہ کچھ دے دیا کرتے تھے ۔

طب یونانی سے شغف

جس زمانہ میں مرحوم میڈیکل کالج لاہور میں زیرِ تعلیم تھے انہوں نے طبِ یونانی میں دلچسپی لینی شروع کر دی تھی جو آخر دم تک قائم رہی ۔ پاک و ہند میں شاید ہی کوئی مشہور و معروف طبیب گزرا ہو گا جس کی ذاتی بیاض کی نقل ان کے پاس نہ ہو ۔ ان میں سے بعض بیاضیں تو "اسرار" میں شمار ہوتی تھیں ۔ طبِ یونانی کی نہایت نایاب اور نادر کتابیں جو ملک کے بڑے سے بڑے طبیب کے پاس نہ ہوں گی ان کے پاس موجود تھیں ۔

اسی طرح آیورویدک اور ہومیوپیتھی سے بھی خاصی دلچسپی رکھتے تھے اور ایسی کتابوں کا بھی ان کے پاس بہت بڑا ذخیرہ تھا ۔ راقم کے پاس آیورویدک کی کچھ کتابیں تھیں ۔ اتفاق سے ان کی نظر پڑ گئی ۔ یہ کتابیں ان کے پاس تھیں مگر سیٹ مکمل نہ تھا ۔ کہنے لگے کہ یہ کتابیں مجھے دے دو ۔ میں نے وہ کتابیں بطیبِ خاطر انہیں دے دیں ۔

طبِ یونانی کے ساتھ مرحوم کا شغف روز بروز ترقی کرتا گیا تا آنکہ ایک دن انہیں خیال آیا کہ مفردات پر ایک ایسی جامع کتاب لکھی جائے جس میں قدیم طبِ یونانی اور جدید تحقیقات دونوں کو جمع کر دیا جائے ۔ انہوں نے سنجیدگی سے اس پر کام شروع کر دیا ۔ تقریباً ایک ہزار صفحات لکھے جا چکے تھے اور کام ابھی جاری تھا کہ انہیں موت نے آلیا ۔

کتابیں جمع کرنے کا شوق

مرحوم میں کتابیں جمع کرنے کا شوق فطری طور پر موجود تھا ۔ ابھی ابتدائی درجوں میں تعلیم پا رہے تھے کہ انہوں نے تصاویر اور فلمی ناولوں کو جمع کرنا شروع کیا ۔ انہوں نے اپنے عہدِ طفولیت کے ذخیرے کو بھی آخر دم تک محفوظ رکھا ۔ وہ جن لوگوں سے قدرے کھل جاتے انہیں یہ ذخیرہ بھی دکھا دیا کرتے ۔ اس کے بعد فارسی کی کتابیں جمع کرنا شروع کیں ۔ اس میں قدرے دِقت پیش آئی کیونکہ خود تو سائنس کے طالب علم تھے ۔ فارسی زبان سے واقفیت نہ تھی کہ کتابوں کو صحیح شناخت کر سکتے ۔ لہٰذا ایک استاد سے فارسی زبان پڑھنی شروع کر دی اور ابھی ایف ایس سی کے طالب علم تھے کہ

تند اور مسلمہ شعراء کے سینکڑوں اشعار زبانی یاد کر لئے اور کالج کے مباحثوں اور مذاکروں
پیش کرنے لگے۔ اس اعتبار سے وہ اپنے ساتھیوں میں تعجب کی نگاہ سے دیکھے

ؔالج لاہور میں طالب علمی کے زمانہ میں وہ ڈاکٹر سر محمد اقبال مرحوم کی خدمت میں حاضری
ں تعلق کی بنا پر ان کے اشعار کے پڑھنے کا شوق ہوا تو ہزاروں اشعار یاد کر ڈالے۔
یں فارسی زبان میں کافی دسترس حاصل ہو چکی تھی، پھر بھی اس زبان کو مزید حاصل کرنے
ؔا۔ چنانچہ ایم۔بی۔بی۔ایس کر لینے کے بعد منشی فاضل کا امتحان دینے کا ارادہ کیا۔ کتابیں
العہ بھی کیا مگر اپنی منصبی مصروفیات کی بنا پر امتحان میں شریک نہ ہو سکے۔ اس سے اتنا
اکہ فارسی زبان کے متعلق ان کی معلومات اور پختہ ہو گئیں۔
تہ لیفٹیننٹ کرنل عبد العزیز کو ہر موضوع اور ہر زبان کی کتابیں جمع کرنے کا شوق ہو گیا۔
کتابوں کے نام بھی عربی میں ہوتے ہیں اس لئے انہوں نے دیکھا کہ عربی زبان پڑھے
تلاش میں دقت پیش آئے گی لہذا باقاعدہ عربی کی تعلیم حاصل کرنا شروع کر دی۔ راقم
ہیں ہو سکا کہ انہوں نے کب اور کس سے ابتدائی کتابیں پڑھیں۔ البتہ جب ان سے میری
ں ہوئی اور میں پہلی بار ان کا کتب خانہ دیکھنے گیا، ان دنوں وہ مولوی فضل الٰہی سے
رتے تھے۔ مولوی فضل الٰہی بڑے فاضل اور عربی زبان کے ماہرین میں سے تھے۔ انہوں
ریباً بیس سال مصر اور دیگر عربی ممالک میں گزارے تھے اور انہیں عربی زبان کی
کل کتاب پڑھانے میں مہارت اور کامل دسترس تھی۔ کرنل مرحوم کے مکان پر
یری ملاقات ہوئی اور راقم نے ان کی قابلیت کا اعتراف کیا۔ اس وقت ان کی
اسّی سال تھی۔ اگرچہ صحت کمزور ہو چکی تھی مگر حافظہ بدستور قائم تھا۔
کرنل مرحوم اور میرے درمیان مراسم بڑھے تو انہوں نے مولوی فضل الٰہی سے توجہ ہٹا
سے عربی کی چند کتابیں پڑھنے کی خواہش ظاہر کی۔ چونکہ مولوی فضل الٰہی آسودہ حال
، لئے میں نے کرنل صاحب سے کہا کہ اس شرط پر پڑھاؤں گا کہ آپ مولوی فضل الٰہی
مداد بدستور کرتے رہیں گے۔ کرنل مرحوم نے مجھ سے وعدہ کیا کہ وہ بدستور مولوی صاحب

کی مدد کرتے رہیں گے۔ چنانچہ وہ اس وعدہ کو مولوی فضل الٰہی کی وفات تک پورا کرتے رہے۔ خود ان کے مکان پر جاکر یہ رقم ان کو دے آتے تھے۔

کرنل مرحوم نے مجھ سے سبعہ معلقات، حماسہ کا بیشتر حصہ اور دیوانِ متنبی کا ابتدائی حصہ پڑھا تھا، وہ میری بیان کردہ تشریحات کو قلم بند کر لیا کرتے تھے۔ ہوتے ہوتے عربی زبان میں انہوں نے خاصی استعداد پیدا کر لی اور عربی کتابوں کا بآسانی مطالعہ کر سکتے تھے۔ ایک بار وہ سیرت مغلطائی کا مطالعہ کر رہے تھے کہ انہیں بعض عبارتوں کے سمجھنے میں دقت محسوس ہوئی۔ کتاب لے کر میرے پاس آئے، اور میں نے انہیں وہ عبارتیں سمجھا دیں۔ صرف ایک عبارت رہ گئی۔ میں نے کہا ایک لفظ غلط چھپا ہُوا ہے، جس کی وجہ سے مفہوم سمجھ میں نہیں آرہا۔ اور اس وقت میں اس لفظ کو درست بھی نہ کر سکا، اتنے میں مغرب کی نماز کے لئے اذان ہوئی اور میں نماز کے لئے چلا گیا۔ نماز ہی میں سمجھ میں آیا کہ وہ لفظ تو وحم ہے۔ واپس آکر میں نے تصحیح کر کے عبارت کی تشریح کر دی۔ وہ خوش بھی ہوئے اور متعجب بھی۔ میرے اور ان کے درمیان اس قسم کے اکثر کئی واقعات پیش آتے رہتے تھے۔

مرحوم کی طرف سے اس خاکسار کو اجازت تھی کہ ان کی کتابوں میں جہاں کہیں طباعت کی اغلاط ہوں درست کر دیا کروں۔ چنانچہ ان کی کتابوں پر میری تصحیحات موجود ہیں۔

عربی اور فارسی زبان سیکھنے سے ان کا اصل مقصد یہ تھا کہ انہیں کتابیں جمع کرنے میں آسانی ہو۔ کتابیں جمع کرنے کا شوق ان میں جنون کی حد تک پہنچ چکا تھا۔ مختلف شہروں میں متعدد لوگوں سے مخفی رابطہ قائم کر رکھا تھا کہ وہ انہیں کسی نئی کتاب کا پتا دیں گے یا خود لے کر ان کے پاس آجائیں گے۔ مرحوم ان لوگوں کو کتاب کی قیمت کے علاوہ سفرخرچ بھی ادا کیا کرتے تھے۔

جنرل واجد علی برکی، کرنل مرحوم کے افسر تھے۔ مرحوم کی خدمات کی بنا پر جنرل صاحب اِن کا خاص خیال رکھتے۔ ایک بار جنرل صاحب سرکاری کام سے بیرونی ممالک جا رہے تھے۔ انہوں نے کرنل مرحوم سے پوچھا کہ تمہارے لئے کیا تحفہ لاؤں۔ مرحوم نے چند کتابوں کے نام لکھ دیئے۔ یہ کتابیں پاکستان میں دستیاب نہیں تھیں۔ جنرل صاحب وہ کتابیں لے آئے۔ مرحوم کو اگر کوئی

ہیں کتاب دیتا تو بہت خوش ہوتے۔ سمجھتے کہ انہیں دنیا و ما فیہا کی دولت مل گئی۔
کے حصول میں اللہ تعالیٰ کی مدد ان کے شامل حال تھی۔ جب کسی کتاب کو حاصل کرنے کا
، وہ کتاب کیسی ہی نایاب کیوں نہ ہوتی انہیں کسی نہ کسی طرح مل جاتی۔ لوگوں کو دولت
کا خیال ہوتا ہے اور وہ اس کے لئے ترکیبیں سوچتے رہتے ہیں مگر مرحوم ہر وقت یہی سوچتے
ں کتاب کس طرح حاصل کی جائے جو اُن کے پاس موجود نہیں ہے۔
اوقات کباڑیوں کے پاس بڑی نایاب کتابیں آ جاتی ہیں۔ کرنل مرحوم روزانہ شہر اور چھاؤنی
ں کے ہاں ایک چکر ضرور لگاتے۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوتا کہ کباڑی کے پاس کتابوں کا
ہُوا ہے۔ بس پھر کیا تھا۔ گرد آلود انبار میں بیٹھ جاتے۔ انہیں اس وقت نہ کپڑوں کا
نہ اپنے رتبے کا، گرمی کا موسم ہوتا، پسینہ میں شرابور ہو جاتے، مگر کتابوں کی تلاش
ی۔
ں کو جمع کرنے کے سلسلے میں زیادہ لگاؤ تاریخ اور تاریخِ رجال کے ساتھ تھا۔ کتاب کا
ہ کو تیار نہ ہوتا اور کتاب کسی دوسری جگہ سے دستیاب نہ ہوتی تو وہ اسے نقل کروا لیتے۔
کرتے کہ کتابوں کے معاملہ میں مَیں بڑا خوش قسمت ہوں۔ میں نے جس کتاب کو حاصل
ارادہ کیا، نایاب ہی کیوں نہ ہو، اللہ تعالیٰ اس کے حاصل کرنے کا انتظام کر دیتے ہیں۔
ز ہمراج نے ضلع ہزارہ کی تاریخ لکھی مگر آج تک طبع نہیں ہوئی۔ مرحوم کو اپنے وطن
لگاؤ تھا اور کتاب کا مالک اسے بیچنے کو تیار نہ تھا، انہوں نے مالک سے اجازت لے کر
ا لیا۔
ـ بار مطبع نولکشور چلے گئے۔ اس مطبع نے عربی اور فارسی کی بڑی خدمت کی ہے۔ مرحوم
والوں کو کہا، جتنی کتابیں ان کے ہاں طبع ہوئی ہیں ان کا ایک ایک نسخہ انہیں دیں۔ کتابوں
ـ لگ گئے اور ان کی قیمت کی رقم بھی خاصی بن گئی۔ مرحوم کے پاس اس وقت پورے پیسے
جس قدر رقم پاس تھی ادا کر دی اور کہا باقی کتابوں کو بذریعہ وی پی ارسال کر دیا۔ مگر
الے ان کے جنون کو دیکھ کر اس قدر متاثر ہوئے کہ اسی رقم میں سب کتابیں دے دیں۔
ل عبدالعزیز مرحوم اپنے کتب خانہ کو اپنے سے کبھی جدا نہیں کرتے تھے۔ جہاں جاتے

اسے اپنے ساتھ رکھتے ۔ جنگ عظیم ثانی کے دوران یہ کتابیں ان کے ساتھ تھیں۔ جنگ کے دوران انہیں دریائے برہم پترا میں سفر کرنا پڑا ۔ ان کے ساتھ کچھ امریکی افسر بھی تھے ۔ دریا طغیانی پر تھا۔ کشتیوں میں پانی داخل ہو گیا ۔ کشتیوں کے تمام مکینوں کی جانیں تو بچا لی گئیں مگر مرحوم کی کتابوں کے دو صندوق دریا کی نذر ہو گئے ۔ امریکی افسروں نے انہیں نکالنے کی ہر ممکن کوشش کی مگر کامیاب نہ ہو سکے ۔

مرحوم ہر ماہ اپنی تنخواہ سے چھ سو روپے کتابوں کے لئے الگ کر دیتے تھے ۔ بعض اوقات ایسا بھی ہوا کہ کتابوں کی رقم خرچ ہو چکی اور انہیں کسی نئی کتاب کا پتا چلا اس وقت ان کی بے قراری دیکھنے کے قابل ہوتی ۔ وہ فوراً اردو بازار راولپنڈی کے مشہور تاجر کیپٹن محمد اکبر کے پاس جاتے اور جس قدر رقم درکار ہوتی ادھار لے کر کتاب خرید لیتے ۔ جب تنخواہ ملتی تو سب سے پہلے کیپٹن اکبر کا قرض ادا کرتے ۔ اس بارے میں انہوں نے کبھی کوتاہی نہیں کی ۔ کیپٹن محمد اکبر بھی ان کے اس وصف سے بخوبی واقف تھے ، اس لئے قرض دینے میں کبھی پس و پیش نہیں کرتے تھے ۔

لیفٹیننٹ کرنل عبدالعزیز مرحوم کے متعلق یہ کہنا کہ انھیں صرف کتابوں کو جمع کرنے کا شوق تھا ناانصافی ہے ۔ انہیں ہر کتاب کے متعلق یہ معلوم ہوتا تھا کہ کس موضوع پر ہے اس میں سے کیا کیا معلومات اخذ کی جا سکتی ہیں ۔ نیز یہ کہ پہلی بار کب چھپی ، اب تک کتنی اشاعتیں نکل چکی ہیں ، کتاب نایاب ہو چکی ہے یا اس کا نیا ایڈیشن شائع ہو رہا ہے ۔ انہیں یہ بھی معلوم ہوتا کہ فلاں کتاب کی پہلے قیمت کیا تھی اور اب کیا ہے ۔ یہی وجہ ہے کہ قیمت کے معاملے میں کوئی انہیں دھوکا نہیں دے سکتا تھا ۔

بڑھتے بڑھتے ان کے کتب خانہ کی کتابوں کی کل تعداد ان کے اپنے الفاظ میں ستر ہزار (۷۰۰۰۰) ہو گئی تھی ۔ اور ان کا کتب خانہ ہی ان کی شہرت کا باعث بنا ۔ جب صاحب ذوق حضرات یہ سن پاتے کہ ان کے پاس کتابوں کا اس قدر عظیم ذخیرہ موجود ہے تو انہیں اس کے دیکھنے کا شوق ہوتا ۔ ان کے کتب خانہ کو دیکھنے والوں میں مرکز اور صوبے کے وزراء کے علاوہ ملک بھر کے چوٹی کے علماء شامل ہیں ۔ ان کے پاس ہر قسم کے اور ہر فرقے کے لوگ آتے ۔

پہلے بیان کیا جا چکا ہے کہ یہ کتب خانہ بند صندوقوں میں پڑا تھا ۔ کھولنے اور دکھانے کے لئے بہت سے ملازمین کی ضرورت ہوتی تھی ۔ انہوں نے چند آدمیوں کو محض اس لئے

یکھا تھاکہ وہ آنے والوں پر نگاہ رکھیں۔ ایک بار کچھ لوگ کتب خانہ دیکھنے آئے۔
ان کی خاطر مدارت کی اور کتب خانہ بھی دکھایا۔ ایک نہایت نادر مخطوطہ ان
کے کسی بزرگ کا لکھا ہُوا تھا۔ انہوں نے اس مخطوطہ کو اُڑا لینے کی بہت کوشش
امیاب نہ ہو سکے۔ ان کے چلے جانے کے بعد مجھ سے کہا کہ ان لوگوں نے
ت کی، اور یہ بھی بتایا کہ نگرانی کے لئے آدمی مقرر تھے۔ اس روز مجھے معلوم
نہیں اپنی کتابوں کی حفاظت کا کس قدر خیال ہے۔ اس کے باوجود مجھے معلوم
بعض لوگ ان سے عاریۃً کتاب لے گئے اور واپس نہیں کی۔

وم کی وفات کے بعد ان کا عظیم کتب خانہ بطور یادگار موجود ہے۔ اس کا کیا
الحال کچھ نہیں کہا جا سکتا۔ مرحوم کو اپنی والدہ سے بڑی محبت تھی۔ والدہ
یاد میں وہ ہری پور میں ایک لائبریری قائم کرنی چاہتے تھے۔ میری تجویز
لائبریری ہری پور کی بجائے راولپنڈی میں قائم کریں۔ مگر مرحوم نے اس سے
نہیں کیا۔

ہرحال اس نادر کتب خانے کی حفاظت جس طرح بھی ہو بہت ضروری ہے۔ اندیشہ
نایاب کتابوں کا یہ ذخیرہ یوں پڑا پڑا ضائع نہ ہو جائے۔ مرحوم کے اہلِ خاندان،
ن اور اربابِ علم کو اس طرف توجہ کرنی چاہیئے۔

مراسلات

(مراسلہ نگار کے افکار وخیالات سے ادارے کا متفق ہونا ضروری نہیں)

برادرِ گرامی قدر! سلام و رحمت

.... میں نے آپ کا مجلہ ابھی تک نہیں دیکھا ہے۔ اچھا کیا آپ نے اس کی کاپی ارسال کر دی ہے۔ بلکہ میرے پاس تو ماہ بماہ آتے رہنا چاہیئے۔ تاکہ آپ سے اور اہل علم دونوں سے رابطہ قائم رہے۔ آپ کا حکم کہ ہر ماہ 'فکر ونظر' کے لئے کچھ لکھوں، سر آنکھوں پر۔ لیکن جانے کیوں اُردو پرچوں میں تحقیقی مقالے لکھنے کو کبھی دل نہیں چاہا۔ شاید اس لئے کہ اُردو میں ایسے پرچوں کی کمی ہے جن کا مزاج تحقیقی ہو۔ حواشی، ڈائیگرام اور نقشوں کی اشاعت کا ذمہ لیں تو حوصلہ ہو۔ آج کل تحقیقی مقالات میں یہ باتیں ضروری خیال کی جاتی ہیں۔ علاوہ ازیں دوسری زبانوں کے حوالے ان ہی زبانوں (ORIGINAL) میں دینا جدید اسکالرشپ کا مزاج بن چکا ہے۔ مثلاً یورپ اور امریکہ میں جہاں مضامین انگریزی میں لکھے جاتے ہیں، عربی فارسی، اُردو، چینی، روسی، سنسکرت وغیرہ کے حوالے عموماً انہی زبانوں میں دیئے جاتے ہیں، تاکہ قاری اصل (ORIGINAL) کو پڑھ کر زیادہ لطف حاصل کر سکے۔ مضمون نگار تو قاری کو ORIGINAL تک لے جانے میں محض مدد کرتا ہے۔ ان دقتوں کی وجہ سے اُردو پرچوں کے لئے اس سے قبل جب کبھی کچھ لکھنے کی نوبت آئی تو خود کو REFLECTIVE مضامین تک محدود رکھنا پڑا۔ یعنی خالص فکری مضامین جن میں نہ حوالوں کی ضرورت ہوتی ہے نہ ہی دیگر زبانوں سے استناد کی۔ سیدھی سادی زبان میں ذاتی آراء کا اظہار ہوتا ہے۔ لیکن تحقیق میں یہ بات نہیں چلتی، اس کے تقاضے اور ہیں۔

آنے کے بعد اس قسم کے مقالوں کی طرف ہنوز توجہ نہیں کی ہے، ممکن ہے اب
۔ مغرب سے واپس آنے کے بعد میرے سامنے سب سے بڑا پروجیکٹ یہ ہے کہ
ہ نظام پر یلغار کروں۔ دل کھول کر لکھوں اور پورے نظام کو منہدم کر کے
، داغ بیل ڈالوں، تاکہ ہماری جامعات سے مفکّر پیدا ہوں نقال نہیں۔ اس
ن راغب ہوتا جا رہا ہے۔ اور کچھ کچھ قلم اُٹھانے کی سعی بھی کر رہا ہوں۔
ط آج ہی ملا۔ اور حکم کی تعمیل بھی فوراً ہی کی جارہی ہے۔ صرف اس خیال سے کہ
ج کے ادارہ سے جو پرچہ نکلے گا اس میں تحقیقی مقالات کی اشاعت کا نظم بہتر ہوگا،
نوان 'عالمی شہ پاروں کا تنقیدی مطالعہ' ارسال کر رہا ہوں۔ یہ خالص اسلامی ریسرچ
ہے۔ اس کا مرکزی نقطہ جدید یورپ کا بانی مشہور فلسفی شاعر دانتے (DANTE)
لِ مغرب روشنی کا مینار اور نشأۃ ثانیہ کا سرحدی نشان تصوّر کرتے ہیں۔ گویا ان
انتے سے پہلے تاریکی ہی تاریکی ہے اور دانتے کے بعد اُجالا ہی اُجالا ہے۔ میں نے
ی کوشش کی ہے کہ دانتے نے پیغمبر اسلامؐ کی احادیث سے کس حد تک استفادہ
غرب کی نشأۃِ ثانیہ میں اسلام کا کیا حصہ رہا ہے۔ ضمناً اس پہلو پر بھی روشنی
کہ عالمی فن پارے دینی عقائد سے کیوں کر متاثر ہیں اور ان کے مواد اور ہیئت پر
نا اثر ہے۔ مثلاً عیسائی دنیا کے نظریہ تثلیث کی جھلک DIVINE COMEDY
، صاف دیکھی جا سکتی ہے جس کا ہر بند تین اشعار پر مشتمل ہے۔
فیصلہ کیا ہے کہ میں اپنے مقالوں میں نام کے ساتھ ڈاکٹر کا استعمال نہیں
، نفسیاتی کمزوری ہے جو پاکستان میں زیادہ نظر آتی ہے۔ مغرب اس بوالعجبی
پکا ہے۔ میں نے اس روایت کو توڑنے کا مصمم ارادہ کر لیا ہے۔

(سید حبیب الحق ندوی)

اگر آپ بُرا نہ منائیں تو ایک دو ضروری باتیں آپ کے پرچے کے متعلق
مشورہ کے عرض کردوں۔ پہلی بات یہ ہے کہ آپ کا پرچہ ۲۶ × ۲۰ والے

کاغذ پر چھپتا ہے ، اس کے لئے ۲۳ سطر کا جو مسطر آپ نے اختیار کر رکھا ہے وہ اس لحاظ سے غیر مناسب ہے کہ اس سے صفحہ بہت گنجان معلوم ہوتا ہے اور صفحہ کا نچلا حاشیہ بھی غائب ہے جس سے سارا پرچہ بدزیب ہو گیا ہے۔ آپ کو خوب معلوم ہے کہ معارف اور بُرہان دونوں علمی پرچے اسی سائز پر شائع ہوتے ہیں لیکن ان کا مسطر ۱۹ سطر کا ہے۔ اس لئے میرا مشورہ یہ ہے کہ آپ ایک صفحہ میں ۲۱ سطروں سے زیادہ کھپانے کی ہرگز کوشش نہ کریں۔

آپ اپنے پرچہ کی تیاری پر کافی رقم صرف کرتے ہیں۔ ایڈٹ کرنے میں بھی بہت کچھ دماغ سوزی کرنی پڑتی ہے، اس کے باوجود پرچہ مقابلۃً بدزیب معلوم ہوتا ہے۔ اس کا اوّلین علاج یہ ہے کہ صفحہ کی سطریں ۲۱ کر دیں۔ گنجان مسطر اختیار کرنے سے آپ اپنی ساری محنت پر پانی پھیر رہے ہیں۔

دیگر آپ نے دیکھا ہو گا کہ معارف اور برہان کے ایڈیٹر جب پہلے صفحہ پر مضامین کی فہرست درج کرتے ہیں تو اپنے مضمون نگاروں کو کبھی مولانا، کبھی پروفیسر اور کبھی ڈاکٹر کے القاب سے یاد کرتے ہیں، جس سے قاری پر یہ بات فوراً واضح ہو جاتی ہے کہ مضامین کے لکھنے والے مستند اور ذی علم لوگ ہیں۔ اس سے پرچے کی شان بلند ہوتی ہے۔ علمی آداب و اخلاق کا تقاضا یہی ہے۔

عنوان کی تحریر کو کاتب کی صوابدید پر نہ چھوڑیئے۔ آپ کے کاتب عنوانوں کو چوکھٹ میں لکھ رہے ہیں، اور مضمون نگار کے نام کو کسی گوشہ میں لٹکا رہے ہیں علمی پرچوں کا یہ انداز نہیں ہے۔

آپ کے کاتب کو چاہیئے کہ میرے املا کی پیروی کرے، کیونکہ مضمون کی ذمہ داری ہر لحاظ سے مجھ پر ہے۔ میں ہمیشہ غرضکہ لکھتا ہوں، وہ اسے غرضیکہ بنا رہے ہیں۔

حضرت کاتب نے میرے مضمون کی ذیلی اور بغلی سرخیوں کے لئے جو خط اختیار کیا ہے یہ ہمارے رسم الخط کی کون سی قسم ہے؟ میرے خیال میں یہ خطِ مسخ ہے!

(ڈاکٹر) عنایت اللہ

اخبار و افکار

وقائع نگار ــــــــــــــــــــــــــــ

وری کی صبح ۱۰ بجے جرمن قانون دان پروفیسر کیولز (K U L Z) ادارۂ تحقیقاتِ
شریف لائے اور ارکان ادارہ کو اپنے افکار و خیالات سے مستفید فرمایا۔ پروفیسر
یں سپریم کورٹ کے ڈپٹی چیف جسٹس اور کیلین یونیورسٹی مغربی جرمنی میں انتظامی
ستاد ہیں، آج کل مہمان پروفیسر کی حیثیت سے پنجاب یونیورسٹی میں اپنے مضمون
ے رہے ہیں۔ ان کی آمد سے فائدہ اُٹھا کر کتب خانے کے دار المطالعہ میں ایک غیر
مذاکرہ منعقد کی گئی، جس میں ڈائرکٹر اور جملہ ارکانِ ادارہ نے شرکت کی۔ سب سے پہلے
لٹر نے مہمان پروفیسر کا تعارف کرایا۔ اس کے بعد ان سے درخواست کی گئی کہ مغربی
، اُمبڈسمن (OMBUDSMAN) کے متعلق حاضرین کو بتائیں۔

یسر موصوف نے پہلے اس اصطلاح کی لغوی تشریح کی۔ اور اس کے بعد اس کے
مفہوم کی وضاحت کے ساتھ اُمبڈسمن کی ضرورت و اہمیت، اس کے فرائضِ منصبی،
اور طریقِ کار کی بابت تفصیل سے بتایا۔ اُمبڈ جرمانک لفظ ہے جس کے معنی ہیں آفس۔
آفیسر کا مترادف ہے۔ انہوں نے بتایا کہ اُمبڈسمن کا عہدہ نائب وزیر کے برابر ہوتا ہے۔
م یہ ہے کہ سنگین نوعیت کی شکایات اور بدعنوانیوں کا فوری تدارک کرے۔ یوں تو زندگی
ے میں جہاں کہیں بھی بدعنوانی ظلم یا زیادتی موجود ہو اُمبڈسمن کے پاس اس کی داد فریاد کی جا سکتی
ر فوج کا محکمہ خاص طور سے اُمبڈسمن کی ذمہ داری ہے۔

کانِ ادارہ میں سے بعض لوگوں نے اُمبڈسمن کو مسلمانوں کے "قاضی" سے مماثل قرار دیا۔ ایک صاحب
اس کا مفہوم مسلمانوں کے نظامِ حکومت میں "صاحب المظالم" سے قریب تر ہے جس کے ذمے یہ فریضہ

ہوتا تھا کہ ظالم کے خلاف مظلوم کی داد رسی کرے۔

ایک دلچسپ سوال اس ضمن میں یہ اُٹھایا گیا کہ اُمبدسمن اگر خود بدعنوانیوں کا شکار ہو جائے، تو اس کا تدارک کیونکر کیا جائے گا۔ اس کے لئے کچھ اور انسدادی تدابیر اختیار کرنی پڑیں گی اور یہ سلسلہ یوں ہی دراز ہوتا چلا جائے گا۔ اس کی مثال یُوں دی گئی کہ انسداد جرائم کے لئے تقریباً ہر ملک میں پولیس اور دوسرے محکمے قائم ہیں لیکن جب ان میں کرپشن پھیل گیا تو اینٹی کرپشن کا محکمہ قائم کرنا پڑا۔ لیکن آگے چل کر یہ محکمہ خود کرپشن میں مبتلا ہو گیا اور مظلوم عوام کی پریشانیاں جوں کی توں رہیں۔ اس سے مقصود اس امر کی طرف اشارہ تھا کہ انسانوں کا بنایا ہُوا کوئی نظام یا ادارہ، وہ کتنا ہی ترقی یافتہ کیوں نہ ہو، اس میں کہیں نہ کہیں بنیادی نقص باقی رہتا ہے جس کی وجہ سے مطلوبہ نتائج برآمد نہیں ہوتے یا وہ دیرپا ثابت نہیں ہوتے۔ اس لئے ضرورت ہے کہ انسان کے اجتماعی اور انفرادی مسائل کے حل کے لئے آسمانی ہدایت کی طرف رجوع کیا جائے۔

اسلام میں انسداد جرائم کی خارجی تدابیر کو بھی اہمیت حاصل ہے مگر زیادہ زور انسان کی باطنی اصلاح پر صرف کیا جاتا ہے۔ انسان میں ایسی قدریں پیدا کرنے کی کوشش کی جاتی ہے کہ انسان خود اپنے اندرونی احساس اور ضمیر کی آواز پر غلط کام سے باز رہے۔ اسے کسی محتسب کی گرفت کا ڈر نہیں ہوتا پھر بھی وہ خدا کے ڈر سے بُرے کام کی طرف مائل نہیں ہوتا۔ وہ آخرت کی جوابدہی کے خوف سے اپنی نگرانی خود کرتا ہے۔ ایک اسلامی معاشرہ میں اُمبدسمن خود انسان کا نفس لوامہ ہوتا ہے جو نفس امارہ کی لگام کو تھامے رکھتا ہے۔

یہ مذاکرہ تقریباً ایک گھنٹہ جاری رہا۔ وقت کا زیادہ حصہ اُمبدسمن کی توضیح و تشریح میں صرف ہُوا۔ بعض لوگوں نے انتظامی قانون کے متعلق بھی سوالات کئے جس پر پروفیسر کیولز نے خاطر خواہ روشنی ڈالی۔ پروفیسر موصوف نے اسلام کے قانونی نظام اور پاکستان کے آئینی مسائل کے متعلق بعض سوالات کئے، باہمی تبادلۂ خیال کی یہ فضا ہر لحاظ سے مفید اور دلچسپ تھی۔ اختتام پر چائے کا دَور ہُوا۔

رخصت ہونے سے پہلے پروفیسر کیولز نے ڈائرکٹر کی معیت میں کتب خانے کا معائنہ کیا۔ وہ کتب خانہ دیکھ کر بہت متاثر ہوئے اور مہمانوں کی رائے کے رجسٹر میں تعریف و تحسین کے کلمات درج کئے۔

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی، اسلام آباد

محمد طفیل :

٥ - مخطوطہ نمبر ۳/۴۷ داخلہ نمبر ۳۹۳۷

• - نام کتاب : کتاب فی علم الرمل فن علم الرمل

• - تقطیع $\frac{10 \times 7}{6 \times 4}$ حجم ۱۷ صفحات سطر فی صفحہ ۲۱

• - مصنف معلوم نہیں ہو سکا۔

• - کاتب تحریر نہیں ہے تاریخ کتابت نسخہ پر نہیں مل سکی۔

• - خط خوشخط نستعلیق روشنائی صمغ دودی معمولی عنوان سرخ

• - زبان عربی نثر کاغذ جدید دلیسی

اس کتاب کا آغاز ان الفاظ سے ہوتا ہے :

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم وبہ نستعین ،

الحمد للہ محصی عدد الأشیاء الخفیة والجلیة ، المحیط بالامور الکلیة والجزئیة الصلوۃ والسلام علی اکمل الخلق لعد الانبیاء ، واعرفہم بالاحکام الربانیہ صلاتا و سلاما دائمین متلازمین تعمہم الی حیث رأئی من الحضرۃ الرحمانیة ۔

اور آخری الفاظ یہ ہیں :

فاذا اردت انہ تکلف نفسك اولا ، وتعرف جھة ما ثبت عندك تجتھد فی تحصیلہ فانظر حکم آخر الاشکال وما نسبتہ من الکواکب تعلم خشتہ عدوہ فاذا جزمت علی اخراجہ واردت مقدار ما تحضر فانظر فی ھذا الجدول ما تقدم شرحہ وھذا آخر ما اردناہ ۔

اس کے بعد ایک صفحہ پر جدول بنائی گئی ہے جس کے چوڑائی میں سولہ اور لمبائی میں انیس خانے ہیں۔

یہ علم الرمل پر ۱۷ صفحات کا ایک مختصر سا رسالہ ہے۔ بسیار تلاش کے باوجود اس کا مصنف معلوم نہیں ہو سکا۔ اور کتاب کی کسی داخلی شہادت سے بھی مصنف کی نشان دہی نہیں ہو سکی۔ تاہم ہمارا قیاس ہے کہ اس کے مصنف کا نام ابو عبداللہ الزناتی ہے۔ جو ساتویں صدی ہجری کے مشہور مصری رمال ہیں۔ الزناتی کا تذکرہ بھی عام کتابوں میں نہیں ملتا۔ البتہ کشف الظنون نے الزناتی اور اس کے "رسالۃ الرمل" کا ذکر کیا ہے۔ اس کے ساتویں صدی کے ہونے کا بھی کوئی یقینی فیصلہ نہیں کیا جا سکتا۔ صرف کتاب کی عبارت سے ہی ایسا قیاس کیا جا سکتا ہے۔

زیر نظر نسخہ پر کاتب کا نام اور سن کتابت بھی درج نہیں ہے۔ نسخہ مکمل ہے نہایت ہی خوش خط لکھا ہوا ہے، اور جا بجا اس میں جدولوں سے مسائل کو واضح کیا گیا

---

۵ - مخطوطہ نمبر ۴۸ داخلہ نمبر ۳۷۹۴

- نام کتاب: حاشیہ ابی الحسن علی شرح الآجرومیہ لخالد۔ فن تجوید
- تقطیع $\frac{7 \times \frac{1}{2} \times 9}{4 \times \frac{1}{4} \times 6}$ سطر فی صفحہ ۲۷ - حجم ۱۷۸ اوراق۔
- مصنف ابوالحسن۔
- کاتب احمد الشورہ العقاد — سن کتابت ربیع الآخر ۱۲۹۲ھ
- خط نسخ بدخط — روشنائی معمولی صمغ دودی۔
- کاغذ قطنی دستی مصری — زبان عربی نثر

اس حاشیہ کا آغاز یوں ہوتا ہے:

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم، الحمد للہ الذی فتح ابواب فیضہ لمن اصطفاہ....

اور اس کے آخری الفاظ یہ ہیں:

وھذا آخر ما یسرہ اللہ جمعہ اسألہ ان یزید نفعہ وصلی اللہ علی سید

محمد وعلی اٰلہ وصحبہ وسلم وکان الفراغ من ھذہ النسخۃ الشریفہ۔

کتابت کی تاریخ یوں مرقوم ہے:

وکان الفراغ من کتابۃ یوم الثلاث المبارک الذی ھو... من شھور سنۃ ۱۲۹۲ھ علی ید کاتب فقیر عفی ربہ احمد الشورۃ الشقراوی غفر اللہ لہ ولوالدیہ والمسلمین۔ اٰمین۔ ۱۰ ربیع الآخر ۱۲۹۲ھ۔

اس کتاب کے پہلے اور آخری صفحہ پر تملیک کے الفاظ یوں لکھے ہوئے ہیں:

فی ملک من یرجو رضا رب العباد احمد الشورۃ العقاد غفر اللہ لہ ولوالدیہ و لمشائخہ و للمسلمین۔ آمین۔

فن تجوید کی مشہور و معروف اور چند مختصر کتابوں میں سے ایک کتاب "المقدمۃ الآجرومیۃ" بھی ہے۔ فن تجوید کے مختصر متون میں اس کتاب کو سب سے زیادہ مقبولیت کا مقام حاصل ہے۔ اس کے مصنف شیخ ابوعبداللہ محمد بن محمد بن داؤد الصنہاجی (۶۷۲ - ۷۲۳ھ) ہیں یہ مقدمہ اپنی مقبولیت کی وجہ سے بار بار چھپتا رہا ہے۔ اور اس کی بہت سی شروح بھی لکھی گئی ہیں۔ جن میں مشہور شرحیں یہ ہیں۔

علی بن عیسٰی الربعی کی شرح، برھان الدین الشاغوری متوفی ۹۱۶ھ کی شرح، ابن الراعی اندلسی متوفی ۸۵۳ھ کی شرح اور خالد بن عبداللہ الازہری متوفی ۹۰۵ھ کی شرح۔ یہ سب شروح اپنے وقت میں بہت مقبول اور متداول رہی ہیں۔

الازہری کی شرح ان تمام شروح میں سب سے زیادہ مقبول شرح ہے۔ علامہ خالد الازہری، جلال الدین سیوطی متوفی ۹۱۱ھ اور مولانا عبدالرحمان جامی متوفی ۸۹۸ھ کے معاصر تھے۔ اور کہا جاتا ہے کہ خالد الازہری کا علمی پایہ مذکورہ دونوں بزرگوں سے کم نہیں تھا۔

علامہ خالد الازہری نے علم تجوید اور علم النحو پر متعدد کتابیں لکھیں۔ قصیدہ بُردہ پر ان کی شرح، الفیۂ ابن مالک پر ان کا حاشیہ مشہور و متداول ہے۔ خالد کی شرح ۱۲۵۳ھ سے اب تک بار بار لبنان و مصر میں چھپ چکی ہے۔

[illegible] شرح خالد الازہری

پر، جو فنِ تجوید و قرأت پر ایک مفید کتاب کا درجہ رکھتا ہے۔ حاشیہ نگار نے اس فن
متعلق قیمتی معلومات اس حاشیہ میں جمع کر دی ہیں۔ مصنف لکھتے ہیں؛
"کہ یہ حاشیہ انہوں نے شیخ المشائخ علامہ مُلا بقی کے حاشیے سے مرتب کیا ہے
اس پر انہوں نے اپنی جانب سے بہت سے مفید اضافے بھی کئے ہیں؛
اور یہ حقیقت واقعہ ہے کہ اس میں فن سے متعلق بہت سی مفید معلومات جمع ہو گئی
یہ نسخہ تیرھویں صدی کے مشہور مصری قاری شیخ احمد الشورۃ العقاد کے قلم سے
ہُوا ہے۔ شیخ الشورۃ نے یہ نسخہ خود اپنے لئے ہی تیار کیا تھا۔ اور کتابت سے فراغت
تاریخ وہ دس ربیع الاول ۱۲۹۲ھ لکھتے ہیں۔ بعد میں شیخ الشورۃ بہت مشہور قاری
پائے اور غالباً ۱۳۱۶ھ تک زندہ تھے۔
اس حاشیئے کے چھپنے کی کوئی اطلاع نہیں۔ غالباً تا حال طبع نہیں ہُوا۔ نسخہ مکمل
اور دوسرے نسخوں سے مقابلہ کر کے چھاپا جا سکتا ہے۔

استصواب

" فکر و نظر " کو ٹائپ میں چھاپنے کی تجویز زیرِ غور ہے۔ حضرات قارئین سے گزارش ہے کہ
ضمن میں اپنی رائے سے مطلع فرمائیں۔
اسلام آباد میں کتابت و طباعت کی دشواریوں کے پیشِ نظر یہ تبدیلی ناگزیر معلوم ہوتی
رسالے کی ترسیل میں اکثر تاخیر ہو جایا کرتی ہے۔ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کا اپنا خوب صورت
ٹائپ کا پریس موجود ہے۔ اس تبدیلی کے بعد وقت کی پابندی مشکل نہیں ہو گی۔ انشاء اللہ

(ادارہ)

ادارۂ تحقیقات اسلامی

کی

دو نئی کتابیں

(۱) ”کتاب النفس و الروح (عربی متن)“

مصنف : مشہور مفسر و متکلم امام : فخر الدین رازی (المتوفی ٦٠٦ھ/١٢٠٩ء)

محقق : ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی - پروفیسر انچارج

یہ نادرالوجود کتاب مشہور مفسر و متکلم امام فخرالدین رازی (رح) کی تصنیف ہے - یہ کتاب دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول میں علم الاخلاق کے اصول ثلثہ سے بحث کی گئی ہے - دوسرے حصہ میں خواہش نفسانی سے متعلق امراض کے علاج سے بحث کی گئی ہے -

اس کتاب کا ذکر کشف الظنون کے سوا کسی قدیم یا جدید فہرست کتب میں نہیں ملتا - براکلمن کو بھی اس کتاب کے وجود کا علم نہیں - بوڈلین لائبریری آکسفورڈ کے مخطوطہ کے علاوہ اس کتاب کے کسی دوسرے نسخے کا وجود آج تک دریافت نہیں ہوا - اس کتاب کے عربی متن کو ڈاکٹر محمد صغیر حسن معصومی پروفیسر انچارج ادارہ ھذا نے بڑی دیدہ ریزی سے ایڈٹ کیا ہے - اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے -

صفحات — ٢٢ قیمت پندرہ روپے

(۲) ”کتاب الاموال“

مؤلف : امام ابوعبید قاسم بن سلام رح (المتوفی ٢٢٤ھ/٨٣٦ء)

مترجم و مقدمہ نگار : عبدالرحمان طاہر سورتی - ریڈر

یہ کتاب امام ابو عبید رح کی تالیف ہے - مؤلف امام شافعی رح اور امام احمد بن حنبل رح کے ہمعصر اور اسلامی علوم کے ماہر ہیں۔

کتاب کا اردو ترجمہ دو حصوں میں منقسم ہے - حصہ اول اسلامی مملکت میں غیر مسلموں سے لئے جانے والے سرکاری محصولات اور ان کی تفاصیل پر مشتمل ہے - حصہ دوم مسلمانوں سے وصول ہونے والی مالی واجبات (صدقہ و زکواۃ) پر مشتمل ہے - ہر دو حصہ پر مترجم نے مقدمون کا اضافہ کیا ہے -

حصہ اول صفحات — ٥٤٤ قیمت پندرہ روپے

حصہ دوم صفحات — ٤٠٨ قیمت بارہ روپے

ناظم نشر و اشاعت : ادارہ تحقیقات اسلامی - پوسٹ بکس نمبر ١٠٣٥ - اسلام آباد

طابع : خورشید الحسن - مطبع : خورشید پرنٹرز اسلام آباد

ناشر : اعجاز احمد زبیری - ادارہ تحقیقات اسلامی - اسلام آباد (پاکستان)

Regd. No. P. 14 *April,* 1971

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہو گئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمٰن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے۔ یہ جلد ثبوت نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء و اجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے۔

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفع وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ، شیعہ امامیہ اور ظاہریہ کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں۔ آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہوگا۔

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی۔

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

۸ —	ربیع الاول ۱۳۹۱ھ ○ مئی ۱۹۷۱ء	شمارہ — ۱۱

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۰

نظرات

آج کا سب سے بڑا المیہ یہ ہے اسلام کے نام لیوا یہ بھول گئے ہیں کہ وہ اللہ کے بندے ہیں، قرآن کریم ان کا دستور حیات اور سنت نبوی ان کا لائحۂ عمل ہے ، ان کا دین وایمان ہی ان کی تہذیب و ثقافت کی بنیاد ہے، ان کی فلاح و بہبود، قرآنی تعلیمات اور اسوۂ رسولؐ کی پیروی میں مضمر ہے مسلمانوں کی یہ خود فراموشی ذاتی نہیں بلکہ اس لئے ہے کہ وہ احساس کمتری میں مبتلا ہو کر بیرونی اثرات سے مرعوب ہو گئے ہیں. نتیجہ یہ ہے کہ غیروں کی سطوت اور دبدبے کے آگے اپنی چال بھول کر دوسروں کی چال چلنے پر مائل ہیں. سرزمین ہند کی تقسیم کو رہنمایانِ ملّت نے اس لئے ضروری گردانا تھا تاکہ مسلمان ایک علیحدہ ملک میں دوسری قوموں کے اثرات سے آزاد ہو کر اپنے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کے دکھائے ہوئے راستے پر گامزن ہوں اور اپنی کھوئی ہوئی عزت وعظمت کو دوبارہ حاصل کر سکیں ۔

تقسیم ہند کے بعد سب سے بڑی غلطی مسلمانوں سے یہ ہوئی کہ تقسیم سے پہلے کے سارے لادینی اطوار اور تعلیمی وتنظیمی روایات کو پاکستان میں آکر اپنائے رہے اور ان کو اسلامی بنانا بھول گئے۔ اسلام کے لئے ملک تو حاصل کر لیا مگر خود کو غلامی کی زنجیروں سے آزاد نہ کر سکے۔

خدا کا شکر ہے کہ مشرقی پاکستان میں تخریب پسند عناصر کو شکست ہوئی اور پاکستان

ہ ہونے سے بچ گیا۔ بجا طور پر ہمیں اپنے صدر اور پاکستانی افواج کا شکرگزار
ہم ان پر جتنا بھی فخر کریں کم ہے۔ اللہ تعالیٰ کے فضل و کرم سے انھوں نے
نوں کو مغلوب کر لیا اور بے انتہا قربانیاں دے کر اپنے فرائض انجام دیئے۔ ہمیں
ہمارے رہنماؤں کی آنکھیں کھل چکی ہیں اور اب یہ باور کیا جا سکتا ہے کہ اہل پاکستان
تخریبی عناصر کو سر اٹھانے کا موقعہ نہ دیں گے، اور گزشتہ واقعات سے سبق لے کر
اصلاحات کی طرف متوجہ ہو جائیں گے۔ آج اس امر میں کسی کو اختلاف نہیں ہو سکتا
ح و بہبود کے لئے جلد از جلد ملک کے نظام تعلیم کو پاکستان جیسی اسلامی مملکت
کے ہم آہنگ بنائیں۔ ہم پر لازم ہے کہ اپنے نوجوانوں کو ایسی تعلیم دیں کہ ان
سے لگاؤ پیدا ہو اور دین ایک قوتِ محرکہ کی حیثیت سے ان کے فکر و عمل میں پوری
ہو جائے۔ اسلامی عقیدے کے پابند رہ کر وہ جملہ علوم و فنون کی تحصیل کریں،
ا ہوں یا تجربی، ہر طرح کے علوم و فنون میں دین و دنیا کی تفریق کو مٹا دیں اور
ن کو دینی و لادینی کے امتیاز کی قربان گاہ پر بھینٹ چڑھا کر ضائع نہ کریں۔ اس
دنیٰ) نے ہمارے پورے نظام کو ناکارا بنا دیا ہے اور اسی وجہ سے موجودہ نسل
، دُور اور بہت دُور ہوتی جا رہی ہے۔ اس وقت مقصود اسباب و عوامل سے بحث
بلکہ اس بات کی وضاحت کرنا مقصود ہے کہ مشرقی پاکستان کو آئندہ ایسے فتنوں
رکھنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ پاکستان کی تعلیمی پالیسی کی اصلاح جلد از جلد
تعلیمی اصلاحات کے مطابق نہ صرف یونیورسٹیوں اور دوسرے تعلیمی اداروں کے
ہم پر نظر ثانی ضروری ہے بلکہ یہ بھی ضروری ہے کہ پندرھویں صدی کے بنگالی زبان
شعراء شیخ علاء الحق عرف علاؤل، شاہ صغیر وغیرہ، نیز انیسویں بیسویں صدی
م و نصیر آباد کے مسلمان بنگلہ لکھنے والوں کے اختیار کردہ عربی رسم خط کو بنگالی
لئے رائج کیا جائے۔ اس رسم خط کو اپنانے سے مشرقی اور مغربی پاکستان کے
ین دینی اور ثقافتی یگانگت کو چار چاند لگ جائیں گے۔ اردو۔ پشتو۔ سندھی۔
بلوچی زبانوں کو مغربی پاکستان میں عربی رسمِ خط میں لکھنے کی مشق پہلے ہی سے

جاری ہے۔ بنگالی زبان کو عربی رسم خط میں لکھنے سے نہ صرف یہ کہ مشرقی پاکستان کے سارے مسلمان آپس میں شیر و شکر ہو جائیں گے بلکہ قرآن پاک کی زبان سے نیز مغربی پاکستان کی زبانوں سے ان کی اجنبیت رفتہ رفتہ بالکل دُور ہو جائے گی، اور پاکستان کے دونوں خطوں میں اسلام کی عظمت دوبارہ قائم ہو جائے گی۔ یہی نہیں بلکہ دونوں خطوں کے مسلمانوں کے علمی کارناموں سے دنیا کے دوسرے مسلمان بھی بہرہ ور ہو سکیں گے۔

تعلیمی اصلاحات کی بنیادی باتیں خصوصی توجہ کی طالب ہیں۔ دنیوی جاہ و جلال کی خاطر یہ ظاہر ہے ہم اپنے دین اور مذہب کو خیر باد نہیں کہہ سکتے۔ دوسری طرف مذہبی اہتمام کے ساتھ یہ بھی ضروری ہے کہ ترقی کے میدان میں فراٹے بھرنے والی دوسری قوموں سے مقابلہ کرنے کے لئے ہم مروّجہ علوم و فنون کی تحصیل میں محنت اور جانفشانی سے کام لیں دنیا میں نکو بن کر رہنے سے بہتر ہے کہ ہم جدوجہد کی راہ میں قربان ہو جائیں۔ کھیل تماشے اور تفریحی مشاغل ترقی یافتہ قوموں کو تو راس آسکتے ہیں مگر ہمارے لئے ان کا کوئی جواز نہیں مگر یہ کہ ان کا مقصد صحت و تندرستی ہو۔ نام نہاد فنون لطیفہ اور رقص و سرود سے اجتناب صرف اس لئے ضروری نہیں کہ ہمارا مذہب ان باتوں کی اجازت نہیں دیتا بلکہ اس لئے بھی ضروری بلکہ نہایت ضروری ہے کہ ان کی طرف توجہ کر کے ہم دوسری قوموں سے اس دنیا میں مقابلہ نہیں کر سکتے۔ سائنسی و تجربی نیز معاشرتی علوم کی تحصیل کے ساتھ ساتھ ثانوی درجے کے آخری امتحان تک دینیات اور عربی کی تعلیم کو مسلمان طلبہ کے لئے لازمی کرنا ضروری ہے۔ ان جماعتوں کے نصاب تعلیم کو از سرِ نو اس طرح مرتب کرنا چاہیئے کہ ملک میں سرکاری اسکولوں اور دینی مدرسوں کا فرق مٹ جائے۔ تعلیم کو مفت اور لازمی بنا کر اس امتیاز کو بہ آسانی دُور کیا جا سکتا ہے۔ پبلک اسکولوں کا خاتمہ اس لئے ضروری ہے کہ ملک سے استحصال، بد دیانتی اور رشوت ستانی کے ہر ممکن محرک کا قلع قمع کیا جا سکے اور عام مسلمانوں اور حکومت کے عہدہ داروں میں مساوات قائم کی جا سکے۔

ثانوی درجات تک اعلیٰ امتحانوں کے لئے طریقۂ تعلیم اور نصابِ تعلیم کی یکسانیت

ے سارے طلبہ کو یکساں طور پر یہ موقعہ حاصل ہوگا کہ وہ اپنی استعداد کا مظاہرہ
تعلیم یا پیشہ ورانہ علوم کی تحصیل کے لئے اپنے کو پیش کر سکیں۔ دینی اور معاشرتی
موصی اور امتیازی نصابوں کے شعبے سارے جامعات میں یکساں ہوں تاکہ انتظامی
رقانونی ملازمتوں کے لئے پاکستان کے ہر خطے سے انتخاب کرنا آسان ہو اور کسی خطے
ورحق تلفی کی شکایت باقی نہ رہے۔

وقت جبکہ ملک میں ہر طرف مارشل لاء کا نفاذ مستحسن سمجھا جا رہا ہے ملک کی حفاظت
ساتھ اہل پاکستان کے دینی تحفظ کا بندوبست کرنا بیحد ضروری ہے۔ دونوں خطوں
برقرار رکھنے اور مختلف زبانیں بولنے والے مختلف حصوں کے مسلمانوں میں اخوت و
ے ساتھ یکجہتی و یگانگت کو بڑھانے کے لئے تعلیمی اصلاحات کے مذکورہ بالا دو بنیادی
مل میں لانا لازم ہے۔ مشرقی پاکستان میں بنگلہ زبان کے اسلامی عہد کے عربی رسم
ی قرار دینا اور دونوں خطوں کے سارے تعلیمی اداروں میں یکساں نصاب تعلیم
قت کی اہم ضرورت ہے تاکہ ملک میں بھانت بھانت کے تعلیمی ادارے قائم نہ
دونوں امور کو لازم قرار دے کر عملی طور پر کامیاب بنانے کے لئے یہ ضروری ہے
، میٹرک تک کی تعلیم کو مفت اور عام کردے۔ ضروری اخراجات کے لئے اوقاف
ے علاوہ صدقات کی مد سے بھی رقم مختص کی جا سکتی ہے، نیز ارباب ثروت اور اہل
ے گراں بہا عطیات سے یہ مسئلہ حل کیا جا سکتا ہے۔ ہماری ہمسایہ حکومت افغانستان
ے ممالک میں مفت تعلیم کا انتظام اگر ممکن ہے تو کوئی وجہ سمجھ میں نہیں آتی کہ
ل میں اس کا امکان کیوں نہ ہو۔

وں کے عہد حکومت تک انتظامی، سیاسی، اقتصادی نیز تجربی یا دنیوی اور دینی
سنگم اگر پرانی طرز کے مدارس ہو سکتے تھے تو آج جامعات میں نئے علوم جن کی
ندیمہ ہی پر ہے، اور دینی علوم کے شعبے بیک وقت کیوں نہیں قائم کئے جا سکتے۔
ے دونوں خطوں میں یکساں اور جامع نظام تعلیم جاری کرنا ازبس ضروری ہے۔ دنیا
لک میں ایک نظامِ تعلیم رائج ہے نظریاتی حیثیت سے وہاں تشتت و افتراق اس قدر

دیکھنے میں نہیں آتا جس قدر ہمارے ملک میں دکھائی دیتا ہے۔ نظام تعلیم کی وحدت سے ایک فائدہ یہ بھی ہوگا کہ مناسب تنظیم کے ذریعے تعلیم یافتہ افراد کی بے کاری کے مسئلے پر قابو پایا جا سکے گا۔

مشرقی پاکستان میں تقسیم سے قبل نیو اسکیم کا نصاب انہی اغراض و مقاصد کے پیش نظر دارالعلوم ندوہ کے نصاب کی طرز پر علماء و دانشوروں کے مشورہ سے نافذ کیا گیا تھا۔ افسوس کہ بعض خود غرض تاجروں اور مفاد پرست عہدہ داروں کی چیرہ دستی نے اس نصاب کو ناکام بنا دیا۔ موجودہ فوجی حکومت اس آزمودہ نصاب سے بھی خاطر خواہ فائدہ اٹھا سکتی ہے۔

مارشل لاء کے اس عروج و مقبولیت کے عہد میں جبکہ خصوصاً مشرقی پاکستان میں یہ حکومت رحمت الٰہی سمجھی جا رہی ہے اور اس حکومت کو سارے مسلمانوں کی حمایت حاصل ہے یہ نہایت سنہرا موقعہ ہے کہ حکومت قدیم مسلمان شعراء بنگالہ حضرت شیخ علاؤل اور حضرت صغیر وغیرہ کے محبوب عربی رسم خط کو، جن کے کلام کے خطی نسخے ڈھاکہ یونیورسٹی لائبریری ڈھاکہ میوزیم لائبریری نیز ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان ڈھاکہ کی لائبریری میں موجود ہیں، بنگلہ زبان کے لئے رائج کر دے۔ اس طرح اس حکومت کے زریں کارناموں میں اس بیش بہا کارنامے کو جو نمایاں حیثیت حاصل ہوگی اسے ہمیشہ خیر و برکت سمجھا جائے گا۔ کیونکہ عربی رسم خط کے رواج سے نہ صرف بنگال کے مسلمانوں کے دینی اور علمی سرمائے کی حفاظت یقینی ہو جائے گی بلکہ مغربی پاکستان میں رائج عربی رسم خط سے بھی ہم آہنگی پیدا ہو جائے گی، جس کے بعد دونوں خطوں کی ثقافتی روایات میں قریبی ربط و تعلق پیدا ہو جائے گا، اور سب سے بڑھ کر یہ کہ قرآن پاک کے رسم خط سے بھی رابطہ قائم ہوگا، اور سب کے لئے قرآن پاک کا پڑھنا آسان ہو جائے گا۔ ساتھ ہی مشرقی پاکستان کے مسلمانوں کی ایک خاص زبان وجود میں آ جائے گی جس کے خصوصیات مغربی بنگال کی ہندو زبان اور سنسکرت رسم خط سے بالکل جدا ہوں گے۔ اصطلاحات و تعبیرات کے لحاظ سے مشرقی پاکستان کی زبان آج بھی الگ ہے، رسم خط کی تبدیلی سے یہ زبان ہندو اثرات سے بالکلیہ پاک و صاف ہو کر خالص اسلامی رنگ اختیار کر لے گی۔

ہر دو خطۂ پاکستان زندہ و پائندہ باد

محمد صغیر حسن معصومی، ڈائریکٹر

ے سوانحی مضمون بعنوان "کرنل عبدالعزیز مرحوم" اس سے پہلے شائع ہو چکا ہے۔ کرنل
مرحوم کے حالات میں یوں تو کئی باتیں ایسی ہیں جن سے قارئین کو دلچسپی ہوگی۔ لیکن ان
ی کا ایک پہلو ایسا ہے کہ اسے حیرت و استعجاب کی نظر سے دیکھا جائے گا۔ اوائل عمر ہی سے
احب کو کتابیں جمع کرنے کا شوق تھا اور آخری دَم تک یہ سلسلہ جاری رہا۔ لوگ مرتے
ولاد کے لئے جائداد اور بینک بیلنس چھوڑ جاتے ہیں۔ کرنل صاحب کی عمر بھر کی کمائی
ظیم الشان کتب خانہ ہے جس میں کم و بیش ستر ہزار کتابیں ہیں۔ زوال علم و عرفان کے
ور میں کسی شخصِ واحد کا اپنی محدود جائز آمدنی سے کتابوں کا اتنا بڑا ذخیرہ جمع کرلینا ایک
انگیز کارنامہ ہے۔ کرنل صاحب مرحوم کے حالات زندگی کے مطالعہ سے معلوم ہوتا
انھیں کتابیں جمع کرنے کا شوق نہیں جنون تھا۔ وہ کتابوں کے پیچھے اپنی ذات اپنے زن و
سب کو بھولے ہوئے تھے۔ انھوں نے اپنی کمائی یا تو غریبوں اور مسکینوں کی حاجت روائی
ن کی یا کتابیں جمع کرنے میں لگائی۔

یہ معلوم کرکے ہر علم دوست انسان کو صدمہ ہوگا کہ کرنل صاحب کا قیمتی کتب خانہ
ں بے شمار نوادرات ہیں اس وقت صندوقوں میں بند پڑا ہے اور اسے کیڑے کھا رہے ہیں
رحوم کی خواہش تھی کہ ان کتابوں سے اپنی والدہ مرحومہ کے نام پر ایک لائبریری قائم کریں
کے احباب اور اعزہ کا فرض ہے کہ وہ کوئی مناسب صورت نکال کر ان کی اس خواہش کو
یں۔ اور اگر وہ ایسا نہیں کر سکتے تو کسی لائبریری کو بطور عطیہ دے دیں۔ اچھی کتابیں
عام کے لئے کسی دارالمطالعہ یا لائبریری میں رکھی ہوئی ہوں تو صدقہ جاریہ ہیں۔ کرنل
کے ورثاء عنداللہ اور عندالناس ماجور ہوں گے اگر وہ ان کی محنت سے جمع کی ہوئی کتابوں
اِہ عام کے لئے وقف کر دیں۔ لوگ ان کتابوں سے فائدہ اٹھائیں گے تو اس کا ثواب
صاحب مرحوم کو بھی پہنچتا رہے گا۔ ان کتابوں کا صندوقوں میں بند پڑا رہنا سر تا سر زیاں
حکومت، پبلک لائبریریوں اور ملک کے تعلیمی اداروں کو بھی چاہیئے کہ وہ مرحوم کے عزیزوں
ابطہ قائم کرکے اس علمی خزانے کو محفوظ کرنے کی کوئی مناسب تدبیر کریں۔

قرآن کے سیاسی مبادیات

تحریر :- ڈاکٹر منظور الدین احمد ——— ترجمہ :- نذیر حسین

عصر حاضر میں عہد قدیم اور قرون وسطیٰ کے مسلمانوں کے سیاسی نظریات کی تشکیلِ جدید کا بیڑا اُٹھانا ایک کٹھن کام ہے جس کے راستے میں اصولی اور معنوی قسم کے بہت سے ٹیڑھے مسائل حائل ہیں۔ موجودہ دَور کے عالمِ اجتماعیات کو اسلام کے قدیم سیاسی نظریات کے سمجھنے میں سب سے بڑی مشکل یہ پیش آتی ہے کہ یہ تصورات قرآن کے الٰہیاتی عقائد میں رچے بسے ہوئے ہیں اور اس وجہ سے منفرد حیثیت کے حامل ہیں۔ جب کہ مغرب کے موجودہ سیاسی نظریات کی رگ رگ میں یہودیت، عیسائیت اور روم و یونان کے سیاسی افکار سرایت کئے ہوئے ہیں۔ اسلام کے سیاسی نظریات کا ارتقاء ایک ایسے پسِ منظر میں ہُوا جو سماجی، معاشی اور تاریخی لحاظ سے (مغرب سے) یکسر مختلف تھا۔ اس اختلاف کی وجہ سے اصولی اور معنوی قسم کے کئی سوالات پیدا ہوتے ہیں۔ عصر حاضر کے علمار اجتماعیات جن کا ذہنی ارتقاء مغرب کے سیاسی مصطلحات کے پسِ منظر میں ہُوا ہے۔ اسلامی مصطلحات کے فہم سے قاصر ہیں اور وہ جب ان کا ترجمہ موجودہ علم السیاستہ کے الفاظ میں کرتے ہیں تو وہ اپنی ہی اصطلاحات کا ترجمہ کر دیتے ہیں۔ مثال کے طور پر اسلام میں جدید ریاست کا تصور واضح طور پر نہیں پایا جاتا، لیکن پھر بھی لوگ اسلامی ریاست کا ذکر کرتے ہیں اور امت اور خلیفہ جیسی اسلامی اصطلاحات کو موجودہ زمانے کی اصطلاحات کا مترادف سمجھ لیتے ہیں حالانکہ ان میں بڑا فرق ہے۔

ان مشکلات کے پیشِ نظر یہ ضروری ہے کہ اسلام کی سیاسی اصطلاحات کو اسلام کے سیاسی نظریات کے بنیادی مآخذ یعنی قرآن، احادیث، تاریخی ذخائر اور کتب قانون کی روشنی میں دیکھا جائے۔ قرآن پاک میں بہت سی ایسی اصطلاحات ملتی ہیں جن کے سماجی یا سیاسی مضمرات ہیں۔ مثلاً امت، دین، ملت، شریعت، قوم، شعب، خلیفہ، امامت اور ملک وغیرہ۔ قرآن پاک میں

ر اصطلاحی دونوں معنوں کے لئے آئے ہیں۔ لیکن حدیث، تفسیر اور فقہ میں ان کا
ں معنوں کو مستلزم ہے۔ یہ ظاہر ہے کہ جب اسلام کا تاریخی ارتقاء ہوا تو ان اصطلاحات
یں بھی ترقی ہوئی۔ اس ضمن میں اسلام کے ازمنہ قدیم اور ازمنۂ وسطیٰ کے فکری ارتقاء
شرے کی نشوونما میں قریبی مماثلت پائی جاتی ہے۔
وری ہے کہ اِن اصطلاحات کی تعریف اُن کے حقیقی نظریاتی، تاریخی اور سماجی پس منظر
جائے۔

جماعت

، کی اصطلاح قرآن پاک میں کہیں بھی نظر نہیں آتی، اگرچہ اس کے ہم اصل الفاظ :
وغیرہ بہت سی سورتوں میں ملتے ہیں۔ یہ الفاظ آج کل کے اجتماعی مفہوم میں جماعت
ں پیدا کرتے۔ عہد جاہلیت میں بھی جماعت یا سوسائٹی کے مفہوم میں ان کا استعمال
تا۔ جماع اور جماعت کے الفاظ اکثر استعمال ہوتے رہتے تھے لیکن ان سے جماعت کا
لیا جاتا تھا۔ صرف مجامیع حدیث میں جماعت کی اصطلاح سوسائٹی کے معنوں
۔ چند مثالیں ذیل میں درج کی جاتی ہیں :-

م جماعتہ المسلمین و امامہم۔

اللہ علی الجماعتہ۔ من فارقتہ الجماعتہ شبراً ضات۔۔۔۔۔۔

رم جماعتہ المسلمین۔

رہ بالا حدیثیں اس امر کی شہادت دیتی ہیں کہ صدر اسلام میں جماعت کو سوسائٹی کے
سمجھا جاتا تھا۔ اس لئے ہم ان کے تاریخی استناد سے زیادہ اعتنا نہیں کرتے۔ بعد کے
عت کا لفظ اکثریتی فرقہ کے لئے بولا جانے لگا۔ اسی محدود مفہوم میں اہل السنت والجماعت
یندار مسلمانوں کی اکثریت پر ہونے لگا تاکہ وہ آزاد خیال اقلیت سے متمیز ہو سکیں۔ مسلمانوں
فرقے کا نام اہل السنت والجماعت اس لئے پڑا کہ اس کے وابستگان غالب تعداد میں
نحضرت صلعم، خلفائے راشدین اور صحابہ کرام کی سنت پر عامل تھے۔ برخلاف
قلیتی گروہ جس میں شیعہ اور خوارج شامل تھے سوادِ اعظم کے خیالات

سے اختلاف رکھتا تھا۔ یہ امر دلچسپی کا موجب ہے کہ جماعت میں مؤخر الذکر گروہ شامل نہ تھا۔ خلافت راشدہ کے بعد کے دور میں صرف مسلمانوں کے سواد اعظم کے لئے اس اصطلاح کا استعمال ملت اسلامیہ کی سیاسی قوت متحرکہ کے اثر کا مظہر ہے۔

اس طرح ہم دیکھتے ہیں کہ جماعت کی اصطلاح اور اس کی معنی میں ترقی ہوئی جس کا عہد جاہلیت سے کوئی تعلق نہیں۔

جماعت کی تعریف کرتے ہوئے ہمیں دو اہم باتوں کا کھوج لگانا پڑے گا۔ اول، یہ اصطلاح قرآن کی دوسری ہم معنی اصطلاحوں مثلاً امت، ملت، قوم اور شعب سے کیوں کر مختلف ہے۔ دوم، موجودہ علم الاجتماع کی اصطلاحات کی رُو سے اِس کا ترجمہ کیا ہوگا۔ اس کے عام مفہوم اور ابتدائی استعمال کو پیشِ نظر رکھتے ہوئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ جماعت انسانوں کے کسی قسم کے گروہ کا نام ہے۔ اس وسیع مفہوم کے پیشِ نظر جماعت کو اُمت، ملت، قوم اور شعب سے متمیز کرنا ہوگا۔ جن کا اطلاق بمعنی خاص بعض مخصوص قسم کے سیاسی، مذہبی، مدافعاتی اور حیاتیاتی گروہوں پر ہوتا ہے۔ لہٰذا ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ جماعت ایک ہمہ گیر اصطلاح ہے جو اُمت، ملت، قوم اور شعب کے تصورات کو محیط ہے جب کہ مؤخر الذکر الفاظ کا اطلاق خاص قسم کے سماجی گروہوں پر ہوتا ہے۔

قوم

جدید عربی زبان میں لفظ "قوم"، قومیت کے معنوں میں آتا ہے جبکہ "قومیت" کو قوم پروری کا مترادف سمجھا جاتا ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں موجودہ علم السیاستہ سے متاثر ہیں۔ "القوم العربیہ" کا فقرہ ان عرب ممالک کے لوگوں کی نشاندہی کرتا ہے جو شمالی افریقہ میں مراکش سے لے کر مشرق قریب میں عراق تک پھیلے ہوئے ہیں۔ یہ تسلیم کیا جاتا ہے کہ تمام عرب اقوام ایک ہی قومیت سے تعلق رکھتی ہیں کیونکہ سب عربی زبان کے رشتہ وحدت میں منسلک ہیں۔ جدید عربی قومیت کی لسانی بنیادوں نے اتحاد عرب کو فروغ دیا ہے جس کی غرض و غایت تمام عرب اقوام کو سیاسی طور پر متحد کرنا ہے۔ پھر بھی اتحاد عرب، اتحاد اسلامی سے علیحدہ چیز ہے۔ اتحاد عرب میں غیر عرب مسلم اقوام کے لئے کوئی جگہ نہیں جبکہ اتحاد اسلامی کا نصب العین تمام دنیائے اسلام کو مراکش

ڈونیشیا تک اسلام کے جھنڈے تلے جمع کرنا ہے۔

لفظ قوم سے وہ مفہوم مراد نہیں لیا جاتا جو قدیم زمانے میں مسلمان لیتے تھے۔ لفظ
سے مشتق الفاظ قرآن پاک میں بار بار آتے ہیں۔ اس کا مادہ قیام ہے جس کے معنیٰ
ڑے ہونے کے ہیں۔ اس لئے قوم کے معنیٰ لوگوں کا وہ گروہ جو ایک رہنما کی پیروی کرتا
خاص مفہوم کے لئے قرآن پاک میں اشارات ملتے ہیں۔ قرآن مجید میں نیک لوگوں کو قوم
اور بد لوگوں کو قوم الظالمین کہا گیا ہے۔ ایک آیت میں قوم کو صرف مردوں یا عورتوں کے گروہ
ستعمال کیا گیا ہے۔ اسی طرح اللہ تعالیٰ ایک آیت میں کٹ حجتی کرنے والے مسلمانوں کو تنبیہ
ے" اگر تم نہ نکلو گے تو اللہ تم کو سخت سزا دے گا اور تمہارے بدلے دوسری قوم کو پیدا کر
ز التوبہ: ۳۹)۔ قوم کے ان مختلف معانی کے پیشِ نظر ہم یہ نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ اس کا اطلاق
ں کے اس گروہ پر ہوتا ہے جو کسی ایک مقصد کے لئے متحد ہو گیا ہو۔ اس لئے اس اصطلاح
ے یا نسل سے تعلق نہیں۔ قرآن پاک کی روشنی میں اس اصطلاح سے ایسے متبعین کا تصور
ہے جن کی وفاداریاں ایک رہنما کے لئے وقف ہو گئی ہوں۔ اِس لئے اس اصطلاح کا کسی علاقائی
ملق نہیں جس کے افراد زبان، ثقافت، روایات، معیشت اور سیاست کے باہمی رشتوں
ا ہوں۔ اس اصطلاح میں قومیت یا قوم پرستی کا جدید تصور بالکل مفقود ہے۔

ملّت

ن پاک میں جماعت اور قوم کا وہ مفہوم نہیں جو ملّت کا ہے۔ ملّت اجتماعیت کے سامی تصور
ہے۔ نبوت اور آسمانی رشد و ہدایت کا تصور تمام سامی مذاہب۔ یہودیت، عیسائیت اور
امتیازی خصوصیت ہے۔ ملّت کا مطلب وہ مذہبی جماعت ہے جس کی تاسیس کسی پیغمبر
آسمانی شریعت کی بنیاد پر ہوتی ہے۔

ا ملّت کے علمی معنیٰ دین اور شریعت کے ہیں۔ ملّت، ملّتِ ابراہیمی اور ملّتِ آبائی کے الفاظ
ں میں آتے ہیں۔ اِن تمام حوالوں میں تکمیل کے نقطہ ماسکہ کا مرکز شریعت یا نبی ہوتا ہے۔
ن پاک میں ملّت اور دین کا فرق واضح نظر آتا ہے۔ دین کے معنیٰ مذہب کے ہیں لیکن دین
ال ملّت سے وسیع تر معنوں میں ہوتا ہے۔ دین کی نسبت پیغمبر اور خدا دونوں کی طرف

کی جا سکتی ہے۔ قرآن مجید میں دین اللہ اور دین ابراہیم کی ترکیب متعدد جگہ آئی ہے۔ لیکن ملت اللہ کا لفظ سارے قرآن میں کہیں بھی نظر نہیں آتا۔ ملت کا تعلق فقط نبی سے ہے اور دین کی اضافت نبی اور اللہ دونوں کی طرف ہو سکتی ہے۔ اس سے اُس محدود مفہوم کی تصدیق ہوتی ہے جس میں ملت کی اصطلاح قرآن میں استعمال ہوئی ہے۔

اسی طرح ملت اور دین اور لفظ مذہب (جمع مذاہب) میں فرق واضح ہے۔ معنوی طور پر مذہب کا مطلب راستہ ہے لیکن اصطلاحی طور پر یہ فقہی مذاہب کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ یہ فقہی مذاہب، مذاہبِ اربعہ کے نام سے مشہور ہیں۔ اور سُنی فقہائے مجتہدین کے نام پر حنفی، مالکی، شافعی اور حنبلی کہلاتے ہیں۔ اردو اور فارسی زبانوں میں مذہب ہر دین مثلاً عیسائیت، یہودیت اور ہندو مت کے لئے استعمال ہوتا ہے۔ لیکن عربی میں مؤخر الذکر مفہوم کے لئے بالکل مستعمل نہیں ہے۔

اُمّت

اُمت کا لفظ ملت کی طرح ہے مگر ملت سے قدرے مختلف۔ یہ لفظ قرآن پاک میں کئی جگہ آیا ہے لیکن معنیٰ میں ملت سے جداگانہ ہے۔ قرآن پاک میں یہ لفظ مختلف جگہوں پر مختلف معانی کے لئے آیا ہے۔ مثلاً شریعت، طریقہ، دین، قبیلہ کی نسل، جماعت، جانوروں کی اقسام وغیرہ۔

قرآن پاک کی سورۃ بقرہ آیت ۱۳۴ اور سورہ نحل آیت ۱۲۶ میں لفظ اُمت" لوگوں" کی جماعت کے مفہوم میں آیا ہے۔ اس مخصوص مفہوم میں یہ قوم سے بالکل علیحدہ ہے۔ سورہ ۲ آیت ۱۰۳ میں یہ جانوروں اور پرندوں کی نوع اور قسم کے لئے استعمال ہُوا ہے۔ قرآن پاک کے متن کی تاریخ کی روشنی میں یہ رائے قائم کی جا سکتی ہے کہ لفظ "اُمت" مختلف مفاہیم میں ابتدائی مکی سورتوں میں آیا ہے۔ اس امر سے بھی اس کی تائید ہوتی ہے کہ مدنی دَور میں آنحضرت صلعم کو قومی تعمیر کے بنیادی مسائل سے دوچار ہونا پڑا تھا۔ اس لئے بعد کی مدنی آیات میں یہ اصطلاح نوخیز مسلم جماعت کے لئے آئی ہے۔ مدینہ کی مسلم جماعت کو امتِ وسط کے نام سے پکارا گیا ہے۔ بعض اوقات اس کو اُمتِ واحدہ بھی کہا گیا ہے۔ مدینہ میں جبکہ قوم کی تعمیر ہو رہی تھی سب سے زیادہ زور اتحاد، اتفاق اور اعتدال کے اصولوں پر دیا جاتا تھا جن پر نوخیز امت کی تعمیر کا دارومدار تھا۔ عرب قبائل کو ثقافتی، لسانی، اخلاقی اور قانونی طور پر باہم متحد کرنے کے لئے اسلام کلمہ جامعہ کا کام دیتا تھا۔ اس طرح عربوں

ی کا ڈھانچہ ایک نئی قسم کی معاشرتی وحدت میں تبدیل ہو گیا جس کی بنیاد نبوت، شریعت اور
ہدایت پر تھی۔ اب یہ مسلم اُمت عربی شعب سے یکسر مختلف تھی جو کہ قبائلی نظام کا نقطۂ

شعب

۔ کے لغوی معنی سر کے ہیں۔ مجازی طور پر اس کا اطلاق اُس بڑے حلقے پر ہوتا تھا جس
ں بڑی تعداد شامل ہوتی تھی۔ اس بڑے حلقے کو ابوالقبائل (قبیلوں کا باپ) کہا جاتا تھا۔
یچے قبیلہ ہوتا جس کے لغوی معنی چہرہ کے ہیں۔ قبیلہ ایک خاندان کے افراد پر مشتمل ہوتا تھا۔
ے خاندان مل کر شعب کہلاتے تھے۔ یہ خاندان چھوٹی چھوٹی وحدتوں میں منقسم ہوتے
خد، بَتّ اور امارہ کہلاتی تھیں۔ اس سے چھوٹی شیرازہ بندیوں کے نام عیالہ، اسرہ

، پاک میں شعب کی جمع "شعوب" سورہ حجرات کی تیرھویں آیت میں آئی ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتے
ے لوگو! ہم نے تم کو ایک مرد اور ایک عورت سے پیدا کیا ہے اور تم کو مختلف قومیں اور
ماندان بنایا تاکہ ایک دوسرے کو شناخت کر سکو۔ اللہ کے نزدیک تم میں سب سے بڑا
ہی ہے جو سب سے زیادہ پرہیزگار ہو۔ اللہ خوب جاننے والا اور پوری طرح باخبر ہے"
ا)۔ اس آیت میں اللہ تعالیٰ نے واضح کر دیا ہے کہ اجتماعی تقسیم اور قبائلی نظام تعارف
نت کا ذریعہ ہے۔ محض اس کی بنیاد پر کسی برتری کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔ اسلام نے
اخلاقی اقدار کی جانچ کے لئے نیکی اور شرافت کے عملی اصول رائج کئے۔ اس طرح اسلام
زلوں کو ایک امت کے رشتہ میں پرونے کے لئے ایک نئی اخلاقی بنیاد قائم کی۔ لیکن اس
حصول کے لئے اس نے معاشرتی انضمام کی اُس بنیاد کو ختم نہیں کیا جو عزیزانہ تعلقات
ار تھی بلکہ خانہ بدوش قبائل کی مجموعی طاقتوں کو اعلیٰ اور اشرف مقاصد کی خاطر یکجا
ے لئے اُن کا رُخ بدل دیا۔

ا خلدون جو عہد متوسط کے اسلام کا مشہور عمرانی حکیم ہے، دو قسم کی عصبیتوں کا ذکر
۔ وہ پہلی عصبیت کی بنیاد قبائلی وفاداری اور دوسری کی مذہب کو قرار دیتا ہے۔ اُس کے

خیال کے مطابق اسلام نے ان دو طاقتوں کی آمیزش سے عرب قبائل کی خوابیدہ صلاحیتوں کو جلا دے کر اُنہیں ایک ایسی سلطنت کا بانی بنا دیا جو بہت دیر تک قائم رہی۔ اگر ابنِ خلدون کے الفاظ کو جدید مصطلحات کی روشنی میں دیکھا جائے تو ہم ان کا ترجمہ قومی یک جہتی (الاتحاد الشعوبیہ) اور نظریاتی وحدت (الاتحاد الفکریہ) سے کر سکتے ہیں۔ اگرچہ اس کی بدولت ناقابلِ حل مشکلات پیدا ہو سکتی ہیں۔ ایک طرف تو ہمیں مجرد قومیت اور اسلام کے عالم گیر اخلاقی نظریہ کے درمیان توافق پیدا کرنا ہوگا اور دوسری طرف عربوں، ترکوں، ایرانیوں، انڈونیشیا کے باشندوں اور دیگر مسلم اقوام کی متضاد قومیتوں میں ہم آہنگی پیدا کرنا ہوگی۔ اس لئے آج مسلمانوں کے لئے سب سے بڑا چیلنج یہ ہے کہ اسلام کے عالمگیر اصولوں اور مسلم ممالک میں قومیت پرستی کی طاقتوں کے درمیان کس طرح مفاہمت پیدا کی جائے۔

مذکورہ بالا جائزے کی روشنی میں ہم قرآنی اصطلاحات کی تعریفات کی تشکیل جدید موجودہ علوم کی اصطلاحات کے اعتبار سے کر سکتے ہیں اور اُن کے سیاسی اور معاشرتی مضمرات متعین کر سکتے ہیں۔ اگر جماعت سے گروہ مراد لیا جائے تو اُس سے سماجی مطالب کا تصور پیدا ہوتا ہے۔ لیکن اس سے لفظ کے سیاسی مضمرات واضح طور پر نہیں اُبھرتے۔ قرآنی استعمال کے سیاق و سباق میں اگر لفظ قوم کا مطلب "عوام الناس" اور "لوگوں" سے لیا جائے تو اُس کی سماجی اور سیاسی اہمیت ختم ہو جاتی ہے۔ لیکن قرآن پاک میں لفظ اُمت سماجی اور سیاسی دونوں مدلولات کے لئے استعمال ہُوا ہے۔ اس کے قریب قریب وہی معنیٰ نکلتے ہیں جو نئی تعبیر میں جماعت کے سمجھے جاتے ہیں۔ جدید علمائے عمرانیات کے نقطۂ خیال کے مطابق "جماعت" کی اصطلاح کا اطلاق ایک "ابتدائی بستی"، گاؤں، شہر، قبیلہ یا قوم پر ہوتا ہے۔ مولور (MOLVER) کا کہنا ہے کہ جب کسی چھوٹے یا بڑے گروہ کے افراد بنیادی مقاصد کے لئے یکجا ہو کر اجتماعی زندگی بسر کریں تو ہم اُن کو فرقہ یا گروہ کہہ سکتے ہیں۔ جماعت کی تشکیل کے لئے تین عناصر ضروری ہیں۔ اُس کے افراد خود کفیل ہوں، اُن میں جماعتی طور پر اتحاد ہو۔ اور وہ یکجا ہوں۔ آنحضرت صلعم کے زمانے میں مدینہ کی مسلم جماعت میں یہ سب عناصر موجود تھے۔ ہم دیکھتے ہیں کہ بتدریج علاقائی تصور کے بدلے ایک آفاقی تصور اُبھرتا چلا جاتا ہے۔ رفتہ رفتہ عربی اُمت ایک جہانگیر قوم بن جاتی ہے اور اُس کی سلطنت عرب اور عجم دونوں کو اپنی آغوش میں لے لیتی ہے اور اسلام کی مقامی مدنیت ایک جہانگیر تصورِ تمدن میں بدل جاتی ہے۔

حضرت عمرو بن احمر باہلی اور ان کا دیوان

احمد خان

عمرو بن احمر باہلی رضی اللہ عنہ[1] اہل وبر[2] کے مخضرمی[3] شاعر تھے۔ ان کی زندگی کا کچھ حصہ
... زیادہ حصہ اسلام میں گزرا ہے۔ ان کے نسب نامے میں کچھ اختلاف ہے۔ حضرت
... یدؓ کی قیادت میں رومیوں کے خلاف لڑے۔ انہی جنگوں میں ان کی ایک آنکھ ضائع ہو
... صحابہ میں سے حضرت ابو بکر صدیقؓ سے ان کی ملاقات نہیں ہوئی۔ اسلام لانے کے
... سے شعر کہے ہیں۔ خلفائے راشدین کے علاوہ خالد بن ولیدؓ کی بھی مدح میں اشعار لکھے ہیں۔
... کی بنا پر یزید بن معاویہؓ سے ناراض ہو گئے تھے، چنانچہ ان کی ہجو لکھی[4]۔ یزید نے پکڑنے کی

... حیات زندگی مندرجہ ذیل کتب میں ملتے ہیں: الاصابۃ فی تمییز الصحابہ۔ المؤتلف و
... المختلف للآمدی۔ معجم الشعراء للمرزبانی۔ الشعر والشعراء لابن قتیبۃ۔ طبقات
... فحول الشعراء لابن سلام، فحولۃ الشعراء للأصمعی۔ جمہرۃ أشعار العرب لأبی زید
... القرشی۔ خزانۃ الأدب لعبد القادر بن عمر البغدادی۔ الأعلام للزرکلی۔ سمط اللآلی۔
... کتاب الأغانی لأبی الفرج الاصفہانی۔ الموشح فی مآخذ العلماء علی الشعراء للمرزبانی۔

... اہل وبر: خیمہ نشین وہ لوگ جو کسی شہر میں نہیں بلکہ خیموں میں زندگی بسر کرتے تھے۔ اور جانور
... پالا کرتے تھے۔

... مخضرمی: وہ شاعر جو دورِ جاہلیت اور دورِ اسلام دونوں زمانے پا سکے۔

... اس ہجو کا ایک شعر ہے ؎

إذا ما جعلت السرّ بيني وبينه ــــــ فليس على قتلى يزيد بقادر

(معجم ما استعجم للبکری ط القاهرة ۱۹۴۵م ص ۷۳۲)

کوشش کی مگر اس کے ہاتھ نہیں آئے۔

اگرچہ ان کی پیدائش اور وفات کے سنین کا صحیح علم نہیں، تاہم اتنا واضح ہے کہ ابنِ احمر نے یزید بن معاویہ کے عہد (۶۰ھ - ۶۴ھ) کے بعد وفات پائی اور نوّے سال سے کچھ زیادہ ہی عمر ہوئی۔ عبدالملک بن مروان (ابتداء حکومت ۶۵ھ) کی خلافت کے ابتدائی حصے میں بھی بقیدِ حیات تھے۔ غالباً اسی بنا پر خیرالدین زرکلی کا خیال ہے کہ ان کا انتقال ۶۵ ہجری کے لگ بھگ ہوا۔ مقام پیدائش اور مقام وفات بھی معلوم نہیں ہو سکے۔ کچھ اشارے ملتے ہیں کہ آخری عمر میں جزیرۃ العرب ہی میں مقیم تھے۔

افسوس کہ اس عظیم شاعر اور بطلِ جلیل کی زندگی کے حالات بہت کم یاب ہیں۔ ممکن ہے مزید چھان بین سے ان کی حیات پر کچھ روشنی پڑ سکے۔ یہ صاحب اپنے قبیلہ کے مختلف پڑاؤ، اور جنگوں وغیرہ کا ذکر اپنے اشعار میں کرتے ہیں، جن سے اس وقت کے حالات پر کچھ معلومات میسّر آجاتی ہیں۔

ابن احمر ایک بڑے شاعر تھے۔ اگرچہ وہ اجنبی اور شاذ (غریب) الفاظ اپنے کلام میں زیادہ استعمال کرتے تھے پھر بھی ان کی فصاحت، ناقدانِ شعر اور اہلِ لغت کے نزدیک مسلّم ہے۔ ابن جنی نے اپنی کتاب 'الخصائص' کے باب فی الشیٔ یسمع من العربی الفصیح لا یسمع من غیرہ میں ابن احمر باہلی کے ارتجال اور فصاحت پر بڑی طویل بحث کی ہے۔ اس بحث کے آخر میں فیصلہ کن انداز میں ابن جنی کہتے ہیں:

فان الاعرابی اذا قویت فصاحته وسمت طبیعته تصرّف وارتجل مالم یسبقه احدٌ قبله به۔[۵]

(ایک بدوی جب قوتِ بیان اور جوشِ طبیعت پر آجاتا ہے تو زبان میں تصرف کر کے بے محابا الیسا رنگ اختیار کر لیتا ہے جس کی مثال اس سے ماقبل والوں میں نہیں ملتی۔)

ابن احمر باہلی کی قوتِ بیان اس درجہ پر تھی کہ انھوں نے کئی الفاظ بے ساختہ اپنے اشعار میں نظم کر دیئے جو بعد میں عربی زبان کے جزو لاینفک بن گئے۔ اس طرح کا ارتجال و بے ساختگی عجاج (متوفی ۹۰ھ) اور اس کے بیٹے رُوبہ (متوفی ۱۴۵ھ) سے بھی مروی ہے۔ جن کے رجزیہ

۵۔ الخصائص۔ لابن جنی ج ۲ ص ۲۱۔

ربی زبان کا قیمتی سرمایہ ہیں۔

اس امر میں کسی کو اختلاف نہیں کہ ابن احمر عہد جاہلیت کے چند منتخب شعراء میں سے تھے۔ ابن سلامی کہتے ہیں: کان من شعراء الجاھلیۃ المعدودین۔ شاعری میں ان کے مرتبے کا اندازہ اس سے لگایا جا سکتا ہے کہ ان کے اشعار اور امرؤ القیس کے اشعار، ایک طبقے کے نزدیک، خلط ملط ہو گئے ہیں۔ یعنی شعری محاسن اور تراکیب کے استعمال میں اس قدر مماثلت تھی کہ لوگوں کے لئے ابن احمر اور امرؤالقیس کے اشعار میں تفریق کرنا دشوار ہو گیا۔ المفضل الضبی (متوفی ۱۶۸ھ) نے ابن احمر باہلی کو عظیم ترین شعراء میں شمار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں: ھٰؤلاء فحول شعراء اھل نجد الذین ذموا و مدحوا و ذھبوا فی الشعر کل مذاھب۔ یعنی ابن احمر اہل نجد کے ان عظیم شعراء میں سے تھا جنہوں نے ہجو بھی کہی ہے اور مدح بھی۔ انھوں نے ہر صنف میں جولانیٔ طبع دکھائی ہے۔ ابو عبیدہ (متوفی ۲۰۹ھ) نے ابن احمر کو طبقہ ثالثہ کے شعراء میں شمار کیا ہے۔ ان کے بارے میں اصمعی (متوفی ۲۱۶ھ) کا قول ہے: لیس بفحل ولکنہ دون ھولاء (الفحول) وفوق طبقتہ[۱]

---

[۱] اصمعی کی اس رائے کو سمجھنے کے لئے یہ جاننا ضروری ہے کہ اصمعی فحل کسے کہتے ہیں۔ ان کے نزدیک فحل الشعراء کی تعریف یہ ہے: انّ لہ مزیۃ علی غیرہ کمزیۃ الفحل علی الحِقاق (فحولۃ الشعراء ص ۱۳)۔ لسان العرب کی تشریح کے مطابق فحل کی یوں تعریف ہے: "کہ جس شاعر نے دوسرے ہم عصر شاعر کے ساتھ شعر سے مقابلہ کیا ہو اور پھر اُس پر غالب بھی آیا ہو۔" خیال رہے کہ ابنِ احمر نے اس قسم کا شعری مقابلہ کسی سے نہیں کیا۔ (فحولۃ الشعراء ص ۳۴) اس لئے اس نقطۂ نظر سے اس شاعر کو نہیں دیکھا جا سکتا۔ اصمعی بہت بڑے ناقد شعر تھے ان کی رائے اپنے اندر ایک وزن رکھتی ہے۔ انہوں نے شعری محاسن کے اعتبار سے بڑے بڑے عظیم شعراء کو بھی "فحل" کا درجہ نہیں دیا، جیسے الأعشی، عمرو بن کلثوم، عدیّ بن زید، مہلہل، لبید، حارث بن حِلّزہ، الراعی اور ابن مقبل وغیرہ اس کے معیار فحولیت پر پورے نہیں اُترتے تھے۔ ان کے بارے میں اصمعی نے کہا ہے لیس بفحل۔ یہ بھی خیال رہے کہ اصمعی جاہلی شعراء کو مخضرمی اور اسلامی شعراء پر فوقیت دیتے تھے۔ ان امور کو مدنظر رکھ کر آپ اندازہ لگائیں کہ جس ناقد شعر نے الاعشی اور (باقی حاشیہ اگلے صفحہ پر)

(اگرچہ یہ صفِ اوّل کے شاعر نہیں، ان سے کمتر ہیں لیکن اپنے طبقہ سے برتر ہیں۔ ابن سلام الجمحی (متوفی ۲۳۲ھ) انھیں شعرائے اسلامیین کے طبقۂ ثالثہ میں رکھتے ہیں۔ الآمدی کی مشہور کتاب "المؤتلف والمختلف" کے حوالے سے پتہ چلتا ہے کہ ابن حبیب (متوفی ۲۴۵ھ) باہلی کے بارے میں یہ رائے رکھتے تھے: کان یتقدم شعراء اھل زمانہ (کہ وہ اپنے زمانہ کے شعراء میں پیشرو کا مقام رکھتے تھے)۔ پھر ابن حبیب خود ہی بتاتے ہیں کہ انھوں نے مشہور شعراء کے ساتھ ابن احمر کے مکمل حالات لکھے ہیں۔ اور ساتھ ہی ان کے کلام کا نمونہ بھی دیا ہے۔ مگر افسوس کہ ہمیں اس کتاب کا کہیں سراغ نہیں ملا۔ ابن احمر خود بھی اعلیٰ درجہ کے ناقد شعر تھے، شعر کے بارے میں انھوں نے جو رائے دی ہے وہ ایک لحاظ سے خود ان پر صادق آتی ہے۔ اس لئے کہ جب کوئی شخص کسی کے بارے میں اظہارِ رائے کرتا ہے تو اس سے خود اس کی لیاقت و اہلیت معلوم ہو جاتی ہے۔ گویا اس کی رائے خود اپنے بارے میں بھی معیار کا کام دیتی ہے۔ ابن احمر کی رائے میں زھیر اشعر الناس ہے[۹]۔ یعنی ان شعراء میں جو اُس وقت تک گزر چکے تھے زھیر ابن ابی سلمی کو شعری محاسن کی بنا پر فوقیت حاصل ہے۔ زھیر کے بارے میں یہ رائے ابن احمر کے ذوقِ شعری کی ایک عمدہ دلیل ہے۔

ابن احمر کا دیوان

قرائن اور شواہد سے معلوم ہوتا ہے کہ جاہلی، مخضرمی اور اسلامی شعراء کے وہ دواوین جو سینہ بسینہ چلے آرہے تھے یا پھر متفرق اجزاء کی شکل میں موجود تھے، دوسری صدی ہجری میں انھیں باقاعدہ مدون کیا گیا[۱۰]۔ تیسری صدی ہجری میں ابن احمر کے کلام کا مجموعہ دیوان کی شکل

(بقیہ حاشیہ) عمرو بن کلثوم جیسے اصحاب معلقات کو فحل کا درجہ نہیں دیا، باوجود اس کے کہ وہ جاہلی شعراء تھے تو وہ ابن احمر کو یہ درجہ کہاں دیتے۔ مگر ابن احمر کے بارے میں دونوں هولاء وفوق طبقتہ کہہ کر اس کے مقام کو ان مذکورہ بالا شعراء سے کہیں اونچا کر دیا ہے

۷۔ جمہرۃ اشعار العرب ص ۳۴، المزھر للسیوطی ط عیسی البابی بمصر ج ۲ ص ۸۱

۸۔ الآمدی نے المؤتلف والمختلف میں تقریباً ساٹھ قبائل کے دواوین کا ذکر کیا ہے۔ اگرچہ ان میں اکثر کا وجود نہ تھا۔ مگر جو مجموعے اُس وقت موجود تھے ان میں سے بھی صرف (باقی حاشیہ اگلے صفحہ

ر تھا۔ احمد بن علی بن احمد بن عباس نجاشی (متوفی ۴۵۰ھ) نے اپنی "کتاب الرجال" میں
ب بن اسحاق بن السکیت (متوفی ۲۴۴ھ) کے تذکرے میں ضمناً ان شعراء کے دواوین کا ذکر
۔ جو ابن السکیت نے جمع کئے تھے۔ اس فہرست میں عمرو بن احمر باہلی کا دیوان بھی شامل

تو بلا خوفِ تردید کہا جا سکتا ہے کہ ابن احمر کا دیوان شروع میں موجود تھا اور بڑی حد تک
حصول تھا۔ کیونکہ متقدمین کے ہاں ابن احمر کے اشعار بکثرت ملتے ہیں جو مختلف مقامات پر
شواہد و امثلہ پیش کئے گئے ہیں۔ ابن احمر کے دیوان کا ذکر کئی لغویوں کے ہاں بھی موجود
معلوم ہوتا ہے کہ وہ ابن احمر کے دیوان کو مشکل کلمات اور نادر ترکیبوں کی مشق کے
پنے طلباء کو باقاعدہ سبقاً سبقاً پڑھایا کرتے تھے۔ جس دیوان کو سبقاً سبقاً پڑھائے جانے
ف حاصل رہا ہو۔ اس کی نقلوں کی تعداد ظاہر ہے کم نہ ہوگی۔ جیسا کہ دستور ہے کثرت
سے ابن احمر کے دیوان میں روایتوں کا اختلاف بھی بہت ہوگا۔ ان امور کی تصدیق ذیل
اقعہ سے ہوتی ہے:

(قال ابو سعید السکری) اخبرنی ابو ذکوان، حدثنا موسیٰ بن سعید بن مسلم، قال:
کان ابن الاعرابی یؤدبنا فدخل الأصمعی ونحن نقرأ شعر ابن أحمر:

اغدوا أو اعد الحیّ الزیالا　　　　لوجه لا نرید به بدالا

(بقیہ حاشیہ) اشعار ہذیل کے علاوہ چند قبائل کے شعراء کے دواوین ملے ہیں۔ بہرحال ان مجموعات میں عمرو بن احمر باہلی کے قبیلہ "باہلۃ" کا ایک مجموعہ "کتاب باہلۃ" کے نام سے بھی ملتا ہے۔ ممکن ہے اس مجموعے میں ابن احمر کے اشعار بھی شامل ہوں۔ ان دواوین کے جامعین کے متعلق الآمدی نے کچھ نہیں بتایا۔ البتہ ابن الندیم (م ۳۸۵ھ) نے کتاب الفہرست میں جن ۲۹ مختلف قبائل کے دواوین کا ذکر کیا ہے ان کے جامعین کے نام بھی بتائے ہیں۔ مگر ابن الندیم کے ہاں اشعار بنی باہلہ کا ذکر نہیں ہے۔

۔ ابن النجاشی، کتاب الرجال ط ایران، سن طباعت درج نہیں، ص ۲۵۰۔

الی ان بلغنا الی قولہ :

اری ذا شیبۃ حمال ثقل　　　وابیض مثل صدر السیف نالا

قال الاصمعی : بالا - فصاح ابن الاعرابی : نالا ، نالا ، بالنون من النوال .... فحدثنی یموت بن المزرع عن ابی امامہ الباھلی وحضر المجلس : ان ابن الاعرابی انتفخ بھذا ، ثم احتال ناحضر نسخۃ فیھا شعر عمرو بن احمر وقد غیر البیت الاوّل منھا ، فجعلہ :

اغدواً واعد الحیّ الزیالا　　　وشوقاً لا ئبالی العیر بالا[10]

ابن احمر باہلی کے دیوان کا ایک نسخہ ابوالفتح عثمان بن جنی (متوفی ۳۹۲ھ) کے پاس بھی تھا ، جس کا ذکر انھوں نے اپنی کتاب " خصائص " میں کیا ہے - وہ ابن احمر کے دو اشعار پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں : ولم یسند أبو زید ھذین البیتین إلی ابن أحمر ولا ایضاً فی دیوانہ -[11]

ان دو مثالوں سے ہرگز یہ مطلب نہ لینا چاہیئے کہ ابن احمر کے دیوان کی نقلیں صرف انہی حضرات کے پاس تھیں - یہ امر بدیہی ہے کہ ابن احمر کا دیوان اتنا ہی عام تھا جتنا امرؤالقیس ، اعشیٰ ، اخطل

---

۱۰ - شرح مایقع فیہ التصحیف والتحریف لأبی احمد الحسن بن عبد اللہ بن سعید العسکری ط القاھرۃ ۱۹۶۳م ص ۱۵۲ - ۱۵۳ -

۱۱ - الخصائص لابن جنی ج ۲ ص ۲۴ ، پتہ نہیں ابوزید الانصاری (م ۲۱۵ھ) نے کیوں ان دونوں شعروں کو ابن احمر کی طرف منسوب نہیں کیا - حالانکہ یہ دونوں شعر دیوان میں موجود تھے - دیکھیے ابوزید القرشی (م ۱۷۰ھ) نے جمہرۃ اشعار العرب میں عمرو بن احمر باہلی کے مشوبات کا انتخاب کیا تو جس قصیدے میں یہ دونوں شعر ہیں اس کو پورا نقل کیا ہے - جبکہ ابنِ احمر کے اس رائیہ میں سات اشعار کے بعد یہ دونوں شعر موجود ہیں - اس سے بڑھ کر عجب بات یہ ہے کہ ابن جنی بھی کہتے ہیں : ولاھما أیضاً فی دیوانہ - غالباً ان دونوں کے پاس دیوان ابن احمر کے نسخے ناقص تھے - کیونکہ ان سے پہلے ابوزید القرشی ان اشعار کو پورے قصیدے کے ساتھ اپنی کتاب میں نقل کر چکے تھے -

یگر شعراء کے دواوین ۔ فرق صرف اتنا ہے کہ آج ان شعراء کے دواوین دستیاب ہیں اور ابن احمر
ان حوادثِ زمانہ کی نذر ہو گیا ۔
مشہور لغت نویس حسن بن محمد بن حسن صغانی (متوفی ۶۵۰ھ) کی مؤلفات سے ظاہر ہوتا ہے کہ
ے شعراء کے دواوین کے علاوہ ان کے پیشِ نظر ابن احمر کا دیوان بھی تھا۔ اس قیاس کی وجہ یہ
ہ صغانی کی کتابوں میں ابن احمر کے اشعار بکثرت پائے جاتے ہیں۔ علامہ صغانی کے مشہور و
ف لغت " العباب الزاخر " میں شواہد کے ما قبل اور مابعد کے اشعار بھی موجود ہیں، جب کہ
ردں کے ہاں صرف شواہد پر اکتفا کیا گیا ہے ۔ علاوہ بریں العباب میں ابن احمر کے ایسے اشعار
وجود ہیں جو لغت و ادب کی دوسری کتابوں میں نہیں ملتے ۔
عمرو بن احمر باہلی کے دیوان کا سراغ مشہور مؤرخ مغلطائی بن قلیج بن عبداللہ (متوفی ۷۶۲ھ)
اں بھی ملتا ہے، جیسا کہ عبدالقادر البغدادی کی کتاب خزانۃ الأدب سے ظاہر ہے ۔ بغدادی نے تو
احمر کے دیوان کے کئی نسخے دیکھے ہیں۔ وہ ابن احمر کے ایک شعر کے پہلے مصرع " بتیهاء قفر د
لمیّ کأنها " کی مختلف روایات بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: هذا کلام من لم یقف علی الروایة،
ستی فی عامة نسخ شعره (أی شعر ابن أحمر)؛ " أریهم سهیلا والمطی کأنها "۔

باہلی کے دیوان کا ذکر مندرجہ ذیل فہارس میں بھی موجود ہے :

۱ - ابن خلیفه الاشبیلی : فهرست ماروا ه عن شیوخه ، ط بیروت ۱۹۶۳م ، ص ۳۹۳ ، ۳۹۷ -

۲ - حاجی خلیفه : کشف الظنون ط استنبول ۱۳۶۰ھ ج ۱ ص ۷۶۴ -

۳ - السید الحسین العباسی النبهانی (متوفی بعد ۱۰۹۵ھ) : التذکار الجامع للآثار (خطی)

صیغہ مصورات کتب خانہ ادارۂ تحقیقات اسلامی، اسلام آباد، ورق ۵۶ -

نہایت افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ دیگر نوادر کے ساتھ ابن احمر باہلی کا دیوان بھی دست
رد زمانہ کی نذر ہو گیا۔ چنانچہ آج ہمیں دنیا کے کسی کتب خانہ کی مطبوعہ فہرست یا عربی زبان کے
نطوطات کے دستیاب ذخیروں میں ابن احمر کے دیوان کا ذکر کہیں نہیں ملتا ۔
یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر اس شاعر کے اشعار کو کیوں جمع کر کے ایک دیوان کی شکل دی جائے ۔
تو بخوبی معلوم ہے کہ باہلی ایک مخضرمی شاعر تھے اور انھوں نے اسلام لانے کے بعد بھی بہت سے شعر

گئے۔ خلفائے راشدین کی مدح میں بھی کلام چھوڑا ہے۔ ایسے شاعر کے کلام کو محفوظ کرنا ایک مفید علمی کام ہوگا۔ ابن احمر باہلی کے اشعار کو جمع کرنا اس لئے بھی ضروری ہے کہ:

۱۔ یہ اس عہد کے شاعر ہیں جس میں رسول مقبولؐ اور خلفائے راشدین نے زندگی بسر کی۔ چنانچہ ان کے کلام سے اس عہد کے بارے میں بہت سی معلومات منظرِ عام پر آسکتی ہیں۔

۲۔ قرآن کریم کی زبان اور ترکیبوں کو سمجھنے کے لئے اس عہد کے عربی لٹریچر کا مطالعہ بہت ضروری ہے کلمات کی تشریح اور مخصوص معانی اس عہد کے اشعار میں کسی حد تک عمدگی سے محفوظ ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ متقدمین نے قرآن فہمی کے لئے جن شعراء کے کلام کو خاص طور پر مدنظر رکھا ہے ان میں عمرو بن احمر باہلی بھی شامل ہیں۔ تفسیر، علوم القرآن کتب حدیث کی شرحوں میں ابن احمر کے کلام کا معتد حصہ بطور شواہد پیش کیا گیا ہے۔ اس شاعر کے اشعار قرآن و حدیث کی زبان سمجھنے میں کافی ممد و معاون ثابت ہو سکتے ہیں۔ اور پھر اس عہد کی نحوی تراکیب، محاورے اور روزمرے جو عموماً اشعار میں سموئے ہوئے ہیں، اس عہد کی لسانی و ادبی تصویر پیش کرتے ہیں۔

۳۔ تاریخی واقعات جس طرح تاریخ کی کتابوں میں موجود ہوتے ہیں، ان کے علاوہ بین السطور بھی کچھ واقعات ہوتے ہیں جن سے بعض اوقات مؤرخ دانستہ یا نادانستہ طور پر اعراض کر جاتا ہے۔ مگر اس عہد کا شاعر نہایت خوش اسلوبی سے ان کی طرف اشارہ کر جاتا ہے۔ اور یہی اشارات آنے والے دور میں ایک قیمتی سرمایہ ثابت ہوتے ہیں۔

ابن احمر صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کے درمیان رہے۔ کئی واقعات خود ان پر گزرے، کئی واقعات اُنھوں نے اپنی آنکھوں سے دیکھے اور بہت سے واقعات اُنھوں نے مستند ذرائع سے سُنے۔ یہ واقعات اپنی سچی تصویر کے ساتھ ابن احمر کے اشعار میں جگہ پا گئے۔ ابن احمر سپاہی تھے، بہت سی جنگوں میں انھوں نے حصہ لیا۔ حضرت خالد بن ولیدؓ کی قیادت میں اہل روم کے خلاف کئی لڑائیوں میں شامل رہے۔ ان کے کلام میں ان جنگوں اور دوسرے اہم واقعات کی تصویر کشی ایک فطری امر ہے۔ بلاشبہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ ابن احمر کا دیوان ایک بیش قیمت سرمایہ ہے۔ جس سے تاریخ کے بہت سے گوشے روشن ہو سکتے ہیں۔

۴۔ ابن احمر نجد کے شاعر تھے۔ اور بدقسمتی سے یہ وہ علاقہ ہے جس کی طرف آثارِ قدیمہ کے ماہرین

نے کما حقہ توجہ نہیں کی۔ بہرحال اب سعودی عرب کے معروف جغرافیہ دان جناب حمد الجاسر جو رسالہ "العرب" کے مدیر اعلیٰ ہیں، ان کی خصوصی توجہ سے اس خطہ کے آثار قدیمہ کی کھدائی کا کام شروع ہوا ہے۔ نجد اور اس کے گرد و نواح میں بہت سی بستیاں تھیں جو اب صفحۂ ہستی سے مٹ چکی ہیں۔ بہت سے مقامات اور وادیاں اب کہیں نظر نہیں آتیں۔ مگر عربوں کے قدیم لٹریچر میں ان کا ذکر پایا جاتا ہے۔ اس دور کے ادب کا بہت سا حصہ شاعری میں ہے۔ انہی وادیوں اور بستیوں میں اس علاقہ کے شعراء گھومتے پھرتے تھے۔ ان نیست و نابود وادیوں کو صرف ان شاعروں کے کلام میں تلاش کیا جا سکتا ہے۔ اس ضمن میں ابن احمر کے شعر نجد اور اس کے گرد و نواح کے مقامات کی تعیین کے لئے بنیادی حیثیت رکھتے ہیں۔ ان میں سے کئی مقامات کے محل وقوع کے سلسلے میں ابن احمر کا کلام بہت ہی مددگار ثابت ہو سکتا ہے۔ مربوط شکل میں کلام جمع ہو جانے کے بعد تو ان مقامات کے بارے میں کافی معلومات حاصل ہو سکتی ہیں۔ ممکن ہے کوئی شخص یہ سوال کرے کہ کیا ابن احمر نے اس قسم کی معلومات بہم پہنچائی ہیں؟ اس کے جواب میں اتنا کہہ دینا کافی ہو گا کہ قدیم جغرافیہ نویسوں نے دوسرے شعراء کے علاوہ ابن احمر کے بھی کئی اشعار کو بعض مقامات کی نشاندہی کے لئے بطور شواہد پیش کیا ہے۔ بلکہ کچھ مقامات کی تعیین تو صرف ابن احمر کے اشعار ہی سے کی گئی ہے۔ [۱۱]

۷۔ عربی زبان کے اس عظیم شاعر کو جو عموماً شاذ اور مشکل الفاظ کا استعمال پسند کرتا تھا یہ فخر حاصل ہے کہ اس کے بہت سے الفاظ قرآن کریم میں آئے ہیں جن کا وجود اس سے قبل کی عربی زبان میں نہیں ملتا۔ اس امر کا اعتراف کئی لغویوں نے کیا ہے۔ "غریب کلمات" کے استعمال

۱۱۔ آپ اسی سے اندازہ لگائیں کہ البکری نے معجم ما استعجم میں ابن احمر کے اشعار کو ۴۶ مختلف صفحات پر مختلف مقامات کی تعیین و توصیف (PERSCRIPTION) کے لئے پیش کیا ہے۔ اسی مقصد کے لئے یاقوت الحموی نے معجم البلدان میں بہت سے اشعار دیئے ہیں۔ علاوہ بریں لسان العرب، تاج العروس، تہذیب اللغۃ اور العباب الزاخر جیسی لغت کی کتابوں میں ابن احمر کے کئی شعر مقامات کی تعیین و توصیف کے لئے پیش کئے گئے ہیں۔

پر لغت اور ادب کی کتابوں میں کئی مقامات پر ابن احمر کی ستائش کی گئی ہے۔ بلکہ یہاں تک کہا گیا ہے کہ لا أعلم أحداً أتی بها إلا ابن احمر الباهلی[13]۔ ہمیں نہیں معلوم کہ ابن الاحمر الباہلی کے سوا کسی اور نے بھی ان الفاظ کو اس سے پہلے شعر میں استعمال کیا ہے۔

۶۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ، ابن احمر اہلِ وبر کے شاعر تھے اور ان کی زبان خالص عربی تھی۔ا لئے ضروری ہے کہ اس عظیم شاعر کی خدمات کو سراہا جائے اور اس کے کلام کو جمع کر کے ا محفوظ کیا جائے۔

شعر کے ضائع شدہ سرمائے کو اس طرح زندہ کرنے کا سہرا پاک وہند کے ممتاز عالم، ۶ کے پروفیسر مولانا عبدالعزیز المیمنی کے سر ہے، جنھوں نے سب سے پہلے اس امر کی طرف دنیائے ۶ کی توجہ مبذول کرائی۔ ان کے بتائے ہوئے طریقے پر چل کر دیگر حضرات کی طرح میں نے بھی اس ضہ اور اہم کام کو اُستاد محترم میمن صاحب ہی کی نگرانی میں ۱۹۶۵ء میں لاہور میں شروع کیا تھا۔ ا اب اللہ کے فضل سے ابن احمر کے باقیات ایک دیوان کی شکل میں جمع ہو چکے ہیں۔ میں نے یہ اشعار ذیل کتب سے جمع کئے ہیں۔ ان میں مطبوعہ کتابوں کے علاوہ مخطوطات سے بھی مدد لی گئی ہے:

ا۔ عربی زبان کے لغات۔

ب۔ عربی ادب کی کلاسیکل کتابیں۔

ج۔ عربی زبان کی قواعد اور تنقید کی کتابیں۔

د۔ تاریخ اور جغرافیہ کی کتابیں جن میں شعری سرمایہ موجود ہے۔

ہ۔ قرآن کریم کی تفاسیر، علوم القرآن پر مختلف کتب اور احادیث کی شرحیں۔

و۔ عربی اشعار کے مختلف مجموعے۔

ز۔ مختلف شعراء کے دواوین کی شروح۔

ان کتابوں سے ابن احمر کے اشعار کو ان کی مختلف روایات کے ساتھ جمع کر لیا گیا ہے۔

۱۳۔ دیکھئے الخصائص ج ۲ ص ۲۱۱، اور اصمعی نے تو کئی جگہوں پر کہا ہے۔ لسان العرب کافی الفاظ ہیں جن کے ضمن میں یہ توصیفی کلمات آئے ہیں۔

و اصل قرار دے کر باقی روایات کو حواشی میں درج کر دیا گیا ہے۔ مشکل الفاظ کی تشریح کی گئی
اس مقصد کے لئے جو شواہد میسر آ سکے ہیں، جمع کئے گئے ہیں۔ اعلام کے تراجم اور مجمل واقعات
ل فراہم کرنے کی سعی کی گئی ہے۔

اشعار کو جمع کرنے کے بعد قدرتی طور پر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا واقعی یہ تمام اشعار ابن احمر
کے ہیں جبکہ اس کے علاوہ اور بھی کئی شاعر ابن احمر نامی موجود ہیں؟ کیا یہ ممکن نہیں کہ ان کا
شاعر کے ساتھ مل گیا ہو۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے ابن احمر نامی شعراء کا جائزہ لینا
اس کے بعد اس سوال کا جواب تلاش کرنا چاہیئے۔

مدی نے اپنی کتاب 'المؤتلف والمختلف' میں ابن احمر نامی چار شعراء کا ذکر کیا ہے:

رو بن احمر بن العمرّد الباہلی۔ یہی صاحب ہیں جن کا کلام ہم نے جمع کیا ہے۔
بن احمر البجلیّ: قدیم اسلامی شاعر ہیں۔
بن احمر الکنانی: ان کا نام حُنیٌ ہے، یہ جاہلی شاعر ہیں۔
بن احمر الإیادی۔

خرالذکر تینوں شعراء کا ذکر کتب ادب میں ان کی نسبت کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ یعنی پہلے کو
دوسرے کو الکنانی اور تیسرے کو الإیادی۔ لیکن ان کے برعکس عمرو بن احمر بن العمرّد کو ابن
رو بن احمر، عمرو بن احمر الباہلی اور ابن احمر الباہلی چار طریقوں سے ذکر کرتے ہیں۔

ن شعراء میں ابن احمر الإیادی کا ایک شعر کے علاوہ اور کچھ کلام نہیں ملا۔ الآمدی کہتے ہیں:
ِالیّ من شعرہ کثیر شیئ الا انی وجدت لہ فی کتاب إیاد بیتاً واحداً وھو:

ھل ینھینک عن لوک وعن حمق ... من بالجزیرۃ من مجرد ومن دعمی

علاوہ باقی دونوں شاعروں کے کلام کے وجود کی نفی تو کسی کتاب میں موجود نہیں البتہ ان
کا فقدان اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ ان کے مجموعے بھی کسی طرح دست بُرد زمانہ کی نذر ہو
وہ تھے ہی کم گو، اور ان کے اشعار محفوظ نہیں رکھے گئے، صرف ان کے نام آج باقی ہیں۔ ابن
ی اور حنیّ بن احمر الکنانی کے دو شعر ابن منظور نے لسان العرب میں دیئے ہیں۔ مگر جہاں
شعر لکھے ہیں وہاں ان کے ناموں کے ساتھ البجلی یا الکنانی ضرور لکھا ہے۔ اور پھر ان

چاروں شعراء کے اَدوار میں فرق ہونے کی وجہ سے ان کا کلام ایک دوسرے سے بالکل ممیز ہے۔ ابن احمر الباہلی کی مشکل تراکیب اور غریب کلمات میں دوسرے شعراء کے کلام کے اختلاط کی بہت کم گنجائش ہو سکتی ہے۔ مؤخر الذکر تین شعراء کے کلام کے وجود کی نفی یوں بھی ہو جاتی ہے کہ ان کے دواوین کا کسی نے آج تک ذکر نہیں کیا۔ مگر اس کے برعکس ابن احمر باہلی کے دیوان کا ذکر کثرت سے آتا ہے۔ ایک جگہ ابن احمر کے نام سے دیئے گئے اشعار دوسری جگہ ابن احمر باہلی کے تحت اور تیسری جگہ عمرو بن احمر باہلی کے تحت پائے جاتے ہیں۔ ان وجوہ کی بِنا پر ہم یہ کہنے میں حق بجانب ہیں کہ جو کلام ہم نے جمع کیا ہے وہ عمرو بن احمر باہلی کا ہی ہے۔

ابن احمر ان شعراء میں سے نہ تھے جو کثرت سے شعر کہتے ہیں۔ وہ ضرورت کے مطابق صرف عمدہ شعر کہنے کو روا رکھتے ہیں۔ اگرچہ لغت وادب کی کتابوں میں شاذ کلمات کی بِنا پر ابن احمر کا بیشتر کلام محفوظ ہو گیا ہے۔ مگر اُن اشعار کے بارے کیسے علم ہو جن میں غریب کلمات کا استعمال نہیں ہُوا، یا جو نہایت سہل اور آسان زبان میں تھے، یا جو بعض کتب میں وارد تو ہوئے مگر وہ کتابیں اس وقت صفحۂ ہستی سے مٹ چکی ہیں۔ اس لئے یہ نہ سمجھنا چاہیئے کہ جو کچھ ہم نے جمع کیا ہے وہ ان کا کل کلام ہے۔ بلکہ یہ اس کا ایک حصہ ہے اور باقی اشعار ضائع ہو چکے ہیں۔ اس امر کا پتہ یوں چلتا ہے کہ ادب و لغت کی کتابوں میں ابن احمر کے کئی اشعار سے پہلے یوں لکھا ہُوا ملتا ہے۔ من قصیدۃ طویلۃ مگر بعد میں صرف چند اشعار ملتے ہیں۔ اسی طرح بعض قصائد کے صرف دو یا ایک شعر کا ہمیں پتہ چلا ہے باقی سارے کا سارا قصیدہ ناپید ہے۔ اس سے آپ اندازہ لگا سکتے ہیں کہ کلام کا کتنا حصہ ضائع ہو گیا اور کتنا باقی ہے۔ اس کے باوجود ہمارے اس مجموعے میں ساڑھے چھ سو کے قریب اشعار جمع ہو گئے ہیں۔

عربی زبان کی اہمیت

ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ، سابق پروفیسر پنجاب یونیورسٹی

زبان اور یونانی علوم

بوں نے اپنے عہدِ ترقی میں جن اقوام کے علمی خزانوں کو اپنی زبان میں منتقل کیا، ان
ومیں خاص اہمیت رکھتی ہیں۔ اوّل یونانی، دوسرے ایرانی اور تیسرے اہل ہند۔
ں ہمیں یونانی اور عربی ادبیات کے باہمی تعلقات اور اثرات سے سروکار ہے اور
مقصود ہے کہ یونانی حکمت و فلسفہ اور علوم و فنون کے ضمن میں عربی زبان کیا
افادیت رکھتی ہے۔

راءِ عرب میں سب سے پہلے جس شخص نے یونانی علوم میں دلچسپی کا اظہار کیا، وہ خالد
بن معاویہ تھے۔ روایت ہے کہ جب انھیں خلافت و حکومت میں ناکامی ہوئی، تو
نے اپنی توجّہ علوم کی طرف منعطف کر دی۔ اس زمانہ کے علوم متداولہ بیشتر یونانی زبان
وران کا سب سے بڑا مرکز اسکندریہ کا شہر تھا۔ ابن ندیم کا بیان ہے کہ خالد بن یزید
، اور قبطی زبانوں کی متعدد کتابوں کا عربی میں ترجمہ کرایا۔ جن کا تعلق کیمیا، طبّ اور
یم سے تھا[1]۔ لیکن یونانی کتابوں کے عربی تراجم کا کام بیشتر عباسی عہد میں انجام
یفہ المنصور، خلیفہ ہارون الرشید اور خلیفہ المامون کی علم دوستی اور شاہانہ سرپرستی
ت یونانی زبان کی سینکڑوں کتابیں عربی میں منتقل ہوئیں، جن کا تعلق علم کی تقریباً

---

[1] ب الفہرست لابن الندیم، مطبوعہ مصر، صفحہ ۴۹۷

تمام شاخوں سے تھا۔ اپنی طبیعت اور مزاج کے اعتبار سے عرب ایک عملی (PRACTICAL) اور حقیقت پسند قوم تھے۔ اس لئے انھوں نے یونانی علوم کے اکتساب وانتخاب میں ان کی عملی اور افادی حیثیت کو پیش نظر رکھا اور فلسفہ و حکمت کے علاوہ اپنی توجہ بیشتر طب، کیمیا، ریاضی، فلکیات اور جغرافیہ جیسے مفید علوم پر مرکوز کی، اور یونانیوں کے علم الاصنام اور خرافات (MYTHOLOGY) کو بیکار سمجھ کر نظر انداز کر دیا، کیونکہ عربوں کے ذہن اسلام کی برکت سے اس قسم کے توہمات اور اباطیل سے آزاد ہو چکے تھے۔ عربوں کا قومی مذاق ایک اور واقعہ سے بھی ظاہر ہے۔ کہتے ہیں کہ غزنوی دَور کے ایک مشہور شاعر عنصری نے وامق اور عذراء کے نام سے ایک قصّہ منظوم کیا اور اسے خراسان کے ایک عرب امیر کی خدمت میں پیش کیا۔ لیکن جب امیر کو معلوم ہوا کہ یہ قصّہ یونانیوں کے کسی قدیم افسانے سے ماخوذ ہے تو اس نے اسے یہ کہہ کر پھینک دیا کہ ہمیں ایسے خیالی افسانوں کی ضرورت نہیں۔

ان عربی تراجم کے متعلق ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ ان میں سے بعض ایسی کتابیں ہیں جن کے اصل یونانی متن حوادثِ زمانہ کی نذر ہو چکے ہیں لیکن ان کے عربی تراجم ہنوز محفوظ ہیں۔ تحقیق کے مطابق ذیل کے یونانی مصنفین کے علمی کارنامے اس طریق سے محفوظ رہ گئے ہیں:۔

(۱) اپلونیوس (APOLLONIUS) کی کتاب المخروطات (CONICS) کے تین مقالات۔ کتاب الفہرست کی تصریح سے معلوم ہوتا ہے کہ جب عباسی عہد میں اس کا ترجمہ ہوا تھا، اس وقت بھی یہ کتاب بہت نادر تھی اور آٹھویں مقالہ کا اکثر حصّہ ضائع ہو چکا تھا۔

(۲) منالاوس (MENELAUS) کی کتاب الاشکال الکریّہ (SPHERICS)۔

(۳) ہیرو اسکندری کی کتاب الآلات (MECHANICS)

(۴) فیلو (PHILO) بزنطینی کی کتاب الہواء۔

(۵) ایک کتابچہ میزان پر جو اقلیدس کی طرف منسوب کی جاتی ہے۔

(۶) ساعات الماء (CLEPSYDRA) جو ارشمیدس کی طرف منسوب ہے۔

(۷) علمِ زراعت کی ایک کتاب جو اناطولیوس بیروتی (ANATOLIUS OF BERYTOS)

بحث ہے۔

) جالینوس (GALEN) کی بعض تالیفات علم طب پر۔

) کتاب المناظر والمرایا (OPTICS) جو بطلیموس کی طرف منسوب ہے۔

) برلیسون کی "تدبیر المنزل" (OEKONOMIKOS OF BRYSON)۔

) جالینوس کی کتاب وبائی امراض (EPIDEMICS) پر۔

۱) جالینوس، روفس (RUFUS) فیلغریوس (PHILAGRIOUS)، آرکی جینس (ARCHIGEI) اور اینطلوس (ANTYLLOS) اور دیگر یونانی اطباء کی متعدد تالیفات صرف عربی تراجم باقی رہ گئے ہیں۔

غرضکہ مذکورہ بالا عربی تراجم نے یونانیوں کے بہت سے علمی کارناموں کو نیست و نابود سے بچالیا ہے۔[۱]

جیسا کہ مغربی مورخین نے لکھا ہے یونانی لٹریچر کے ناپید ہونے کا ایک سبب یہ ہوا کہ جب ئی نے غلبہ پایا، تو انھوں نے یونانی کتابوں کے اکثر ذخیروں کو یہ کہہ کر تباہ و برباد کر دیا کے مندرجات مسیحی عقائد کے منافی ہیں۔ اس نوعیت کا سب سے ہولناک واقعہ اسکندریہ یش آیا۔ عیسائی حکمرانوں نے نہ صرف اسکندریہ کے دارالعلوم کو بند کر دیا بلکہ عیسائی بن نے وہاں کے کتب خانہ کو بھی جلادیا اور فلسفہ کی ایک نامور معلمہ (HYPATIA) کو یام بےحرمت کر کے کمال سفاکی سے قتل کر ڈالا۔

یونانی علوم کے ضائع ہونے کا دوسرا سبب یہ ہوا کہ اہل مغرب مدّتِ دراز تک چمڑے ھتے رہے جس کی کمیابی اور گرانی کتابوں کی اشاعت میں حائل تھی۔ چونکہ پارچمنٹ کمیاب تھا لئے عیسائی راہبوں اور پادریوں کے ہاں یہ عام دستور تھا کہ وہ قدیم یونانی تصانیف کی توں کو مٹاتے تھے اور پھر ان پر اپنے اوراد و وظائف لکھتے تھے۔ اس طرح صدیوں تک یونان رومہ کا قدیم لٹریچر مٹتا رہا۔ آخر کار عربوں نے اندلس میں کاغذ سازی کو رواج دیا اور یورپ ب ایسی چیز مہیّا کی جو پارچمنٹ کا کام دے سکے اور اس طرح سے قدیم علوم کے بقاء کا ن کر دیا۔

یونانی ادبیات کے سلسلہ میں ایک اور قابلِ ذکر امر یہ ہے کہ متعدّد مسلمان مصنّفین نے حکماء اور فلاسفہ کے حالات میں قابل قدر کتابیں لکھیں، مثلاً ابن القفطی کی اخبار الحکماء، ابوسلیمان محمدّ سنجری کی صوان الحکمہ اور ابن ابی اصیبعہ کی طبقات الاطباء۔ ان کتابوں میں بہت سے یونانی حکماء کا بھی ذکر آیا ہے اور یہ بات قابلِ غور ہے کہ ان حکماء کے حالات، ان کے نظریات اور ان کی تصانیف کے متعلق عربی مصنفین نے بعض ایسی معلومات فراہم کر دی ہیں جو خود یونانیوں کے ہاں نہیں ملتیں۔ اس سے ظاہر ہے کہ عربی مصادر سے یونانی حکماء کے حالات تلاش کرنے اور یونانی علوم کی تاریخ مدوّن کرنے میں بہت کچھ مدد مل سکتی ہے۔

یونانی ادبیات کے مطالعہ میں عربی تراجم کا ذخیرہ ایک اور طریق سے بھی مفید ہو سکتا ہے۔ جیسا کہ انگریز مستشرق سائمن اوکلے (SIMON OCKLEY) متوفی ۱۷۲۰ء نے توجہ دلائی ہے۔ یہ تراجم یونانی تالیفات کے مشکوک مقامات کو صحیح طور پر ضبط کرنے میں کام آسکتے ہیں۔ فی زماننا یورپ میں جو یونانی مخطوطات محفوظ ہیں وہ اپنے سنّ کتابت کے لحاظ سے اُن یونانی نسخوں کے مقابلہ میں حدیث العہد ہیں جن سے عربی تراجم تیار ہوئے تھے لہذا یونانی تصانیف کی عبارتوں کو صحّت کے ساتھ ضبط کرنے میں عربی تراجم کی طرف رجوع کرنا خالی از فائدہ نہیں۔

عربی زبان اور علم تاریخ

ہم یہ بات بلاخوف تردید کہہ سکتے ہیں کہ دنیا کی کسی قوم نے اپنی تاریخی روایات کے ضبط کرنے اور مشاہیر کے حالات کو محفوظ کرنے میں اہلِ اسلام کی سی جانفشانی کا ثبوت نہیں دیا۔ ان کو غالباً اس بات کا احساس تھا کہ ان کے کارنامے ایسے شاندار ہیں کہ ان کو جریدۂ روزگار پر ہمیشہ کے لئے ثبت کر دینا چاہیئے۔

عربی زبان میں کتب تاریخی کا جو وسیع ذخیرہ موجود ہے، وہ ان کے تاریخی ذوق پر شاہد عدل ہے۔ اسلام سے پہلے عربوں کے علم الانساب اور "ایّام العرب" کا جو چرچا تھا وہ ان کے تاریخی مذاق کا بیّن ثبوت ہے۔ ظہور اسلام کے بعد علم تاریخ نے ان کے ہاں ایک مستقل فن کی حیثیت اختیار کر لی، جس کی ابتداء سیرت نگاری سے ہوئی۔ محمدّ بن اسحٰق مطلّبی اور محمد بن عمر الواقدی کے بعد ابن قتیبہ دینوری، احمد بن یحییٰ بلاذری، احمد بن الواضح الیعقوبی

یر طبری کا زمانہ آیا، جنھوں نے عمومی تاریخیں لکھیں۔ خصوصاً امام طبری نے علم
مثال خدمت انجام دی۔ انھوں نے تاریخ الرسل والملوک لکھ کر اسلام کی پہلی
ی تاریخ کو ہمیشہ کے لئے محفوظ کر دیا۔ چوتھی صدی ہجری میں مسعودی اور ابن مسکویہ
زاج مورخین نے ظہور کیا۔

ی صدی ہجری تک عربی زبان میں علم تاریخ کا جو ذخیرہ جمع ہو چکا تھا اس کا اندازہ
ہو سکتا ہے کہ مسعودی نے مروج الذہب کے دیباچہ میں اٹھاسی بڑے بڑے
کر کیا ہے جو اس کے زمانہ تک پیدا ہو چکے تھے۔ امتداد زمانہ کے ساتھ فن تاریخ
اخیں پیدا ہوتی گئیں، چنانچہ آٹھویں صدی میں حافظ ذہبی نے تاریخ کی چالیس
ی ہیں۔ اسی صدی میں حافظ مغلطائی نے ایک ہی نجی کتب خانہ میں قریباً ایک ہزار
یخ کی دیکھی تھیں جو غالباً سب کی سب عربی زبان میں تھیں۔ ۸۹۷ھ میں حافظ
" الاعلان بالتوبیخ لِمَن ذَمَّ التاریخ " کے نام سے ایک خاص کتاب تالیف کی۔
مختلف قسم کی عربی تاریخوں اور کتب سیرت کی کیفیت بیان کی۔ یہ کتاب گویا عربی
ی کی ایک جامع تاریخ ہے جس سے اس بات کا بخوبی اندازہ ہو سکتا ہے کہ عربی تاریخ
دان میں کتنی وسعت پیدا ہو چکی تھی۔ گزشتہ صدی میں مشہور جرمن مستشرق
ٹ (WÜSTEN FELD) نے، جس کی علمی خدمات ناقابل فراموش ہیں، جب
ین اور ان کی تالیفات کی ایک جامع فہرست بلحاظ زمانہ مرتب کی تو اس میں ۵۹۰ مورخوں
، جو اسلام کی پہلی دس صدیوں میں پیدا ہو چکے تھے۔[1] اہل اسلام نے سیرت اور
لویل سلسلہ پیدا کیا، وہ مستزاد ہے۔

ن بالا سے ظاہر ہے کہ اسلام کی تاریخ بیشتر عربی زبان ہی میں مسطور ہے۔ بہت سی
سی اور ترکی میں بھی لکھی گئی ہیں لیکن ان کی حیثیت ثانوی ہے۔ لہذا جو شخص ملت

---

[1] FR. WÜSTEN FELD: DIE GESCHICHTSSCHREIBER [D]
ARABER UND IHRE WERKE. GÖTTINGEN, 1882.

اسلام کی سرگزشت کا محققانہ مطالعہ کرنا چاہے یا اس موضوع پر تصنیف و تالیف کا ارادہ کرے، اس کے لئے عربی زبان کا جاننا ضروری ہے۔ بعض عربی تواریخ کے دوسری زبانوں میں ترجمے ہو چکے ہیں، لیکن ایک محقق کے لئے یہ تراجم کفایت نہیں کر سکتے۔ اس کے لئے اصلی مصادر کی طرف رجوع کرنا لابدی ہے۔

عربی مورخین نے نہ صرف ملّتِ اسلام کی تاریخ کو شرح و لبسیط کے ساتھ قلمبند کیا ہے، بلکہ ان کے ہاں اہلِ اسلام کی ہمسایہ اقوام کے متعلق بھی بڑی قیمتی معلومات ملتی ہیں۔ مثلاً البیرونی نے "کتاب الہند" میں ہنود کے قدیم علوم و فنون، ان کے عقائد اور عادات و رسوم کو جس صحت اور جامعیت کے ساتھ بیان کیا ہے اس پر آج بھی دیدہ ور علماء اسے خراجِ تحسین پیش کرتے ہیں۔ اسی طرح ابن فضلان نے چوتھی صدی ہجری میں بُلغار اور بلاد روس کا سفر کرنے کے بعد وہاں کے باشندوں کے جو حالات لکھے، وہ معاصرانہ شہادت کی حیثیت رکھتے ہیں۔ روسی مستشرقین اس کے بیان کی بڑی قدر کرتے ہیں۔ غرضنکہ عربی زبان میں مختلف ملکوں اور قوموں کے حالات اور مختلف زمانوں کی تاریخ کے متعلق نہایت بیش قیمت معلومات فراہم ہو گئی ہیں۔ جرمن مورخ فان رانکے (VON RANKE) کا کہنا ہے کہ "لاطینی کے بعد علم تاریخ کے نقطہ نظر سے دنیا کی تمام زبانوں میں عربی سب سے اہم ہے۔"

عربی زبان کے لئے یہ شرف کیا کم ہے کہ ابن خلدون نے اپنا شہرۂ آفاق "مقدمہ" لکھ کر اپنا فلسفہ تاریخ اسی زبان میں پیش کیا، اور اس کے علاوہ اپنی نئی سائنس یعنی "علم العُمران" کی تشریح اسی زبان میں کی۔

عربی زبان، تاریخِ علوم اور مغربی علماء

تاریخِ علوم نے آجکل ایک مستقل علم کی صورت اختیار کر لی ہے۔ اس کے مطالعہ سے نہایت مفید نتائج حاصل ہوئے ہیں اور بعض علماء نے اس میں تخصص پیدا کیا ہے اور اس موضوع پر مستقل کتابیں لکھی ہیں۔ جہاں تک اسلامی عہد کا تعلق ہے، مغرب کے دو عالموں نے اس میں خاص نام پیدا کیا ہے۔ اوّلاً ایک اطالوی فاضل آلدو میلی (ALDO MIELI) نامی ہیں، جنہوں نے ۱۹۳۸ء میں LA SCIENCE ARABE کے نام سے ایک کتاب

بان میں لکھی تھی - اور مسلمانوں کی سائنسی ترقی کا اجمالی لیکن جامع تذکرہ کیا تھا۔ اور
وضاحت کی تھی کہ مسلمان سائنسدانوں نے دنیا کی علمی ترقی میں کیا حصّہ لیا۔ دوسرے
ڑجارج سارٹن متوفی ۱۹۵۶ء ہیں - وہ اصلاً بلجیم کے باشندے تھے، لیکن پہلی
میں ترک وطن کرکے امریکہ میں آباد ہوگئے تھے اور ہارورڈ یونیورسٹی کے ساتھ
ہوگئے تھے۔ انھوں نے تین ضخیم جلدوں میں علوم کی ایک جامع اور مبسوط تاریخ لکھی
حسب موقع مسلمان سائنس دانوں کا بھی تذکرہ کیا ہے، اور ان کے علمی کارناموں
تالیفات کی مناسب طور پر نشان دہی کی۔[۱]

دوسرے مغربی مصنفوں کے قلم سے علوم و فنون کی جو تاریخیں نکلی ہیں، ان کی بالعموم
ہے کہ وہ یونان اور رومہ کے حکماء کا ذکر کرنے کے بعد یورپ کی نشأۃ ثانیہ اور عہد حاضر
چلتے ہیں اور مسلمانوں کے علمی کارناموں کو نظرانداز کر دیتے ہیں، حالانکہ وہ مسلمان
ہوں نے قرونِ وسطیٰ میں علوم و فنون کو زندہ رکھا اور ان کی اشاعت کرکے یورپ
اور ترقی کا موجب ہوئے۔ اس قسم کی تواریخ میں اگر مسلمانوں کے علمی کارناموں کا
ہے تو محض سرسری طور پر۔ اس کی وجہ کچھ تو مغربی مصنفین کی تنگ نظری ہے یا ان
ہے۔ لیکن اس فروگزاشت کا بڑا سبب یہ ہے کہ مسلمانوں کے علوم و فنون بیشتر عربی
ہوئے ہیں اور زبان کی ناواقفیت کی وجہ سے مغربی مصنفین کی ان تک رسائی نہیں۔
قرونِ وسطیٰ میں مسلمانوں نے مختلف علوم و فنون میں جو ترقی کی تھی اور ان پر جو
ہے، اس کی کماحقہٗ تحقیق اس وقت تک نہیں ہوسکتی جب تک کہ محقق کو عربی زبان
حاصل نہ ہو۔ اہل اسلام کا بیشتر علمی سرمایہ عربی زبان میں ہے، کیونکہ صدیوں تک
ب بلکہ دیگر مسلم اقوام کے علماء بھی اپنی علمی تصانیف عربی ہی میں لکھتے رہے۔ عربی
ت عالمِ اسلام کی مذہبی زبان تھی بلکہ سرکاری اور علمی زبان بھی تھی۔ فارابی اور

---

[۱] GEORGE SARTON: AN INTRODUCTION TO THE HIST
OF SCIENCE, 3 VOLS. BALTIMORE. 1927. 1931. 1948.

ابن سینا اصلاً ترک تھے، لیکن ان کی تمام اہم تصانیف عربی میں ہیں۔ عمر خیام دنیا میں ایک فارسی شاعر کی حیثیت سے مشہور رہے، لیکن اس نے اپنا الجبرا عربی میں لکھا۔ یہی حال اس کے عہد کے اور سینکڑوں ارباب علم کا ہے جن میں یہودی اور نصرانی علماء بھی شامل ہیں۔ غرضکہ قرون وسطیٰ کے بہترین دل و دماغ رکھنے والے ارباب علم کی تحقیقات کے نتائج ایک ایسے خزانے میں جمع ہیں، جس کی کنجی عربی زبان ہے۔

مدت ہوئی ایک جرمن فاضل یوحنا بیکمن نے "ایجادات کی تاریخ" لکھی تھی۔[1] اس تاریخ میں انھوں نے عربوں کے علمی کارناموں کا بھی تذکرہ کیا ہے۔ چنانچہ اس سلسلہ میں وہ عربی زبان کی اہمیت کا یوں ذکر کرتے ہیں۔ "عرب کیا ہی شریف لوگ تھے۔ علم کے ایک بہت بڑے حصے کے لئے ہم ان کے ممنون ہیں۔ نیز بہت سی مفید اشیاء کے لئے جو انھوں نے ایجاد کیں۔ جو برکات اور فوائد ہم نے ان سے حاصل کئے ہیں، اگر ہمیں ان کا پورا پورا علم ہو، تو ہمیں اپنی احسان مندی کا اور بھی زیادہ احساس ہو۔ کس قدر افسوس کی بات ہے کہ ان کی کتابیں پڑی پڑی خاک ہو رہی ہیں، اور کوئی نہیں جو ہمیں ان کے مضامین اور مطالب سے آشنا کرے یہ کس قدر شرم کی بات ہے کہ وہ لوگ جو اس وسیع زبان کے عالم ہیں، ہمارے ملک میں مناسب قدر دانی اور حوصلہ افزائی سے محروم ہیں۔ اگر مجھے بیس سال اور زندہ رہنے کی امید ہوتی اور مجھے عربی مخطوطات بھی کافی تعداد میں میسّر آتے، تو میں عربی زبان ضرور سیکھتا۔"

جب سے علماءِ مغرب نے عربی علوم کو بذریعہ تراجم اپنے ہاں منتقل کیا ہے، اسی زمانہ سے یورپ میں عربی علوم کی دھاک بیٹھی ہوئی ہے۔ وضاحت کے لئے میں ایک دو مثالوں پر اکتفا کرتا ہوں۔ بارھویں صدی عیسوی میں دیگر مغربی ملکوں کے علاوہ انگلستان کے علماء بھی طلب علم کی غرض سے اندلس کی عربی یونیورسٹیوں میں آنے لگے تھے۔ ان طلبہ میں (ALEDARD OF BATH)

---

[1] J. BECKMANN: BEITRÄGE ZUR GESCHICHTE DER ERFINDUNGEN. 3 BÄNDE. LEIPZIG, 1792 – 1805. ENGLISH TRANSLATION IN BOHN'S LIBRARY, LONDON.

ربابتھ کا رہنے والا الیڈارڈ بھی شامل تھا۔ وہ ان اشخاص میں سے تھا جنہوں نے فارغ التحصیل ہونے
مذریعہ تراجم بلادِ مغرب میں عربی علوم و فنون کے پھیلانے میں سبقت کی تھی۔ اس نے
کالمہ میں اپنے بھتیجے سے جو فرنگی یونیورسٹیوں کا تعلیم یافتہ تھا عربوں کے اس طرزِ تحقیق کی برتری
ہے، جو اُس نے اندلس میں سیکھا تھا۔ لکھتا ہے "میں نے عقل کو اپنا رہبر بنا کر اپنے عرب
ادوں سے کچھ اور سیکھا ہے اور تم نے کچھ اور سیکھا ہے۔ تمہاری آنکھیں سند کی ظاہری
سے خیرہ ہو رہی ہیں اور تم نے اپنے منہ پر دہانہ چڑھا رکھا ہے، آخر کورانہ تقلید کو دہانہ نہ
تو اور کیا کہیں؟ جس طرح بے عقل جانوروں کے منہ میں لگام دے کر جہاں چاہتے ہیں لے جاتے
در وہ بے چارے یہ بھی نہیں جانتے کہ انھیں لوگ کہاں اور کیوں لے جا رہے ہیں، کیونکہ وہ
ڈوری سے جس میں وہ بندھے ہوئے ہیں کھنچے چلے جاتے ہیں۔ ٹھیک اسی طرح تم میں
بہت سے سادہ لوح افراد اندھی تقلید کی وجہ سے قدماء کی سند سے مرعوب ہو کر
ریں کھاتے ہیں۔ انسان کو اس لئے عقل دی گئی ہے کہ وہ اسے حکم قرار دے کر حق و باطل
بز کر سکے، لہٰذا ہمیں سب سے پہلے عقل و خرد کی تلاش کرنی چاہیئے، اور جب وہ دستیاب
ائے تو اس کے بعد سند کو دیکھنا چاہیئے۔ سند بذاتِ خود فلسفی میں اعتماد پیدا نہیں کر سکتی
نہ ہی اسے اس غرض سے استعمال کرنا چاہیئے۔"

مسلمانوں کے علوم جو عربی زبان میں مسطور تھے، گیارھویں صدی سے تیرھویں صدی
برابر بذریعہ تراجم بلادِ مغرب کی طرف منتقل ہوتے رہے۔ اس زمانہ میں یورپ کی علمی زبان
نی تھی، اس لئے یہ تراجم بیشتر لاطینی زبان میں تیار ہوئے۔ وُسٹن فیلڈ جیسے عالم نے ان تراجم کا
بلی تذکرہ ایک مستقل کتاب میں کیا ہے [1]۔ غرضکہ ان تراجم سے مغربی ثقافت نے بڑی ترقی
عربی علوم سے جو لوگ زیادہ متاثر ہوئے، ان میں انگلستان کا بلند پایہ فلسفی روجر بیکن

---

[1] F. WÜSTENFELD: ÜBERSETZUNGEN ARABISCHER WERKE IN DAS LATEINISCHE SEIT DEM XI JAHRHUN[DERT]. GOTTINGEN, 1877.

اور مشہور شاعر چاسر بھی شامل ہے۔ غرضکہ ایک عرصہ دراز تک عربی علوم کی دھوم رہی، حتیٰ کہ اٹھارھویں صدی میں بھی عربی علوم کی شہرت کی صدائے بازگشت سنائی دیتی ہے۔ ڈاکٹر سیموئل جانسن اٹھارھویں صدی میں انگلستان کے ایک مشہور ادیب ہو گزرے ہیں۔ کہتے ہیں کہ جب برطانوی حکومت نے ان کی علمی خدمات کے صلہ میں ان کے لئے وظیفہ مقرر کیا تو وہ بے اختیار پکار اٹھے "اگر مجھے یہ وظیفہ آج سے بیس سال پہلے ملا ہوتا، تو میں بھی پوکاک کی طرح قسطنطنیہ جاتا اور عربی زبان سیکھتا"[1]۔ انہی کا قول ہے" اس دنیا میں صرف دو چیزیں تحقیق و تدقیق کے لائق ہیں۔ اوّلاً عیسائی دنیا اور دوسرے عالم اسلام، ان کے ماسوا سب بربریت ہے۔"

عہد حاضر میں جن مغربی علماء نے عربوں کے علوم کی تاریخی لحاظ سے تحقیق کی ہے وہ تمام عربی زبان جانتے تھے۔ مثلاً سیدیو (SÉDILLOT)، روسکا (JULIUS RUSKA)، شوئے (SCHOY)، زوٹر (SUTER)، پال کراؤس (PAUL KRAUS)، میکس مائرہوف (MAX MEYERHOF)، ہومیارڈ (HOLMYARD) اور ہنری فارمر (H.G.FARMER)

عربی زبان اور علم الادیان

اہل اسلام کے ہاں جو علوم متداول رہے ہیں، ان کو دو بڑی قسموں میں تقسیم کیا گیا ہے: اول منقولات جس میں دینی علوم اور ان کے متعلقات شامل ہیں اور دوسرے معقولات یعنی فلسفہ و حکمت اور سائنسی علوم جن کو مسلمانوں نے دوسری اقوام سے حاصل کیا۔ ان کے علاوہ بعض ایسے علوم بھی ہیں جن کو مسلمانوں نے خود ایجاد کیا۔ ان میں علم الادیان بھی شامل ہے۔ یعنی مختلف مذاہب کا مطالعہ اور ان کے مخصوص عقائد کی توضیح۔ اہل اسلام کے ہاں مذاہب عالم

---

[1] ایڈورڈ پوکاک (POCOCKE) اوکسفورڈ یونیورسٹی میں عربی کے سب سے پہلے پروفیسر ہیں۔ جب ۱۶۳۶ء میں ان کا تقرر ہوا تو اس کے اگلے سال انھوں نے استنبول کا راستہ لیا اور تحصیل علم کے لئے وہاں دو تین سال تک سکونت اختیار کی اور واپسی پر اپنے ساتھ کئی سو عربی مخطوطات لائے۔ ان میں سے بعض کو شائع کیا اور بعض کا ترجمہ کیا۔ یہ تمام ذخیرہ اب اوکسفورڈ کی باڈلین لائبریری میں محفوظ ہے اور اس سے علماء استفادہ کر رہے ہیں۔

و مطالعہ نے ایک مستقل علم کی صورت اختیار کر لی تھی اور اس باب میں متعدد بلند پایہ
عرضِ تحریر میں آئیں۔ مثلاً ابن حزم اندلسی متوفی ۴۵۶ھ کی کتاب "الفصل فی الملل
" اور شہرستانی کی کتاب "الملل والنحل" اور عبدالقاہر بغدادی کی کتاب "الفرق
رق" اور نوبختی کی "فِرق الشیعہ" وغیرہ۔ ان کے علاوہ ابن الندیم نے بھی اپنی
فہرست میں متعدد مذاہب کے عقائد کی تفصیل دی ہے۔ اور ان کے متعلق ایسی معلومات
، ہیں جو اور کہیں نہیں ملتیں۔

مذکورہ بالا کتابیں جن میں مختلف مذاہب کا بیان ہے، کتب مناظرہ سے الگ ہیں کیونکہ
مقصد دیگر مذاہب کا ابطال نہیں بلکہ ان کی تعلیمات کی توضیح ہے۔ اپنے موضوع
عد کے لحاظ سے علم کی یہ ایک بالکل جداگانہ اور جدید شاخ تھی، جو عالمِ اسلام
دار ہوئی۔ اس کی نظیر ہمیں پہلے کہیں نہیں ملتی، اور نہ ہی ہمعصر مغربی ملکوں
ر آتی ہے، جہاں نصرانیت کا دَور دَورہ تھا۔ اس زمانہ کے عیسائی لٹریچر میں
بھی مذاہب کا ذکر ان کی تردید کی غرض سے آیا ہے۔ ان کے ہاں دیگر مذاہب کے
ر غیر جانبدار مطالعہ کا کہیں پتا نہیں چلتا۔

اسپین کے مشہور مستشرق پروفیسر آسین نے ابن حزم اندلسی کا خصوصی مطالعہ
اور اس کی کتاب "الملل والنحل" کو بتمام و کمال ہسپانوی زبان میں ترجمہ کر دیا ہے
ین کی رائل اکیڈیمی آف ہسٹری نے جب ان کو ۱۹۲۴ء میں اپنا رکن بنایا تو اس
پر انھوں نے اکیڈیمی کے ایک خاص اجلاس میں ایک خطبہ دیا تھا جس میں ابن حزم
س کی کتاب الملل والنحل کو اپنا موضوع بحث بنایا ہے۔ اس موقع پر انھوں
ایا کہ کتاب الملل جیسی کتاب جس میں بہت سے مذاہب کا بیان ہے، صرف اندلس جیسے
ں لکھی جا سکتی تھی، جہاں مذہبی رواداری کا اصول جاری تھا اور جہاں مسلمان،
ی اور یہودی تمام ملتوں کو کامل مذہبی آزادی حاصل تھی اور سب مذاہب کے
یک دوسرے کے ساتھ امن اور آشتی کی فضا میں رہتے تھے۔ کتاب الملل جیسی کتاب
ا وسیع المشرب ماحول میں تالیف ہو سکتی تھی۔ پروفیسر آسین نے اس رائے کا بھی

اظہار کیا تھا کہ ابن حزم کی اہمیت و عظمت اس بات میں مضمر ہے کہ وہ نہ صرف عالمِ اسلام بلکہ تمام دنیا میں دینی عقائد اور مذہبی آراء کا سب سے پہلا مؤرخ گزرا ہے۔[1]

ابن الندیم بغدادی کی کتاب الفہرست میں بھی بہت سا ایسا مواد ملتا ہے، جو علم الادیان کے لحاظ سے بیش قیمت ہے۔ اگرچہ علم الادیان اس کا موضوع نہیں، لیکن مختلف مذاہب کی مقدس کتابوں کے ضمن میں ابن الندیم نے ان کے جو عقائد لکھے ہیں، اور ان کے بانیوں کے جو کوائف بیان کئے ہیں، وہ ہماری گہری دلچسپی کا موجب ہیں۔ مثلاً اس نے مانی اور اس کی تعلیم کا جو بیان لکھا ہے، اس فرقہ کے متعلق مستند اور بہترین مصادر میں شمار ہوتا ہے۔ مانی نے بذاتِ خود اپنی تعلیم کے بارے میں متعدد کتابیں لکھی تھیں۔ جو حوادث زمانہ کی نذر ہو گئیں، لیکن اسلام کی ابتدائی صدیوں میں موجود تھیں۔ لہٰذا مسلمان متقدمین کے بیانات مانی کے بارے میں بڑے مستند اور اہم سمجھے جاتے ہیں۔ مسلمان مصنفین نے دیانت داری سے کام لیا ہے اور ان روایات کو جوں کا توں ہم تک پہنچا دیا ہے۔ اسی طرح البیرونی اور الشہرستانی کے ہاں بھی مانی اور اس کے فرقہ کے متعلق بڑی اہم معلومات ملتی ہیں۔

ابو الفتح الشہرستانی (متوفی ۵۴۸ھ) کی کتاب "الملل و النحل" بھی علم الادیان کے لحاظ سے بڑی دلچسپ اور اہم ہے، کیونکہ اس میں فاضل مصنف نے مختلف مذاہب اور فلسفہ کے مختلف دبستانوں کے متعلق بڑی مفید اور بیش قیمت معلومات فراہم کی ہیں۔ فاضل مؤلف نے اپنی کتاب کو یہود، نصاریٰ اور اہل اسلام کے مذاہب کے بیان سے

---

[1] یہ خطبہ ہسپانوی زبان میں ہے اور خوش قسمتی سے اس کا ایک مطبوعہ نسخہ پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں موجود ہے۔ اس کا عنوان حسب ذیل ہے:-

ASIN PALACIOS : EL CORDOBES ABENHAZAM, PRIMER HISTORIADOR DE LAS IDEAS RELIGIOSAS. MADRID, 1924.

اپنے اوران مذاہب کو یکجا کرنے سے صاف ظاہر ہے کہ مؤلف کو ان کے باہمی تعلقات
حساس تھا۔ اس کے بعد شہرستانی نے مجوسی اور مانوی فرقوں کا حال لکھا ہے اور ان
کی تفصیل دی ہے۔ اس کے بعد صابیوں اور یونانی فلسفہ کے مختلف دبستانوں کا بیان
ب کے آخری حصہ میں جاہلی عربوں اور ہنود کے عقائد کا بیان ہے۔ ان دونوں قوموں کو
بت پرستی اور شرک کی بنا پر اکٹھا رکھا گیا ہے۔ شہرستانی ایک راسخ العقیدہ مسلمان
نے دیگر مذاہب کی تعلیمات کے بیان میں کمال دیانت داری سے کام لیا ہے۔

لم الادیان نے جب سے مستقل فن کی صورت اختیار کی۔ اس پر ایک صدی سے زیادہ
ہیں گزرا۔ جو علماء اس شعبہ میں کام کر رہے ہیں چونکہ وہ اپنے آبائی عقائد اور ذاتی
سے آزاد نہیں اس لئے ان کی کاوش تاحال خاطر خواہ مفید نتائج پیدا نہیں کر سکی! اہل
نے ایک ہزار سال کا عرصہ ہوا، علم الادیان کی بنیاد ڈال دی تھی۔ مسلمان مصنفین کے
کے مختلف مذاہب کے متعلق جو معلومات ملتی ہیں، وہ عربی میں ہیں اور اب تک
عوتِ تحقیق دے رہی ہیں۔

دانتے کی کامیڈی پر اسلامی[1] اثرات

سید حبیب الحق ندوی

دانتے کی کامیڈی میں بے شمار فنی خوبیاں اور ڈرامائی عناصر موجود ہیں۔ پڑھتے وقت قاری چونکتا ہے، متحرک ہوتا ہے اور کبھی کبھی دانتے کے ساتھ بیہوش نہیں تو نیم بیہوش ضرور ہوجاتا ہے۔ ان خوبیوں کا انکار تعصب اور جمالیاتی شعور کی کمی ہے۔ دانتے قابل ستائش اور لائق تحسین ہے۔ یہ مباحث اپنی جگہ اہم ہیں۔ لیکن بالفعل ان مصادر کی طرف اشارہ مقصود ہے جہاں سے دانتے کی تخلیقی قوتوں کو غذا ملی۔ دانتے کی شخصیت فلسفہ ادب اور تصوف کا سنگم ہے۔ وہ یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا باوا آدم تصور کیا جاتا ہے۔ جدید تحقیقات سے یہ حقیقت منکشف ہوچکی ہے کہ دانتے نے کامیڈی کا بنیادی تصور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے واقعہ معراج سے اخذ کیا ہے۔ میڈرڈ (اسپین کا شہر) یونیورسٹی کے پروفیسر ایم اے پلاکیوس (MIUGUEL ASIN PALACIOS) نے کامیڈی میں اسلامی اثرات سے متعلق اپنی کتاب (LA ESCATALOGIA MUSLI-MANO EN LA DIVINA COMEDIA) میں علمی تاریخی اور تقابلی مطالع کے پس منظر میں ثابت کیا ہے کہ نظریہ ارواح، اور حیات بعد الموت کا تصور دانتے نے اسلام سے اخذ کیا ہے۔ غزالی

---

[1] مضمون میں "اسلامی" کا لفظ اپنے وسیع مفہوم میں استعمال کیا گیا ہے۔ مضمون نگار نے قرآن و حدیث کے علاوہ دوسرے مصادر کو بھی جن کا تعلق مسلمانوں سے ہے، اس ذیل میں محسوب کیا ہے چونکہ مضمون میں تجزیئے کی بنیاد بیشتر پلاکیوس کے اخذ کردہ نتائج پر ہے اور ان نتائج کی تنقیح نہیں کی گئی ہے اس لئے بعض غیر معتبر روایات بھی آگئی ہیں۔ (ادارہ)

ة الفاخرہ اور معراج نامے کا ذکر کرتے ہوئے پروفیسر مذکور لکھتا ہے کہ دانتے نے کامیڈی
ڈی تصور اسلام کے واقعہ معراج سے اخذ کیا ہے ۔ جدید تحقیقات کے مطابق ان مصادر
سراغ لگا لیا گیا ہے جن سے دانتے براہ راست مستفید ہوا ۔ اٹلی کا فاضل مستشرق منارٹ
لات (MONART DE VILLARD) اپنی کتاب " بارہویں اور تیرہویں صدی میں اسلام
المعہ" (THE STUDY OF ISLAM IN 12TH AND 13TH CENTURIES)
عہ ۱۹۰۴ء میں فرانسیسی مخطوطہ (LIBER DE LECHIELE MUHAMMAD OR THE
BOOK OF MUHAMMAD STAIRC یعنی معراج نامہ کا ذکر کرتا ہے جس سے دانتے
نید ہوا' وہ ایک لاطینی کتاب (LIBER SALE MOHAMETI) کا جو پیرس کے کتب
یں آج بھی موجود ہے ۔ ان دونوں کتابوں میں پیغمبرؐ اسلام کی معراج کا حال مذکور ہے ۔ بلکہ
ج کے متعلق مغربی نظریات کی تفصیلات بھی موجود ہیں ۔ مصنف مذکور کے خیال میں یہ دونوں
ب معراج کی کسی اہم کتاب کے دو مختلف تراجم ہیں ۔ مذکورہ بالا کتابوں یعنی لاطینی اور فرانسیسی
ـ کا گہرا اثر مغرب کے ادبی افکار پر پڑا ۔ پروفیسر انریکو کرولی (ENRICO CERULLI) منارٹ
ئید کرتا ہے اور ثابت کرتا ہے کہ دونوں کتابیں دراصل کتاب المعراج کے مختلف تراجم ہیں ۔ کتاب
راج ۱۲۰۶ یعنی دانتے کی پیدائش سے ۵۰ سال قبل شائع ہو چکی تھی ۔ (دانتے کی پیدائش مئی ۱۲۶۵ء
اور موت ۱۳۲۱ء میں ہوئی) اور یہ تراجم اسپین میں قشتالیہ کے شہنشاہ الفونسو (KING
ALPHANSO OF CASTEL کے حکم سے کرائے گئے تھے ۔ پروفیسر کرولی نے ۱۹۵۰ء
اس لاطینی نسخہ اور قدیم فرانسیسی نسخہ کو اپنی کتاب (THE BOOK OF THE STAIR-
CASE AND THE QUESTION OF ARAB SPANISH SOURCES OF DIV
COMEL میں شریک اشاعت کیا ۔ پروفیسر مذکور کے خیال میں قرون وسطیٰ کا مغربی ادب
نہ معراج کے ان تصورات سے پوری طرح متاثر ہوا ۔ لاطینی فرانسیسی اور اسپین کے ادب میں
ج کا واقعہ خاص طور پر بکثرت مذکور ہے ۔ پروفیسر مذکور کے خیال میں دانتے کی رسائی ان تینوں
در تک ممکن تھی ۔ ان کے علاوہ مغربی ادباء و مفکرین ابن العربی کی فتوحات مکیہ اور "المعری"
رسالۃ الغفران" سے بخوبی واقف تھے' اور یہ ان کی تخیلی اپج کے لئے مہمیز کا کام دے سکتے تھے ۔

ان حقائق سے یہ امر واضح ہو جاتا ہے کہ پیغمبرؐ اسلام کا واقعہ معراج محرک اور قوی عامل کی حیثیت سے کامیڈی کے پس پردہ موجود ہے۔ بلکہ احادیث نبویؐ کی چھاپ بھی صاف نظر آتی ہے۔

مغربی ادب میں دانتے کو ضرورت سے زیادہ اہمیت دی گئی اور کامیڈی کے خیال کو نادر اور اچھوتا قرار دیکر دانتے کی فنی عظمت کو اوج ثریا تک پہنچا دیا گیا۔ بعض کے نزدیک یہ مابعدالطبعیاتی شاعری کا شاہکار ہے۔ بعض اس میں تصوف کا عروج محسوس کرتے ہیں۔

واقعہ کچھ ہو لیکن یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کہ دانتے پائے کا صوفی نہیں تھا۔ مس "جی۔ لوتھین بل" تو دانتے کے تصوف پر تبصرہ کرتے ہوئے یہاں تک لکھ جاتی ہے کہ اس کا نظریہ کائنات محدود تھا۔ وہ آفاقیت سے محروم تھا۔ وہ اپنے دور کے محدود نظریات کا ترجمان تھا۔ مشرقی صوفی حافظ اور دانتے کا موازنہ کرتے ہوئے لوتھین بل (MISS GERTRUDE LOWTHIAN BELL) لکھتی ہے کہ اس کی ہم عصر تاریخ کا سرمایہ اتنا تنگ ہے کہ وہ حافظ کے افکار و خیالات کی وسعت کو جذب کرنے سے قاصر ہے۔ حافظ کا فلسفہ آفاقی ہے۔ اس کے برخلاف دانتے کے افکار اور فلسفیانہ خیالات عصری حدود فکر سے آگے نہیں بڑھ سکے۔

دانتے کے ہاں تصوف اور مابعدالطبعیاتی نظریات کا عروج (جیسا ٹی۔ ایس۔ الیٹ کو نظر آتا ہے) دیکھنا یا دیکھنے کی سعی کرنا خام خیالی اور طفل تسلی ہے۔ راقم الحروف کے خیال میں دانتے کی کامیڈی بائبل کی تخیلی تمثیل ہے۔ کامیڈی عیسائی نامہ ہے۔ عیسائیت کو کیسا ہونا چاہیئے۔ بائبل کا اصل منشاء کیا ہے۔ چرچ کی اصلاح کس طرح ممکن ہے وغیرہ وغیرہ، کامیڈی کی تصوراتی عمارت کے بنیادی ستون ہیں، جنہیں واقعہ معراج کے سہارے پر کھڑا کیا گیا ہے۔ یہی تصور کامیڈی کا عمودی یا مرکزی مضمون کہا جا سکتا ہے۔

پروفیسر پلاکیوس کی تحقیقات کا تجزیہ

دانتے یورپ کی نشاۃ ثانیہ کا باوا آدم ہے اور اس کی کامیڈی عیسائی مذہب کی داستانِ رزم (EPIC OF CHRISTIANITY) تصور کی جاتی ہے۔ دانتے جہاں فن و ادب کا ہیرو سمجھا جاتا ہے وہاں مذہب و تصوف کا امام بھی۔ یورپ کے مذہبی اور ادبی حلقوں میں اس کی مقبولیت صدیوں سے چلی آ رہی تھی۔ بیسویں صدی میں اچانک عقیدت کے اس بت پر بھرپور حملہ ہ

یسر میگوئل ایسن (MIGUEL ASIN) نے سنسنی خیز انکشافات سے لوگوں کو چونکا دیا۔ ادبی
مذہبی حلقے لرز اٹھے ۔ اور ان تحقیقات پر سارے یورپ اور امریکہ کے ادبی اور مذہبی حلقوں
نشر برپا ہوگیا۔ لے دے ہوئی ۔ موافقت اور مخالفت میں مضامین لکھے گئے ۔ لیکچرز ہوئے ۔
یں چند کے سوا تمام مخالفین کو سر تسلیم خم کرنا پڑا ۔

میڈرڈ یونیورسٹی میں عربی ادبیات کے استاد پروفیسر پلاکیوس نے ۱۹۱۹ء میں اپنی کتاب
(ESCATOLOZIA MUSULMANA EN LA DIVINA COMEDI
رڈ سے شائع کرائی ۔ تحقیق کا موضوع دانتے کے اصل مصادر کی سراغ رسانی تھا ۔ پچیس سال کی
بق وجستجو کے بعد پلاکیوس اس نتیجہ پر پہونچا کہ دانتے کی کامیڈی نہ صرف بنیادی خیالات میں واقعۂ
اج ' اور معراج سے متعلق دیگر ادبی و دینی مواد ' مثلاً ابن العربی کی فتوحات اور معری کی رسالۃ
فران کے مضامین سے ماخوذ ہے بلکہ ساخت اور نمونے (STRUCTURE & DESIGN)
بھی ہو بہو ان کی نقل ہے ۔ معمولی تبدیلیوں مثلاً ناموں کے فرق کے ساتھ وہی خیالات
نمونے پیش کئے گئے ہیں ۔

تحقیق کا دوسرا پہلو اس سے زیادہ سنسنی خیز تھا ۔ پلاکیوس نے یہ بھی ثابت کرنے کی کوشش
خود عیسائی مذہب نے بیشمار اسلامی تصورات اپنائے ہیں ۔ ان میں حیات بعد الموت اور
وسزا کا واضح عقیدہ خالص اسلامی ہے ۔ یہی عقیدہ بعد میں چرچ کا اور چرچ کے پادریوں کا ممتاز
یدہ بن گیا ۔ مزید برآں پادریوں کے روحانی سفر کے مختلف واقعات اور داستانیں واقعہ معراج کی نقالی ہیں

یہاں پر یہ امر واضح کردینا مناسب ہوگا کہ پروفیسر پلاکیوس کی یہ تحقیقات اسلام دوستی پر
نی نہیں ۔ وہ خالص کیتھولک پادری تھا اور اسی عام مسیحی نظریہ کا حامی جس پر ہر عیسائی روز
ل سے ایمان رکھتا ہے ۔ یعنی اسلام نعوذ باللہ عیسائی اور یہودی مذاہب کی بگڑی ہوئی شکل ہے
ملاحظہ ہو پلاکیوس کی کتاب کا انگریزی ترجمہ ۔ آخری صفحہ ۲۷۷ کا آخری پیراگراف) درحقیقت اپنے
یق استاد اور اسپین کے معروف عربی دان اسکالر جولین ربیرا (JULIAN RIBERA)
تحریک اور اصرار پر پلاکیوس نے عربی ادبیات اور تاریخی تحقیقات نیز عہد وسطیٰ کے اسلامی فلسفہ
مذہبی افکار کے ارتقاء کا مطالعہ شروع کیا اور زندگی کے پورے پچیس سال اس میں صرف کئے ۔

اسلامی اسپین کے ذریعہ یورپ میں اسلامی عقائد و افکار کی اشاعت پر متعدد کتابیں لکھیں۔ اسلامی عقائد جن زاویوں سے مغربی اور عیسائی افکار میں داخل ہوئے ان کی نشاندہی کی۔ پلاکیوس نے ثابت کیا کہ تھامس اکینس (ST. THOMAS AGUINAS) ابن رشد کے مذہبی افکار سے متاثر ہوا اور ریمنڈ لل (RAYMOND LULL) ابن العربی کے خیالات سے اور ٹرمیڈا کا آنسلو (FR. ANSELMO DE TURMEDA) رسائل اخوان الصفا سے متاثر ہوئے وغیرہ وغیرہ۔

پلاکیوس کی اہم تحقیق جس سے یورپ کا ادبی و مذہبی حلقہ تڑپ اٹھا دانتے سے متعلق تھی۔ ناقدین ادب اور اٹلی کے پرستارانِ دانتے تلملا گئے۔ انگریزی قارئین کے فائدے کے لئے ہیرولڈ سنڈرلینڈ (HAROLD SUNDERLAND) نے اصل ہسپانوی کتاب کا انگریزی ترجمہ و تلخیص ۱۹۲۶ء میں لندن سے "اسلام اور ڈوائن کامیڈی" (ISLAM & DIVINE COMEDY) کے زیرعنوان شائع کرایا۔ اصل ہسپانوی کا دوسرا اڈیشن مطبوعہ میڈرڈ ۱۹۴۳ء اور انگریزی ترجمہ کا پہلا اڈیشن مطبوعہ لندن ۱۹۲۶ء راقم الحروف کے پیش نظر ہے۔ مترجم نے اصل ہسپانوی کتاب سے بعض اسناد وغیرہ حذف کردی ہیں لیکن اصل متن میں کوئی تبدیلی نہیں ہے۔ اردو دان صاحبان ذوق وطلب کے لئے پلاکیوس کی تحقیق کا اصل ڈھانچہ انتہائی اختصار کے ساتھ یہاں پیش کیا جاتا ہے۔ قوسین میں انگریزی ترجمہ کے صفحات بھی درج کردیئے گئے ہیں۔ تاکہ قاری کو جستجو میں مزید سہولت ہو۔

پلاکیوس نے اپنی کتاب "ڈوائن کامیڈی میں اسلامی نظریہ حیات بعد ممات کا تصور" .. (ESCATOLOGIA MUSALMANA EN LA DIVINE COMEDIA) کو چار حصوں میں تقسیم کیا ہے اور ہر جزو میں تحقیق کے مختلف پہلوؤں سے بحث کی ہے۔ مثلاً پہلے جزو میں اسراء اور معراج کی بحث کے ساتھ ہی یہ مسئلہ بھی اٹھایا ہے کہ ادب میں ان روایات کی اشاعت کس طرح ہوئی۔

دوسرے جزو میں دانتے کے نظریہ حیات بعد الموت اور اسلام کے نظریہ کا موازنہ ہے۔ نیز دوزخ۔ اعراف اور فردوس سے متعلق اسلامی عقائد کی تشریحات ہیں۔ تیسرے جزو میں تحقیق کا سارا زور اس دریافت پر مرکوز ہے کہ عیسائی مذہب میں اسلامی روایات کیسے داخل ہوئیں، نیز یہ کہ

ر پادریوں کے روحانی سفر کی داستانیں سرتاسر اسلامی معراج سے ماخوذ ہیں۔ چوتھے جزو میں ان
و وسائل سے بحث کی گئی ہے جن کی وساطت سے اسلامی افکار مسیحی یورپ میں معروف ہوئے

واول کی تحقیقات

دانتے کی کامیڈی نہ صرف واقعہ نگاری میں معراج و اسرا کی احادیث کا چربہ ہے بلکہ پورا خاکہ
سے اڑایا ہوا ہے۔ جہنم کی تصویر کشی کو دیکھئے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے معراج کی احادیث پڑھ
ہیں۔ حد تو یہ ہے کہ جہنم کے محافظ کا ذکر اسی طرح کا ہے' اور عذاب جہنم کے مناظر وہی ہیں (۱۷،۱۴)
پر چڑھنے کا تصور معراج سے پہلے معدوم تھا واقعہ اسراء سے اس کی ابتداء ہوئی۔ دانتے کے ہاں
پر چڑھنے کی ساری حکایات انہیں آیات و احادیث سے ماخوذ ہیں (۱۷-۲۴) آسمان کے مناظر'
کی تشریح' نور کی رفتار اور خیرہ کن تابانی سب معراج کی جھلکیاں ہیں۔ (۲۴-۲۶) پیغمبر اسلام محمدؐ
کا ایک فرشتہ تھا' وہی فرشتہ دانتے کے ہاں بیٹرس (BEATRICE) کے روپ میں جلوہ گر
۲۸) محمد صلعم نے آسمان کی بلندی سے جب زمین کی طرف دیکھا تو زمین ہیچ نظر آئی۔ دانتے کے ہاں اس
بت کا چربہ موجود ہے (۳۰) معراج کی تمام روایتوں میں خدا نور ہے جس کے گرد فرشتوں کے نو
ے ہیں۔ ہر دائرے سے نور کی کرنیں پھوٹ رہی ہیں۔ یہ دائرے متحرک اور حمد خواں ہیں۔ یہ ساری
یل دانتے کے ہاں من وعن موجود ہے (۳۰) دنیاوی لالچ کا ذکر علامات کے ذریعہ احادیث میں بھی
ہے۔ باغ ابراہیم' اعراف میں روح کی طہارت' جو دانتے کے ہاں نظر آتی ہے وہ سب معراج کا
ہے۔ قرآن و حدیث کے علاوہ صوفیاء اور شعراء نے واقعہ معراج پر جو کچھ لکھا ہے وہ دانتے کے
بالتفصیل موجود ہے (۴۰) معراج میں محمدؐ کا سامنا عفریتؔ سے ہوتا ہے وہی عفریت شیطان بنکر
تے کا پیچھا کرتا ہے (۴۰) معراج میں ہم آسمانی سیڑھی کا ذکر دیکھتے ہیں۔ دانتے کے ہاں بھی سیڑھیاں
بود ہیں (۴۱) تصوف کے عناصر کو لیجیے۔ ابن العربی کی کتاب المعراج کو پڑھئے اور پھر دانتے کی کامیڈی
پڑھئے ایسا محسوس ہوتا ہے جیسے ابن العربی کی کتاب المعراج زیر مطالعہ ہے (۴۵) ابن العربی کے ہاں
فی او رعالم کی پرواز یا روحانی ارتقاء کا تصور موجود ہے۔ یہ تصور آپ کو دانتے کے ہاں بھی ملے گا۔ مواد
ے گزر کر اسلوب میں بھی اثرات نمایاں ہیں (۴۵-۵۲) اسلامی ادبیات میں واقعہ معراج کے نمونہ پر

ؔ اسلامی روایات میں ایسی کوئی معتبر روایت موجود نہیں (ادارہ)

نظم ونثر دونوں میں تخلیقات صدیوں سے موجود تھیں ۔ معری کی رسالۃ الغفران کو ہی بطور مثال لے لیجئے رسالہ کے ادبی اور مذہبی تصورات معروف تھے (۵۴ - ۵۵) کامیڈی میں اکثر رسالۃ الغفران کے اسلوب کی چھاپ صاف نظر آتی ہے ۔ واقعہ نگاری اور منظر کشی میں بھی مماثلت ہے ۔ مثلاً آسمانی حسن کا دیدار، شیر اور بھیڑیئے کا واقعہ، آدم سے مکالمہ، شاعر امرؤالقیس کی محبوبہ سے ملاقات[1]، ناموں کی تبدیلی کے ساتھ یہ تمام تفصیلات دانتے کے ہاں موجود ہیں ۔ واقعہ معراج پر لکھی گئی تمام دوسری تصنیفات کا کامیڈی سے مقابلہ کیجئے ۔ سارے خطوط کامیڈی میں ابھرتے نظر آئیں گے ۔ جہنم اعراف اور آسمان کی منظر کشی میں جو محاکاتی عناصر ہیں وہ بھی دانتے کے ہاں جھلک رہے ہیں ۔ (۶۷ - ۷۵)

دوسرا جزو موت کے بعد آنے والی زندگی اور سزا و جزا کے عقیدہ پر لاتعداد تصنیفات موجود ہیں ۔ ایک طرف ان کو سامنے رکھئے اور دوسری طرف کامیڈی کا مطالعہ کیجئے ۔ سارے اسلامی خطوط نمایاں ہیں ۔ کامیڈی کو پانچ حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے (۱) لمبو (LIMBO) یعنی جہنم کی سرحد (۲) جہنم ۔ (۳) اعراف (۴) دنیاوی جنت (EARTHLY PARADISE) (۵) آسمانی جنت (CELESTIAL PARADISE)

کامیڈی میں اسلامی لمبو موجود ہے ۔ لمبو کا نام، محلِ وقوع، اس کے اندر گنہگاروں کی حالت کی تفصیلات سب اسلامی روایات سے ماخوذ ہیں کیونکہ دانتے نے جو کچھ پیش کیا ہے اس کی کوئی سابقہ روایت یا نظیر عیسائی مذہب میں موجود نہیں تھی، موت یا قبر کے بعد آنے والی زندگی اور سزا و جزا کا تصور خالص اسلامی ہے (۸۲)

کامیڈی میں اسلامی جہنم کا نقشہ بھی ہو بہو موجود ہے (۸۵) قرآن اور حدیث کی روایات میں جہنم کا جو نقشہ ملتا ہے وہ سب دانتے کے ہاں من و عن موجود ہے (۸۶) ابن العربی کے جہنم کا پورا نقشہ دانتے کے ہاں موجود ہے (۸۶) حد تو یہ ہے کہ مناظر کی تفصیلات بھی وہی ہیں ۔ مثلاً شمال کی جانب تیز تر حرکت دونوں کے ہاں موجود ہے (۹۶) آگ کی بارش، تین ابتدائی وادیاں، نماز، وہی اسلامی نقشہ ہے ۔ نجومی کاہن، منافق، چور، فرقہ پرست کی سزاؤں میں حیرتناک یکسانیت موجود ہے (۹۶ - ۱۰۴) دانتے کے جہنم میں دیوپیکر (GIANTS) کا منظر برف باری یا عذاب، برودت (TORTURE OF COLD)

---

[1] اس نوع کے تمام بیانات محل نظر ہیں (ادارہ)

یطان (LUCIFER) کی ہیئت کذائی وغیرہ سب اسلامی روایات کا چربہ ہیں (۱۰۵-۱۰۹)
ں اسلامی اعراف کا نقشہ بھی بجنسہٖ موجود ہے۔ یہ نقشہ ابن العربی کے اعراف کا چربہ ہے۔
، باہر اور اندر سزا پانے والوں کا منظر سب یکساں ہیں (۱۱۱ - ۱۱۸) کامیڈی میں اسلام
ی بھی ہو بہو موجود ہے اور آسمانی جنت بھی۔ دونوں جنتوں کے نقشے دانتے کے ہاں موجود ہیں۔
سیٹنگ (SETTING) بھی یکساں ہے مثلاً بیچ سمندر میں بلند ترین پہاڑی کی چوٹی پر فردوسِ
ِجود کا تصور، جنت کے باغات کا تصور، اعراف اور آسمان کے درمیان باغات اور ان
، وغیرہ سب شاکر ابن مسلم کی روایات سے من وعن ملتی جلتی ہیں (۱۲۱-۱۳۴)
حال آسمانی جنت کا ہے۔ جنت کی پربہار زندگی، عیش وتنعم کے تذکرے قرآن واحادیث میں
جود ہیں۔ جنت کی مسرتوں کا تخیلی خاکہ ابن رشد یا ابن عربی کے ہاں بھی موجود ہے۔ دانتے کے
رے خطوط تڑپ رہے ہیں (۱۳۵-۱۴۷) دانتے نے جنت کی تزئین اور اقلیدس کے مطابق
عشر بندی میں ابن العربی کی نقل کی ہے۔ ابن العربی کے ہاں اقلیدس کا مثلث دانتے کے ہاں
گلاب (MYSTIC ROSE) کی ترتیب میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ جنت کا اخلاقی ڈھانچہ
(MORAL STRUC) بھی ابن العربی اور دانتے کے ہاں ایک ہے۔ بلکہ تشبیہات کے استعمال
یکسانیت ہے۔ ابن العربی کے ہاں جنت کی شاندار زندگی کا تصور دانتے کے ہاں بھی موجود
ثلاً حسن ازلی کی دیدار کی سعادت دانتے کے ہاں بھی دیدارِ نور (BEAUTIFIC VISION)
میں موجود ہے۔ دیدار کی مختلف منازل اور نور کی ظاہری تابانی کا عالم جو ابن العربی کے ہاں
، دانتے کے ہاں ہے (۱۵-۱۶)

ا جزد

تیسرے جزو میں پروفیسر پلاکیوس یہ ثابت کرنے کی سعی کرتا ہے کہ عیسائیت
میں حیات بعد ممات اور جزا وسزا کا عقیدہ اسلام سے آیا نیز پوپ اور
ں کے روحانی سفر کی داستانیں بھی اسلامی معراج کے واقعات سے ماخوذ ہیں۔ چند مثالیں
ہوں:-

مشرق کے تین پادریوں کا سفرنامہ

یہ تینوں پادری شام ایران اور ابی سینیا
کا سفر کرتے ہوئے مختلف مناظر سے گزرتے

ہیں، ذوالقرنین کی دیوار تک پہنچتے ہیں، یاجوج و ماجوج کی ہیئت کذائی کا ذکر کرتے ہیں۔ ان واقعات کی طرف قرآن و احادیث میں اشارے موجود ہیں۔ (۱۸۰)

(۲) سینٹ پال کا آسمانی سفر

اس سفر کی تمام داستانیں اسلام سے ماخوذ ہیں۔ وہی اسرا کی ساخت ہے، وہی منظر عذاب، فرق صرف یہ ہے کہ محمدؐ فرشتہ جبریل علیہ السلام کے ساتھ تھے اور سینٹ پال فرشتہ میکائیل کے ساتھ ہے۔ لالچی کے عذاب کا منظر جو پال بیان کرتا ہے وہ واقعہ اسرا کا چربہ ہے۔ عذاب کے وہ تمام نمونے جو محمدؐ نے اسرا میں دیکھے پال کے سفرنامہ میں موجود ہیں بالخصوص پل صراط کا واقعہ اور منظر (۱۸۰۔۱۸۴)

(۳) پادری (TUNDEL) کا آسمانی سفر

اس سفرنامے میں آگ و سردی کا عذاب، گندھک کا دریا RIVER OF SULPHUR) پل صراط جس سے صرف پارسا گزر سکتے ہیں وغیرہ وغیرہ خالص اسلامی ہیں جو عیسائیت میں اپنائے گئے ہیں (۱۸۶) عذاب قبر کا منظر۔ شیطان کا ذکر۔ یا پادری پیٹرک (ST. PATRICK کے ہاں اعراف کا تذکرہ سب اسلامی ہیں (۱۸۶۔۱۹۰)۔

(۴) پادری البرک (ALBERIC) کا روحانی سفر

پادری مذکور کو یہ واقعہ دوران علالت میں پیش آیا۔ اس داستان کے تمام خطوط خالص اسلامی ہیں۔ سردی کا عذاب، ملحدین کا دردناک عذاب، جنہیں سانپ کھا رہے ہیں، اور قاتلین کے عذاب کا منظر جو خون کی کھولتی جھیل میں تڑپ رہے ہیں، شاطر اور عیار ماؤں کی سزائیں جو چھاتیوں کے بل لٹکی مبتلائے عذاب ہیں، فاحشہ اور زانی عورتیں جو آگ کے عذاب میں مبتلا ہیں، پادری کے ہاں پل صراط کا ذکر بھی موجود ہے، یہ سب اسلامی روایات کا چربہ ہیں۔ دراصل لاطینی کتاب جو ۱۸۲۴ء میں شائع ہوئی۔ اس میں یہ واقعات مذکور ہیں۔ دانتے پرست (DANTISTS) حلقے کا خیال تھا کہ یہی کتاب دانتے کا ماخذ و مصدر ہے، جہاں سے اس نے خیالات اور اسکیم لی ہوگی۔ لیکن یہ خام خیالی ہے۔ درحقیقت البرک پادری کے تمام واقعات اسلامی روایات کی نقل ہیں۔ پادری پیٹرک اور پادری البرک کی داستانیں تیرھویں صدی سے یورپ میں عام ہوئیں اور یہ داستانیں مونٹیکا سینو کے گرجا MONASTRY OF

MONTICASINO) میں لکھی گئیں (۱۹۱) ۔

پادری پیٹرک کے ہاں اعراف کی تشریح ملاحظہ ہو مسلم روایات کی نقالی ہے۔ ان میں اور ان سے پہلے پادریوں کی داستانوں میں کوئی فرق نہیں۔ یہ تمام روایات عرصے سے عیسائیت میں داخل ہو چکی تھیں (۱۹۱) مثلاً دوزخ میں پادری البرک کی سیر بلکہ دوزخ کی جغرافیہ (TOPO-GRAPHY) تک وہی اسلامی ہیں۔ پادری ٹرسل (TURCILL) کی سیر میں چوروں کے عذاب کا منظر اسلامی ہے۔ اباٹ جوکم (ABBOT JOCHIM) کی سیر کو لیجئے بالخصوص پل صراط کا منظر، شاعر امیلیا (EMILIA) کی سیاحت کا منظر، یا دوزخ میں شعراء کے مبتلاء عذاب ہونے کا منظر (BARD'S SCHEME OF HELL) سب اسلامی تصورات سے ماخوذ ہیں (۱۹۱، ۱۹۴)

میزان عدل پر روح کے تولنے کا تصور جو عیسائیت میں آیا وہ اسلام سے براہ راست آیا۔ اگرچہ اسلام سے قبل یہ تصور قدیم مصر اور ایران کے اوستا (AVESTA) میں موجود تھا لیکن اس کے واضح خطوط اسلام سے نمایاں ہوئے۔ حق شفاعت کا مسئلہ (مثلاً مختلف حکمرانوں کی روح کی بخشائش کے لئے پادری آتے ہیں اور اعمال حسنہ ترازو پر رکھکر روح کو جہنم کے عذاب سے بچاتے ہیں۔ وغیرہ وغیرہ) بھی اسلام سے ماخوذ ہے (۱۹۵) فردوس کی روایات جو ٹرسل کے ہاں موجود ہیں یا آدم سے ملاقات کا منظر اسلامی ہے۔ عیسائیت میں جنت کا تصور اسلام سے آیا۔ (۱۹۹ — ۲۰۰)۔

سمندری سفر یا جزیروں میں صوفیاء اور نیکوکاروں کی سیاحت اور جنت ارضی کی تلاش، چشمۂ آبِ حیات کی دریافت اور حیاتِ سرمدی کے پیغمبروں (IMMORTAL PROPHETS) سے ملاقات وغیرہ جو عیسائی روایات میں موجود ہیں وہ اسلام سے آئیں۔ پادری برینڈن (ST. BRANDAN) کی تمام داستانیں اسلامی روایات سے بھرپور ہیں۔ (۲۰۴ — ۲۱۴) ۔

اصحاب کہف کے واقعات (LEGENDS OF SLEEPERS) تیرہویں صدی کے بعد سے یورپ میں عام ہوئے۔ مثلاً عیسائی حکمران یا صوفی جنت ارضی کی تلاش میں اپنے اصل مقام سے صدیوں دور رہا۔ واپسی کے بعد وہ ان مقامات اور ان کے باشندوں کے لئے نامانوس ہوگیا ریکارڈ کی مدد یا ضعیف العمر انسانوں کی یادداشت کی مدد سے اپنی اصلیت کا ثبوت پیش

کرنا وغیرہ سب اسلام سے لئے گئے۔ پوپ جیہوں (JIHUN) کی داستان ۱۴ صدی کے بعد
یہ پوپ جنت ارضی کی تلاش میں تین صدی گم رہا۔ واپسی کے بعد اس کا گرجا قائم تھا لیکن و
کے لئے انجان تھا۔ آخر ریکارڈ کے ذریعہ بڑی مشکل سے اپنی اصلیت ثابت کر سکا۔ اسی طرح
کے پادری فیلکس (FELIX) کا واقعہ ہے۔ دراصل عیسائی عوامی گیت RISTIAN
(FOLK LORE) پر جب اسلامی اثرات پڑنے شروع ہوئے تو یہ روایتیں داخل ہونے لگیں (۲۱۶
اس طرح کراماً کاتبین کا تصور خالص اسلامی ہے۔ جو عیسائی روایات میں آیا۔ ان واقعہ
ایک سرسری نظر سے یہ بات ثابت ہوجاتی ہے کہ دانتے سے صدیوں قبل عیسائی روایات پر اسلام
کا اثر ہو چکا تھا (۲۲۶ ـ ۲۳۳)۔

استصواب

" فکر و نظر " کو ٹائپ میں چھاپنے کی تجویز زیر غور ہے۔ حضرات قارئین سے گزارش ہے کہ ا
ضمن میں اپنی رائے سے مطلع فرمائیں۔

اسلام آباد میں کتابت و طباعت کی دشواریوں کے پیش نظر یہ تبدیلی ناگزیر معلوم ہوتی ہے
رسالے کی ترسیل میں اکثر تاخیر ہوجایا کرتی ہے۔ ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کا اپنا خوبصورت
ٹائپ کا پریس موجود ہے۔ اس تبدیلی کے بعد وقت کی پابندی مشکل نہیں ہوگی۔ انشاء اللہ

(ادارہ)

شاہ ولی اللہ اور مذاہبِ اربعہ

ڈاکٹر محمد مظہر بقا، لکچرار، معارف اسلامیہ کراچی یونیورسٹی

حنفیت اور شافعیت کے درمیان تطبیق

مذاہبِ اربعہ کے درمیان تطبیق کا جو رجحان شاہ صاحب حرمین سے ہندوستان لائے تھے، اس میں یہاں کے ماحول نے، وقتی طور پر، اس حد تک تغیر کر دیا کہ یہ رجحان صرف حنفیت اور شافعیت کے درمیان تطبیق تک محدود ہو گیا۔

ایسا کیوں ہوا؟ اس کی وجہ یہ ہے کہ شافعی مذہب، ہمیشہ سے حنفی مذہب کا مدِمقابل رہا ہے۔ احناف کی کتب فقہ میں شافعی مذہب کا جس کثرت کے ساتھ ذکر کیا جاتا ہے اور جس شدت سے اس کی تردید کی جاتی ہے، یہ طریقہ دوسرے مذاہب کے ساتھ اختیار نہیں کیا جاتا۔ شاہ صاحب کے زمانے میں حنفی فقہ کی جو کتابیں، مثلاً شرح وقایہ، ھدایہ وغیرہ، درس میں رائج تھیں، اور جو شاہ صاحب نے خود بھی پڑھی اور پڑھائی تھیں، ان کا، خصوصاً ھدایہ کا، اسلوب اس حقیقت کی شہادت دیتا ہے۔ ایک طرف تو یہ کیفیت تھی کہ ہندوستان کے مسلمانوں میں جن میں، عوام سے امرا تک، غالب اکثریت احناف کی تھی، شافعیت سے بُعد بلکہ تنفر تھا۔ دوسری طرف شاہ صاحب کی کیفیت یہ تھی کہ ان کے ذہن پر حدیث کے غلبہ اور شیخ ابوطاہر کے تعلق سے شافعی مذہب کے اثرات بہت گہرے تھے۔

اس لئے انھوں نے سوچا کہ احناف کو شافعی مذہب سے جو تنفر ہے، پہلے اسے ختم کیا جائے۔ باقی رہے مالکی اور حنبلی مذاہب تو نہ یہاں کے ماحول میں ان کی طرف سے کوئی تنفر تھا اور نہ شاہ صاحب کے ذہن پر ان مذاہب کا اتنا اثر تھا۔ اس لئے ان دونوں سے صرفِ نظر کر کے، انھوں نے اپنی مساعی کو صرف حنفیت اور شافعیت کے درمیان تطبیق کے لئے وقف کر دیا۔

شاہ صاحب کے پاس اس کے لئے ایک معقول وجہ جواز یہ بھی موجود تھی کہ دنیا میں انہی دو مذاہب کے متبعین کی اکثریت ہے اور انہی میں علماء اور مصنفین کی کثرت ہے۔ اس لئے ملأ اعلیٰ کی طرف سے ان کے قلب میں یہ داعیہ پیدا ہوا کہ ان دونوں مذاہب کو ملا کر ایک کر دیا جائے[1]

حنفیت اور شافعیت کو ملا کر ایک مذہب کی طرح کر دینے کی صورت شاہ صاحب نے یہ اختیار کی کہ ان دونوں مذاہب کے جملہ مسائل کو فریقین کی تدوین کردہ کتب حدیث پر پیش کیا جائے۔ جو ان کے موافق ہو۔ اسے باقی رکھا جائے، جو مخالف ہو، اُسے ساقط کر دیا جائے۔ باقی رہنے والے مسائل اگر دونوں کے یہاں متفق علیہ ہیں تو انھیں دانتوں سے پکڑا جائے۔ اور اگر ان میں تخالف ہے تو انھیں علمی قولین شمار کیا جائے اور دونوں میں عمل درست ہو۔ یا یہ کہ احرف قرآن کے اختلاف کی طرح تصور کیا جائے۔ یا ایک کو رخصت اور دوسرے کو عزیمت پر محمول کیا جائے۔ یا یہ سمجھا جائے کہ یہ تنگی سے نکلنے کے دو طریقے ہیں، جیسے کہ کفارات کا تعدد۔ یا دونوں کو مباح سمجھا جائے۔ [2]

شاہ صاحب کی حنفیت اور شافعیت کو ملانے کی یہ کوشش عالمی سطح پر مسلمانوں میں اتحاد کی کوشش تھی، صرف ملکی سطح پر اتحاد پیشِ نظر نہ تھا۔ کیونکہ ملک میں حنفیت اور شافعیت صرف کتابوں اور ذہنوں میں متصادم تھیں، احناف و شوافع دو متخاصم گروہوں کی شکل میں موجود نہ تھے جن کا اتحاد شاہ صاحب کو منظور ہوتا۔

اس کوشش میں مسلمانانِ عالم کا اتحاد مقصود ہونے کا قرینہ یہ بھی ہے کہ اس مرحلے پر مؤطا کو اختیار کر کے، المسوی کے نام سے شاہ صاحب نے اس کی جو شرح لکھی وہ ان کی دوسری شرح المصفیٰ کے برخلاف عربی زبان میں ہے، جو اس وقت بین الاسلامی زبان تھی۔

بہر حال حنفیت اور شافعیت کو ملا کر ایک کرنے کے لئے شاہ صاحب نے امام مالک کی کتاب مؤطا کو بنیاد کے طور پر اختیار کیا۔ اس لئے کہ یہ سب سے زیادہ مشہور، سب سے زیادہ

۱۔ مقدمۃ المسوی۔ ج ۱ ص ۱۲ - ۱۳۔ تفہیمات۔ ج ۱ ص ۲۱۲

۲۔ تفہیمات۔ ج ۱ ص ۲۱۱ - ۲۱۲۔

یع اور سب سے زیادہ قدیم ہے۔ علمائے اُمت نے سب سے زیادہ کام حدیث کی اسی کتاب پر
ہے حنفی اور شافعی فقہ کی بنیاد بھی اسی پر ہے۔ یہ تمام کتب حدیث کا محور ہے۔ کسی کتاب کی
سلیت کی جتنی وجوہ ہو سکتی ہیں وہ سب اس میں موجود ہیں[1]۔ شاہ صاحب کی اس کوشش کے نتیجہ
، جو صورتِ حال پیش آئی وہ یہ تھی کہ بیشتر فقہی مسائل میں انھوں نے شافعی مذہب کو ترجیح دی۔
، لئے کہ سنت سے موافقت کا جو معیارِ ترجیح انھوں نے مقرر کیا بیشتر فقہی مسائل میں شافعی مذہب
، اس معیار پر پورا اُترا۔[2]

مذاہب اربعہ کے درمیان تطبیق

شاہ صاحب نے اگرچہ حرمین سے واپسی پر پہلی کوشش یہ کی کہ حنفیت اور شافعیت کے درمیان
ختلافات ختم کئے جائیں۔ لیکن مذاہب اربعہ کے درمیان تطبیق کا جو حکم انہیں رسول اللہؐ کی جانب
سے روحانی طور پر ملا تھا اس کی تعمیل اگرچہ وقتی اور مقدم مصلحت کی وجہ سے نہ ہو سکی۔ تاہم شاہ
صاحب نے بعد میں اس کی تعمیل کی۔ چنانچہ المصفی میں، جو المسوی کے بعد کی تصنیف ہے، انہوں
نے مذاہب اربعہ کے درمیان تطبیق کی کوشش بھی کی ہے۔

المصفے کے مقدمہ میں شاہ صاحب لکھتے ہیں کہ فقہاء کے اختلاف کی وجہ سے میں کافی عرصہ
تک تشویش میں مبتلا رہا اور جب رفع تشویش کی کوئی صورت نہ نکلی تو مجبور ہو کر بارگاہِ الٰہی میں
ہدایت کے لئے دعا کی، اور نتیجۃً مؤطا کو اختیار کرنے کا اشارہ ہوا۔[3]

اس کے بعد شاہ صاحب دوسری کتب حدیث پر مؤطا کی برتری ثابت کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

بجملہ ملاحظہ ایں امور شوق روایت مؤطا اوّلاً و شرح آں ثانیاً پیدا کرد۔[4]

۱۔ یہ خلاصہ ہے اس بیان کا، جو مؤطا کی فضیلت کے سلسلے میں شاہ صاحب نے مسوی اور مصفی کے مقدمہ میں لکھا ہے۔

۲۔ شاہ عبدالعزیز فرماتے ہیں کہ قواعد کلیہ کی مطابقت کے اعتبار سے حنفی مذہب بہتر ہے۔ اور قواعد اور تنقیح حدیث کے اعتبار سے شافعی مذہب بہتر ہے۔ (ملفوظات ص ۱۱۶)۔

۳۔ مقدمہ مصفی ج ۱ ص ۳ ۔ ۴۔ ایضاً ص ۱۱ ۔

اس شرح میں، جو فارسی زبان میں ہے اور جس کا فارسی زبان میں ہونا اس اُمر کا قرینہ ہے کہ یہ اپنے اہل وطن کو پیشِ نظر رکھ کر لکھی گئی ہے۔ شاہ صاحبؒ نے اپنے آپ کو صرف حنفیت اور شافعیت تک محدود نہیں رکھا، بلکہ ائمہ اربعہ اور ان کے علاوہ دوسرے فقہاء و مجتہدین کے مذاہب نقل کرنے کا اہتمام بھی کیا ہے، اور مختلف فیہ مسائل میں مجتہدانہ طور پر از روئے حدیث، کسی ایک مذہب کو ترجیح دی ہے۔

لیکن رسول اللہؐ کے حکم کے مطابق، شاہ صاحب کو کرنا یہ چاہیئے تھا کہ اپنے آپ کو مذاہب اربعہ تک مقید رکھتے اور ان میں اختلاف کی صورت میں، انہی میں سے کسی مذہب کو، اپنے معیار کے مطابق ترجیح دیتے۔ حالاں کہ صورت یہ ہے کہ اس شرح میں انہوں نے بعض مسائل میں ائمہ اربعہ کے سوا بعض دوسرے مجتہدین کے اقوال کو اختیار کیا ہے۔ مثلاً

۱۔ ماخرج من السبیلین، نوم، لمس مرأۃ، مس ذکر، قے اور رعاف ناقض وضو ہیں یا نہیں۔ ان مسائل میں شاہ صاحب نے حسن بصریؒ کا مذہب اختیار کیا ہے۔ [۱]

۲۔ حاملہ اور مرضعہ کی قضائے صوم رمضان کے بارے میں انہوں نے اسحٰق بن راہویہؒ کا مذہب اختیار کیا کہ اگر وہ چاہیں تو فدیہ دے دیں بغیر قضاء۔ اور اگر چاہیں تو قضا کریں بغیر فدیہ[۲]

اس سے ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کو حضورؐ کی جانب سے مذاہب اربعہ میں مقید رہنے اور ان سے خروج نہ کرنے کا جو حکم ملا تھا انہوں نے اس کی تعمیل نہ کی، اور عدم تقلید کے طبعی رجحان کی وجہ سے اپنے آپ کو حضورؐ کی مقررہ کردہ حدود سے بھی آگے بڑھا لیا۔

شاہ صاحب کی دو صراحتیں

ایک جگہ لکھتے ہیں:

ونحن نأخذ من الفروع ما اتفق علیہ العلماء لا سیما ہاتان الفرقتان العظیمتان الحنفیۃ والشافعیۃ وخصوصا فی الطہارۃ والصلوۃ، فان لم یتیسر الاتفاق واختلفوا نأخذ بما یشہد لہ ظاہر الحدیث ومعروفہ ونحن لا نزدری أحدا من

۱۔ مصفی ج ۱ ص ۳۶۔ ۲۔ ایضاً ص ۲۵۱۔

علماء فالكل طالبوا الحق ولا نعتقد العصمة فی أحدٍ غیر النبی صلی اللہ علیہ وسلم۔ ؎۱

ایک موقعہ پر خواجہ محمد امین نے شاہ صاحب سے براہِ راست یہ سوال کر لیا کہ:

"عمل تو در مسائل فقہیہ بر کدام مذہب است"؟

شاہ صاحب نے اس کا جواب انھیں یہ دیا:

بقدرِ امکان جمع می کنم مذاہب مشہورہ مثلاً صوم و صلوٰۃ و وضو و غسل و حج بوضعے واقع می شود کہ ہمہ اہلِ مذاہب صحیح دانند، و عند تعذرِ الجمع باقوی مذاہب از روئے دلیل و موافقت صریح حدیث عمل می نمایم۔ ؎۲

پہلے اقتباس میں تو اس کی صراحت ہے کہ شاہ صاحب کے یہاں خاص اہتمام حنفیت اور شافعیت کا ہے۔ لیکن دوسرے اقتباس میں مذاہبِ مشہورہ کا ذکر ہے۔ ہو سکتا ہے کہ مذاہب مشہورہ سے شاہ صاحب کی مراد احناف اور شوافع کے مذاہب ہی ہوں۔ لیکن اس سے مذاہب اربعہ بھی مراد ہو سکتے ہیں۔ کیوں کہ شہرت کے اعتبار سے مذاہب اربعہ یکساں ہیں۔

بہر حال مذہبین یا مذاہب اربعہ میں یہ تقید عام حالات میں ہے ورنہ معلوم ہو چکا کہ خاص حالات میں وہ مذاہب اربعہ کے سوا کسی دوسرے مجتہد کا قول بھی اختیار کر لیتے ہیں۔ لیکن دونوں اقتباسوں میں اس کی صراحت موجود ہے کہ اختلاف کی صورت میں قوت دلیل کے ساتھ ساتھ معروف اور صریح حدیث سے موافقت ہی شاہ صاحب کے یہاں ایک معیار ترجیح ہے۔

۱۔ تفہیمات ج ۲ ص ۲۰۲۔

۲۔ مکتوبات (کلمات طیبات) ص ۱۶۱۔

ماہنامہ فکر و نظر اسلام آباد مئی ۱۹۷۱ شمارہ ۱۱
جلد ۸
ص 856-862

احمد امین اور شیخ محمد عبدہٗ کا علمی ورثہ

ڈاکٹر دیلطف خالد ☆ ترجمہ :- محمود احمد غازی، رکن ادارۂ تحقیقات اسلامی

مستشرق ماکوم کر کا کہنا ہے کہ "ہم کو مصر میں ایسا کوئی شخص نظر نہیں آتا جو شیخ محمد عبدہٗ کے علمی ورثے کے نبڑ جانے پر نوحہ خواں ہو، اس کے برعکس ہر شخص اس قیمتی میراث کو اپنانے کا مدعی ہے۔" اس کی وجہ یہ ہے کہ شیخ کی اصلاحی مساعی کو بالعموم مصر کی جدید اسلامی فکری سرگرمیوں کا نقطۂ آغاز مانا جاتا ہے۔ انھوں نے کورانہ تقلید یعنی آباؤ اجداد کی پیروی میں تحفظ روایات کے نظریہ کو ترک کر کے باب اجتہاد از سرِ نو وا کرنے کا راستہ ہموار کیا اور اس طرح آزادئ افکار کے اصول کو قبول عام بخشا۔ تاہم عصر جدید کے متعدد اہم مسائل کا وہ کوئی واضح حل پیش نہیں کر سکے۔ ان کے بعض اقوال میں ایک حد تک ابہام پایا جاتا ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا کہ بعد میں آنے والے چند ترقی پسند مصلحین نے ان کے بعض افکار کو ایسے معنی پہنا دیئے جو لبا اوقات شیخ کے اصل مقصد سے بہت دُور جا پڑتے ہیں۔ دوسری طرف شیخ محمد عبدہٗ کے حد سے زیادہ محتاط طرز عمل سے بعض نرم رو مجددین نے ان کا اصل مفہوم سمجھنے میں غلطی کی اور انھوں نے عبدہٗ کے افکار و نظریات کو اس قدر محدود انداز سے پیش کیا کہ اس کے رجعت پسندانہ اثرات مترتب ہوئے، حالانکہ یہ طرز عمل ترقی پسندوں کے مذکورہ بالا میلانات کے خلاف ایک قسم کا ردِّ عمل تھا۔ مشہور پاکستانی مفکر ڈاکٹر فضل الرحمان اپنے ایک انگریزی مضمون "اسلام میں تجدد کے اثرات" میں لکھتے ہیں :-

"شیخ محمد عبدہٗ کی حریت پسندی کی جگہ مناقشہ انگیز رجحان نے لے لی، اور اسی دوران ان کی تعلیمات کا سیاسی عنصر خالص تعلیمی و فکری عناصر پر غالب آگیا۔"

اگر ہم جامعۂ ازہر کے نام نہاد علماء اور خود ساختہ حامیانِ دین متین کی جذبات سے بھرپور نیم پختہ فکری تحریروں کی روشنی میں مسلمانوں کے مذہبی افکار کا جائزہ لیں تو یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عبدہٗ کی کامیابی کے اثرات ہنوز بہت دھندلے ہیں۔ شیخ محمد عبدہٗ کے زیادہ پُرجوش شاگردوں کی بڑی تعداد پیشہ ور شیوخ پر مشتمل نہیں ہے بلکہ ان کی بڑی تعداد جدید تعلیم یافتہ یا کم از کم جدید و قدیم دونوں علوم سے آراستہ اشخاص پر مشتمل ہے۔ ان سیاسی و معاشرتی مفکرین کے لئے، جن کے قائد مشہور کتاب "تحریرالمراۃ" (آزادیٔ نسواں) کے مؤلف قاسم امین ہیں، محمد عبدہٗ کی تحریریں ہمت افزا ہی نہیں بلکہ ایک قسم کی تیغ و سپر رہی ہیں اور آئندہ بھی رہیں گی۔ یہ حضرات شیخ کے نام کو اپنے افکار و خیالات کی سند کے طور پر استعمال کرتے رہے اور اس طرح عوام میں ایسے جدید اصول کو مقبول بناتے رہے جن کو اس سے قبل عام لوگ سننا بھی گوارا نہ کرتے تھے۔

جامعۂ ازہر کے فارغ التحصیل علماء میں ایک گروہ وہ تھا جس نے انقلابی عقلی تحریک کی قیادت کی۔ مثلاً علی عبدالرازق اور خالد محمد خالد، یہ حضرات نسبتاً قرآن کی تفسیر اور حدیث کی تشریح کرنے میں زیادہ آزاد تھے۔ دوسرا گروہ ان علماء پر مشتمل تھا جو علوم قرآن و حدیث کے بارے میں اپنی قدامت پسندی کی وجہ سے ممتاز تھے۔ مثال کے طور پر شیخ محمد رشید رضا اور شیخ محمد الغزالی وغیرہ۔ قدامت پسند علماء کا یہ گروہ خالص تقلید کے سلسلے میں الاستاذ الامام شیخ محمد عبدہٗ کے افکار و نظریات کا غلط استعمال کرتا تھا۔ کہا جاتا ہے کہ الاستاذ الامام کا اتباع کرنے والے ہر گروہ کو یہ حق حاصل ہے کہ وہ امام کے نام کو استعمال کرے۔ اس لئے کہ امام کے افکار و نظریات کی کی تفسیر و توجیہ ہر فریق اپنے ترقی پسندانہ یا قدامت پسندانہ رویّہ کے تحت کر سکتا ہے۔

"یہ ایک تاریخی حقیقت ہے، جو مذہبی تاریخ اور مذہبی فہم کے لحاظ سے بنیادی اہمیت کی حامل ہے کہ مختلف اشخاص ایک ہی بات کے مختلف مفاہیم اخذ کر سکتے ہیں، لہذا بلاشبہ مذہبی امور کی تفسیر مرورِ ایّام کے ساتھ ساتھ بدلتی رہتی ہے اور اس تبدیلی سے لوگوں پر اس کے اثرات میں کوئی فرق نہیں پڑتا۔

اس کے باوجود ان دونوں فریقوں کے مابین اختلافات سے جو بسا اوقات بہت ہی شدت اختیار کر لیتا ہے ہمارے ذہن میں ایک نہایت اہم سوال پیدا ہوتا ہے۔ کیا شیخ محمد عبدہ کے

فکار کی اس کھینچ تان اور اس کے نتیجے میں پیدا ہونے والے اختلافات کو واقعی ان کی میراث کی حفاظت
ور بقاء کا نام دیا جا سکتا ہے؟ تقریباً تمام ممتاز مفکرین ماکس ہورتن، چارلس ایڈمس، ہملٹن گب،
فضل الرحمٰن، ماکوم کر اور اے ایم ایچ مزید کی رائے میں یہ اختلافات فی الحقیقت شیخ محمد عبدہٗ کی
یراث کی بقاء اور حفاظت ہی ہے (یہاں یہ ذکر کر دینا مناسب ہوگا کہ پیش نظر مطالعہ مصری انقلاب
ے قبل اور انقلاب کے تین سال بعد تک کی مدت پر مشتمل ہے، اس مطالعہ میں بعض جدید ترین
بدیلیوں سے بحث نہیں کی گئی ہے) ہم یہ سوال کرنے میں بھی حق بجانب ہیں کہ شیخ محمد عبدہٗ کا
تابع کرنے والے ان دو انتہائی مختلف الرائے گروہوں میں سے کسی گروہ نے ان کے غیر واضح نظریات
ی تشریح و توضیح کا کام سر انجام دیا ہے؟ نیز کیا الاستاذ الامام کے افکار و خیالات پر ایک ہی گروہ
ی اجارہ داری خود امام کی میراث کے ساتھ زیادتی کے مترادف نہیں ہے؟

ایلی قدوری نے اپنی کتاب 'افغانی اور عبدہٗ' میں اس سوال کا جواب حریت پسندوں کی
نقلابی جماعت کے حق میں دینے کی سنجیدہ کوشش کی ہے، تاہم ایلی قدوری کی اس کتاب کی بنیاد
بیشتر عبدہٗ کے ملفوظات اور افغانی کے نام ان کی مراسلت پر ہے۔ پھر جن امور کو وہ الاستاذ الامام
ی آزاد فکر کی دلیل سمجھتا ہے وہ ان لوگوں کے جذبات کی تشفی نہیں کرتے جو تصوف کو اپنی تمام اقسام
کے ساتھ اسلام کا جزو لاینفک سمجھتے ہیں۔ چند تاریخی مثالوں کا سہارا لے کر قدوری وحدۃ الوجود کی
نہ صرف ایک ایسی تعبیر پیش کرتا ہے جو دین سے بالکل منحرف معلوم ہوتی ہے بلکہ وہ اپنے اخذ کردہ
نتیجہ کی صحت پر کوئی دلیل بھی پیش نہیں کرتا۔ حقیقت یہ ہے کہ وحدۃ الوجود اور وحدۃ الشہود کے
نظریات میں موافقت و مطابقت پیدا کرنے کا کارنامہ مشہور آفاق عالم شاہ ولی اللہ اور بعد میں ان
کے افکار کے سرگرم مبلغ عبیداللہ سندھی نے انجام دیا۔ جب ہم پندرھویں اور انیسویں صدی
ی درمیانی مدت کی اسلامی فکر کی روشنی میں شیخ محمد عبدہٗ کے افکار، ان کی تعبیرات اور اسالیب
کا بغور و امعان مطالعہ کرتے ہیں تو قدوری کے خیالات بے بنیاد معلوم ہوتے ہیں۔

اسلامی فکر کی تجدید میں شیخ محمد عبدہٗ نے خصوصیت سے اس امر کی کوشش کی کہ اس وسیع
خلیج کو پاٹ دیں جو روایتی مشرقی علوم اور بیرونی دنیا سے درآمدہ جدید عقلیت پسندی کے مابین
ائم ہو گئی تھی۔ جب ہم شیخ محمد عبدہٗ کی ان تصانیف کا بغور جائزہ لیتے ہیں جو ان کے شاگردوں کی

کئے جانے والے دعاوی سے متعلق ہیں تو ہم دیکھتے ہیں کہ شیخ مصطفیٰ عبدالرازق۔ جنھوں
ستاذ کے رسالہ کا فرانسیسی ترجمہ کیا ہے۔ اس تجدیدی تحریک میں اپنے استاذ کے نقش قدم
یں۔ پروفیسر چارلس ایڈمز اور پروفیسر ہملٹن گب کا کہنا ہے کہ اسلامی روایات پر سختی سے
نے کے باوجود شیخ مصطفیٰ عبدالرازق اپنے گراں قدر استاذ کی جانشینی کے سب سے زیادہ
ہیں۔ شیخ مصطفیٰ عبدالرازق نے نوجوان طالب علم احمد امین (۱۸۷۲ء۔ ۱۹۵۴ء) کی نہایت
سے سرپرستی کی۔ ہونے والا یہ نوجوان استاذ اور مصنف (احمد امین) شیخ مصطفیٰ
زق کی رہائش گاہ پر منعقد ہونے والی 'محفل دانشوراں' میں اکثر جایا کرتا تھا۔ احمد امین
ی نوجوانی کے دوران ازہر کے زمانۂ طالب علمی میں صرف دو مرتبہ شیخ محمد عبدہٗ کا نام سنا تھا
ب شیخ مصطفیٰ عبدالرازق کی مصاحبت میں اس کو شیخ کے افکار و نظریات سے بخوبی آگاہ
کا موقع مل گیا۔ جرمن مستشرق بابر یوہانسن کی رائے میں مذہب کی توضیح و تشریح کرنے میں شیخ
ٰ عبدالرازق اور احمد امین کا طریقۂ کار ایک دوسرے سے مماثل ہے، وہ کہتا ہے کہ یہ دونوں
م کی تعبیر ایسے الفاظ میں کرتے ہیں جن کی اصل فرہنگِ اسلام کے بجائے یورپی حریت پسندوں
شنری میں ملتی ہے۔

شیخ محمد عبدہٗ اور شیخ مصطفیٰ عبدالرازق کے نقش قدم پر چلتے ہوئے احمد امین نے اس امر
شش کی ۔۔۔ اور طٰہٰ حسین کے خیال میں اپنی اس کوشش میں وہ کامیاب بھی رہے۔ کہ جدید
ات سے فارغ ہونے والے طلباء کو اس قابل بنایا جائے کہ وہ اپنے دین و ایمان میں کسی قسم کے
کا خوف کئے بغیر اپنی تعلیمی سرگرمیاں جاری رکھ سکیں۔ احمد امین کو شیخ محمد عبدہٗ کی صحیح جانشینی
دعویٰ کا سب سے زیادہ حق دار قرار دینے کے لئے ہمارے پاس ایک عام معیار یہ ہے کہ وہ
تمام معاصرین میں اسلامی اعتدال' یا لبنانی عالم حسن صعب کے الفاظ میں راستہ کے 'وسط' میں
والوں' کی سب سے بہتر مثال ہے۔

درمیانی راستہ اختیار کرنے والا شخص ایک ایسے ذہن سے قرآن کی تفسیر کرتا ہے جو کلاسیکی
امی ثقافت کے سانچے میں ڈھلا ہوا ہو اور جدید یورپی تمدن کے اثرات سے بھی متاثر ہو، یا
ایک ایسے ذہن سے جو بیک وقت کلاسیکی اور جدید تصوّرات سے آگاہ ہوتا ہے۔ احمد امین نے

بھی سید جمال الدین افغانی اور شیخ محمد عبدہؒ کا اتباع کرنے کی کوشش کی اور اسلام کو ایک عقلی مذہب ثابت کیا۔"

تاہم احمد امین کی مرکز پسندی کا مصدر وحید شیخ مصطفیٰ عبدالرازق ہی نہیں ہیں۔ اگرچہ احمد امین کی شخصیت کی تعمیر میں اس کے خانگی ماحول کا حصہ بھی کم نہیں۔ لیکن اس نے اپنا فکری نظام خود اپنے اختیار اور کامل یقین کے ساتھ حاصل کیا ہے۔ اس کی فکری افتادِ طبع نے اس کو اپنے زمانے کے مصر میں پائے جانے والے متحارب افکار کا مقابلہ کرنے کے لئے تیار کر دیا۔ اس کی دو کتابوں "مبادیات فلسفہ" اور "کتاب اخلاق" پر تبصرہ کرتے ہوئے پروفیسر اے ایم ایچ مزّیَد — لکھتا ہے کہ احمد امین کا فکری رجحان شیخ محمد عبدہؒ کے تلامذہ کے انتہا پسند متجدد گروہ ہی کا عطا کیا ہوا ہے۔ آگے چل کر پروفیسر موصوف لکھتا ہے:-

"ان دونوں کتابوں کے عنوان ہی سے معلوم ہو جاتا ہے کہ احمد امین اُن دِنوں اپنی فکری ترقی میں احمد لطفی السید کے خیالات سے بیحد متاثر ہوا جو اس زمانہ میں جدید تعلیم یافتہ طبقہ کے سرخیل تھے۔ شیخ محمد عبدہؒ کے ایک رفیق کار کی حیثیت سے احمد لطفی السید نے اپنے عظیم مصلح دوست کی فکری قیادت کو سنبھال لیا۔ یہ ان دنوں کی بات ہے جب متعدد تعلیمی اور نظریاتی مسائل جو مصر کو ایک آزاد ریاست بنانے سے متعلق تھے، حل کئے جا رہے تھے۔"

پروفیسر مزّیَد کی یہ رائے کافی حد تک صحیح ہے لیکن ہم اس کو کلی طور پر تسلیم کرنے سے قاصر ہیں، اس لئے کہ احمد امین کی خود نوشت سوانح عمری اور اس کے دوستوں اور رفقاء کے بیانات سے ہمیں کچھ اور پتا چلتا ہے۔ چنانچہ احمد امین کی یادگار کے موقعہ پر شائع ہونے والی کتاب "احمد امین کی کہانی، اپنی اور دوسروں کی زبانی" میں ہم دیکھتے ہیں کہ آزاد خیال وطن پرست لطفی السید کے ساتھ تعاون اور اشتراک عمل کے باوجود وہ اسلامیات کا ایک سچّا علمبردار تھا اور اسی لئے اس کو السنّی بھی کہا جانے لگا۔ اگرچہ اس کی روایت پسندی بالتدریج تصوف کی انفرادیت میں تبدیل ہو گئی۔

اس سلسلہ میں مناسب ہو گا کہ ہم مفتی محمد عبدہؒ اور قاضی احمد امین (۲۶ - ۱۹۲۱ء) کی زندگیوں کے مماثلی حالات کا ذکر کریں۔ اس موقع پر دُور دراز مماثلتیں بیان کرنا ہمارا مدّعا

ں ہے بلکہ ہم ان جدید مسلم مفکرین کے فکری ارتقاء کا دائرۂ عمل بیان کرنا چاہتے ہیں۔ اس
ۂ مذکورۂ ذیل تقابل سے ہم کو احمد امین کے فکری ارتقاء اور اس کے حدود سے آگاہی حاصل
گی۔ احمد امین کی شیخ محمد عبدہٗ کے ساتھ مماثلت اس کے تعلیمی دَور کی مرہونِ منت ہے۔ اگرچہ
ں کا تعلق شیخ محمد عبدہٗ کے بعد آنے والی نسل سے ہے لیکن اس کی تعلیم و تربیت اس نہج پر نہیں
ئی جس نہج پر اس کے زمانے کے دوسرے تجدد پسندوں کی ہوئی تھی۔ تاہم اس نے قدامت پسند
ہرلوں کے یک طرفہ مسلک کی سختی سے پابندی نہیں کی۔ وہ ایسے حالات اور ایسے ماحول میں پروان
ھا جس کی بیشتر اہم تفصیلات شیخ محمد عبدہٗ کے حالات سے مماثل تھیں۔

محمود تیمور نے اپنے مقالے "احمد امین کی تصویر" میں اس کے متعلق جو کچھ کہا ہے، وہ ہو بہو شیخ
د عبدہٗ پر صادق آتا ہے۔ محمود تیمور کہتا ہے: "یہ ایک انتہائی حیران کن امر ہے کہ ایک شخص جس
ے ایک نہایت قدامت پرستانہ ماحول میں پرورش پائی ہو وہ اپنے بل بوتے پر ترقی کرتے کرتے
زادی افکار اور آزادی تحقیق کا نہ صرف داعی بن جائے بلکہ خود بھی فکر کے نت نئے افق تلاش
رنے میں سرگرم رہے۔

شیخ محمد عبدہٗ کے نقش قدم پر چلتے ہوئے احمد امین نے سعی بسیار کے بعد اپنی ذات میں
ہر دو نظامہائے تعلیم کو یکجا کر لیا۔ احمد کے لئے یہ کام دوسروں کی بہ نسبت سہل تھا، اس لئے کہ اس
نے قدیم علوم کی تعلیم ان جدید اداروں سے حاصل کی جو شیخ محمد عبدہٗ کی اصلاحی کوششوں کے نتیجے
کے طور پر قائم ہوئے تھے۔ اس کے بالمقابل تجدد پسندوں کے افکار سے اس نے مدرسۃ القضاء میں
پندرہ سال رہ کر آگاہی حاصل کی۔

شیخ محمد عبدہٗ کی طرح احمد امین نے بھی اپنی ابتدائی تعلیم کُتّاب (پرائمری مدرسہ) میں حاصل
کی۔ شیخ محمد عبدہ کی تعلیم و تربیت میں جو کردار شیوخ و اساتذہ نے ادا کیا تھا وہی کردار احمد امین
کی تعلیم و تربیت میں اس کے والد نے گھریلو اسباق کے ذریعے ادا کیا۔ پندرہ سال کی عمر میں اس کو
اس کی مرضی کے خلاف جامعہ ازہر میں داخل کر دیا گیا۔ جلد ہی وہ متعدد یورپی کتابوں کے تراجم
سے روشناس ہو گیا۔ اس کے بعد سے اس نے جدید علوم کا دائرہ وسیع کرنے کا کوئی موقع فروگذاشت
نہیں کیا۔ شیخ محمد عبدہٗ نے مغربی افکار تک براہ راست رسائی حاصل کرنے کی غرض سے فرانسیسی

زبان سیکھی تھی۔ احمد امین نے تیس سال کی عمر میں اسی مقصد کے لئے انگریزی زبان سیکھ
میں معتدبہ قابلیت بہم پہنچانے کے بعد اس کے دل میں یہ زبردست خواہش پیدا ہوئی کہ جانفشا
حاصل کردہ علم کو تراجم کے لئے بروئے کار لائے۔ جس طرح شیخ محمد عبدہٗ نے اسپنسر کی کتا
کا عربی میں ترجمہ کیا تھا اسی طرح احمد امین نے راپو پورٹ کی کتاب "مبادیات فلسفہ" کو عربی میں
کیا۔ شیخ محمد عبدہٗ نے جینوا یونیورسٹی سوئزرلینڈ میں دیئے جانے والے خطبات سے خیالات
اسی طرح احمد امین نے بھی قاہرہ کی جدید یونیورسٹی میں پڑھانے والے یورپی اساتذہ کے خط
لیڈن اور بروسلز کے اجتماعات میں پڑھے جانے والے مستشرقین کے مقالات سے پورا پورا استفا

شیخ محمد عبدہٗ اور احمد امین دونوں کو اجتماعی و عمرانی علوم اخلاقیات، تاریخ، فلس
تعلیم میں خاص دلچسپی تھی۔ اگرچہ فنون لطیفہ کی طرف شیخ محمد عبدہٗ کی بہ نسبت احمد امین فنو
کی طرف زیادہ متوجہ تھے تاہم اس کی سرگرمیوں کا اصل محور مذکورہ بالا مضامین ہی تھے۔ یہ با
الحکم اور احمد امین کے اختلافات سے واضح ہوجاتی ہے۔ توفیق الحکیم کے نظریہ آرٹ برائے
احمد امین نے سختی سے ردّ کردیا۔

شیخ محمد عبدہٗ علماء کی اصلاح کی ضرورت پر زور دیتے تھے، وہ علماء کے روایتی
تعلیم کو جدید مغربی علوم کی مکمل واقفیت سے آراستہ کرنا چاہتے تھے۔ احمد امین نے اس ما
آگے بڑھایا اور اعلان کیا کہ کامیاب اصلاحات کے نفاذ کے لئے یہ اوّلین شرط ہے۔ اگرچہ کہ
بہت سے علمبرداروں نے اس سے قبل اس کی دعوت دی تھی لیکن احمد امین نے اس کو بڑ
سے آگے بڑھایا اور اس کو اس طرح ایک اخلاقی قوتِ محرکہ کی شکل دے دی کہ اس کی ز
دشوار ہے۔

✳

منشی محمد مہر اللہؒ

تصنیف: مصطفیٰ نور الاسلام ۔ ترجمہ و تلخیص: محمد رشید الزمان محمود احمد غازی

پیدائش اور خاندان

منشی محمد مہر اللہ ۱۰ پوش ۱۲۶۸ بنگالی سن مطابق ۲۶ دسمبر ۱۸۶۱ء کو ضلع جیسور بنگال کے
اؤں گھوش گرام میں اپنے ننھیالی گھر میں پیدا ہوئے۔ ان کے والد کی رہائش جیسور شہر کے قریب
گاؤں چاپتیان تالہ میں تھی۔ منشی صاحب کے والد ماجد کا نام منشی وارث الدین تھا جو ایک
ب لیکن نہایت دیندار انسان تھے۔
منشی مہر اللہ کے والد کا ان کے بچپن میں ہی انتقال ہو گیا۔ والدہ سب بچوں کو لے کر اپنے بھائی
ر چلی گئیں، ماموں کی سرپرستی میں ان بچوں نے پرورش پائی۔

تعلیم اور ملازمت

منشی صاحب نے ابتدائی اسباق اپنے والد بزرگوار سے حاصل کئے۔ پانچ سال کی عمر میں
لو مدرسہ بھیجا گیا۔ والد کی وفات کے بعد غالباً ان کو اپنا سلسلۂ تعلیم منقطع کرنا پڑا۔ بعد میں ان
والدہ نے اپنے بھائی کی نگرانی میں دوبارہ منشی صاحب کی تعلیم کا اہتمام کیا۔ بڑے ہو کر مہر اللہ
ایک مرتبہ کہا تھا "کچھ بھی ہو میں نے صرف اپنی والدہ کے صدقے علم حاصل کیا ہے"۔
مہر اللہ کو تقریباً ۱۳-۱۴ سال کی عمر میں اپنا گھر چھوڑنا پڑا۔ وہ چھ سال تک دوسروں کے گھر رہے۔ اس
ت کو انھوں نے تعلیم حاصل کرنے میں گزارا۔ عربی اور فارسی زبانیں سیکھیں۔ انہوں نے فارسی زبان
سیکھنے پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ فارسی ادب اور فارسی شاعری کو اپنی خصوصی دلچسپی کا مضمون
ر دیا۔ انہوں نے پند نامۂ عطار اور سعدی کی گلستان بوستان کا بھی مطالعہ کیا۔ ان کتابوں
ا اثرات ان کی بعد کی زندگی میں نمایاں طور پر ظاہر ہوئے۔ ان چھ سالوں میں انہوں نے قرآن مجید

کا بھی گہرا مطالعہ کیا۔ گھر سے غیر حاضری کی اس مدت میں انھوں نے اُردو زبان بھی سیکھی اور جلد ہی اس زبان میں مہارت پیدا کر لی۔ اس مقصد کے لئے انھوں نے اُردو میں پائے جانے والے اسلامی لٹریچر کو استعمال کیا، اس سے ان کے ذہنی ارتقاء میں بھی مدد ملی۔

حصولِ تعلیم کی اس چھ سالہ مدت کے ابتدائی تین سال انہوں نے کویا کھلی کے مولوی مصاحب الدین کی صحبت میں بسر کئے جبکہ آخری تین سال وہ کورچو یا کے مولوی محمد اسمٰعیل کی خدمت میں رہے۔ اپنی شخصیت کی تعمیر میں انہوں نے ان دونوں شخصیتوں سے بہت استفادہ کیا۔

حصولِ معاش کے مرحلہ میں داخل ہونے کے بعد بھی منشی مہراللہ نے تعلیم وتعلم کو بالکلیہ ترک نہیں کیا، بلکہ مولوی تاج الدین سے اردو اور فارسی ادبیات کے اسباق لیتے رہے، ساتھ ہی بنگلہ ادب اور گرامر کا مطالعہ بھی جاری رہا۔

حصولِ معاش

گھر واپس آنے کے بعد ان کو گھریلو ذمہ داریاں سنبھالنی پڑیں۔ معاشی اعتبار سے ان کے گھریلو حالات بڑے خراب تھے۔ گھر والوں کے لئے کچھ نہ کچھ کمانے کی غرض سے وہ ایک درزی کے ساتھ کاریگر کی حیثیت سے شریک ہو گئے۔ کچھ دنوں بعد جیسور شہر کے علاقے شاہب باڑی کے ایک درزی کی مدد سے وہ خود بھی ایک ماہر درزی ہو گئے۔ جلد ہی وہ شاہب باڑی میں کسی بڑے آدمی کے خاندانی درزی کے طور پر مقرر ہو گئے۔ پانچ سال بعد وہاں سے چھوڑ کر چلے آئے اور اپنی الگ دکان قائم کر لی۔ زیادہ مدت نہ گزری تھی کہ ان کا شمار مشہور اور ماہر درزیوں میں ہونے لگا۔ جیسور کا ضلع مجسٹریٹ بھی ان کی دکان کا ایک مستقل گاہک تھا۔ متعدد مرتبہ وہ انگریزوں کے ساتھ کپڑے سینے کی غرض سے دارجیلنگ بھی گئے۔

ایک مرتبہ علاقے کے ضلع مجسٹریٹ نے ان کو ضلع کچہری میں ملازم رکھ لیا تھا لیکن انہوں نے چند ہی دنوں بعد استعفا دے دیا اور اپنے کاروبار میں واپس چلے آئے۔

خاندانی زندگی

۱۸۸۰ء میں بیس سال کی عمر میں منشی مہراللہ کی شادی چندو تیہ کے منشی عظیم الدین کی صاحبزادی سے ہوئی۔ ایک شادی انھوں نے بعد میں بھی کی۔ اللہ نے ان کو چھ بچے دیئے تین لڑکے

اور تین لڑکیاں۔

مشنریوں سے مقابلہ اور اشاعتِ اسلام

انیسویں صدی میں عموماً اور اس صدی کے دوسرے نصف میں خصوصاً بنگال میں عیسائی مشنریوں کی طرف سے تبلیغ مسیحیت کی تحریک بہت زوروں پر تھی۔ جیسور ان کا خاص مرکز تھا۔ مہراللہ نے اپنی ابتدائی زندگی ہی سے اس امر پر غور کیا تھا کہ اس ملک کے لوگ مسیحیت کو کیوں قبول کر رہے ہیں۔ آگے چل کر مہراللہ خود بھی مشنریوں سے متاثر ہو گئے اور ان کے ذہن میں اسلام کی صداقت کے بارے میں شکوک و شبہات پیدا ہو گئے۔ اور رفتہ رفتہ عیسائی مذہب میں دلچسپی لینے لگے۔ منشی صاحب کے ایک قریبی دوست منشی ضمیرالدین نے اس زمانے میں منشی صاحب کی ذہنی کیفیت کو اس طرح بیان کیا ہے: اسلام پر سے ان کا ایمان جاتا رہا اور پادری انندا بابو کی پے در پے تبلیغ کی وجہ سے ان کو عیسائی مذہب سے دلچسپی پیدا ہو گئی، عیسائی لٹریچر کے مطالعہ سے بھی ان کے خیالات متاثر ہوئے۔ لیکن ان کو بپتسمہ نہ دیا جا سکا۔ مہراللہ کہتے تھے کہ میں نے عیسائی مذہب اختیار کر لینے کا پختہ ارادہ کر لیا تھا۔ لیکن انہی دنوں ان کو دو کتابوں کے مطالعہ کا اتفاق ہوا، یعنی "کھرستان دھرمر بھرو شتوتا" (عیسائی مذہب میں رد و بدل) از حافظ نعمت اللہ اور "انزیلے حضرت محمد رکھوبر آچھے" (انجیل میں حضرت محمدؐ کی خبر دی گئی ہے) از پادری الیشان چندرا منڈل، (اس پادری نے بعد میں اسلام قبول کر لیا تھا اور منشی احسان اللہ کے نام سے مشہور ہوا)۔ ان دونوں کتابوں کے مطالعہ نے مہراللہ کی ذہنی کیفیت کو یکسر بدل دیا اور انہوں نے تبدیلیِ مذہب کا ارادہ ترک کر دیا۔

مہراللہ کے سوانح نگار لکھتے ہیں کہ جس زمانے میں وہ دارجلنگ میں تھے انہوں نے میسور سے شائع ہونے والا ہفت روزہ مجلہ "منصور محمدی" خریدنا شروع کیا۔ اسی زمانے میں انہوں نے عیسائیت کے خلاف لکھی چند اردو کتابوں کا بھی مطالعہ کیا۔ ایک اردو کتاب تحفۃ المقتدی پڑھنے کے بعد ان کو بڑی آسانی سے دوسرے ادیان کی غلطیاں اور برائیاں معلوم ہو گئیں۔ اسلام کے متعلق مزید علم حاصل کرنے کی غرض سے انھوں نے مصر سے بھی کتابیں منگوائیں۔ اس کے علاوہ منشی مہراللہ نے وید، بھگوت گیتا، اپنشد، تری پٹک، بائبل وغیرہ کا بھی انتہائی غور و خوض کے ساتھ

مطالعہ کیا۔ مختلف کتابیں اور رسائل وغیرہ پڑھنے کے بعد ان کے سامنے ایک طرف اسلام اور اسلامی نظریات کی خوبی اور سچائی واضح ہوگئی اور دوسری طرف دوسرے ادیان کی بنیادی کمزوریاں بھی ان کے سامنے آگئیں۔ اب ان کو عیسائی مشنریوں کے پروپیگنڈے کی حقیقت معلوم ہوئی اور ان کے دل پر بہت بُرا اثر ہوا۔

پہلے بتایا جا چکا ہے کہ جیسور عیسائی مشنریوں کا مرکز تھا۔ ان کا اصل مقصد تھا لوگوں میں حضرت عیسٰی کی خوبیاں اور عیسائیت کی سچائی پھیلانا۔ یہ لوگ اسلام کے بارے میں مختلف جھوٹ اور عجیب عجیب کہانیاں لوگوں کو سناتے تھے اور قرآن کریم کی غلط توضیحات پیش کرتے تھے۔ ساتھ ساتھ وہ رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے کردار کے بارے میں توہمات پھیلانے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ اس طرح وہ لوگوں میں اپنے مقاصد کو پھیلانے میں کامیاب ہو جائیں گے۔ وہ لوگ بازاروں اور راستوں میں تقریریں کرتے تھے اور چھوٹے چھوٹے کتابچے لوگوں کو دیتے تھے۔ اس کے علاوہ وہ لوگ کچھ مجلّات اور رسائل وغیرہ بھی شائع کرتے تھے۔ اس طرح ان کے پروپیگنڈے کے تحت بہت سے سادہ دل اور جاہل مسلمانوں نے عیسائیت قبول کر لی۔

ان حالات میں مشنریوں کے پروپیگنڈے کو روکنے کے لئے منشی مہر اللہ میدان میں اُترے۔ اسلام، قرآن اور رسولِ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں پھیلائی ہوئی تمام غلط توضیحات کا دندان شکن جواب دینے کے لئے آپ نے کتابیں لکھیں۔ بحث و مباحثہ کر کے مشنریوں کا جینا دوبھر کر دیا۔ بازاروں، شہروں وغیرہ میں دینی جلسے کئے۔ مشنریوں کی کوشش کو انھوں نے کس انداز میں بیکار بنایا اس کی واضح تفصیل ہم کو ان کے سوانح نگار جناب حبیب الرحمان سے معلوم ہوتی ہے۔ اس سلسلہ میں وہ لکھتے ہیں:

"منشی صاحب نے پادریوں کی طرح بازاروں میں ان کی تقریروں کا پُرزور ردّ کیا، بازار کے ایک طرف اگر پادریوں کا جلسہ ہوتا تو دوسری طرف منشی صاحب کی تقریر ہوتی، بازار کے تمام لوگ منشی صاحب کی تقریر سننے آجاتے تھے، عام لوگ زندگی بھر یہی دیکھتے آئے تھے کہ بازاروں میں پادریوں ہی کی تقریریں ہوتی ہیں، آج یہ کیا نیا منظر ہے کہ ایک نوجوان بغیر کسی غرض کے پادریوں کی تقریروں کے مدلّل جوابات دے رہا ہے اور اسلام کی شان اور

اللہ اور رسولؐ کی بڑائی کو علی الاعلان بیان کر رہا ہے، جن پادریوں کے خلاف آج تک کوئی شخص ایک لفظ بھی بولنے کی جرأت نہیں کر سکا تھا ان کو آج ایک مہراللہ نامی نوجوان مقابلہ کے لئے پکار رہا ہے اور پُر زور تقریروں کے ذریعے ان کی دلیل بازیوں کو غلط ثابت کرکے اسلام کا جھنڈا بلند کر رہا ہے، اس طرح ملک بھر میں ان کا شہرہ ہوگیا، اس نئے جھنڈے کے نیچے جمع ہونے کے لئے سارے مسلمان ایک نیا جذبہ محسوس کرنے لگے۔"

اشاعتِ دین میں منشی مہراللہ کو بہت جلد کامیابی حاصل ہوئی۔ اس زمانے میں ان کے ساتھی محمد قاسم اور منشی غلام ربانی تھے۔ مشنریوں کی مخالفت اور اشاعتِ دین کے لئے آپ نے اپنا کاروبار بھی ترک کر دیا اور ہمیشہ اس کام میں مصروف رہنے کا پختہ ارادہ کر لیا۔

ضمیر الدین کے ساتھ تعلقات

کلیسائے انگلستان کے ایک پادری مشنری ضمیر الدین کے ساتھ تعلقات مہراللہ کی زندگی کا ایک اہم واقعہ ہے۔ مہر پور کے شیخ ضمیر الدین نے اسلام ترک کر کے عیسائیت قبول کر لی تھی اور اسلام کی مخالفت اور عیسائیت کی برتری ثابت کرنے کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا تھا۔

۱۸۹۲ء میں اس نے "کھریشٹو بوندھب" (عیسائیوں کا دوست) نام سے ایک رسالہ لکھا، اس رسالہ میں ایک عنوان "آشل قرآن کوتھائے" (اصل قرآن کہاں ہے) کے تحت ایک مقالہ لکھا جس کا اصل مدعا یہ تھا "حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد قرآن بالکل بدل گیا اور آج کل جو قرآن موجود ہے کچھ اور ہے اصل قرآن نہیں"۔ مسلمانوں میں بڑا ہنگامہ ہوا۔ لیکن کسی نے اس کے خلاف کچھ نہ لکھا۔ منشی مہراللہ نے یہ کام انجام دیا، اور ہفت روزہ" شدھاکر" (چاند) کے چار شمارے (۲۰ر چیت، ۲۷ر چیت ۱۲۹۹ بنگلہ سنہ، ۲ر بیساکھ اور ۲ر جیٹھ ۱۳۰۰ بنگلہ سنہ) میں "کھریشٹانی دھوکا بھنجن" (عیسائی مغالطہ کا جواب) کے عنوان سے ایک طویل مقالہ شائع کیا۔ اس کے بعد پادری ضمیر الدین نے بھی اس رسالہ میں دوبارہ ایک مقالہ لکھا۔ مہراللہ نے اس کا بھی جواب دیا۔ مہراللہ نے اس رسالہ میں "اشل قرآن سَربترو" (اصل قرآن ہر جگہ موجود ہے) کے عنوان سے ایک اور مقالہ لکھا۔ اس مقالہ نے ضمیر الدین کو بہت متاثر کیا اور اس کے دل میں عیسائیت کے بارے

میں پھر شکوک وشبہات پیدا ہونے لگے اور آخر کار پادری ضمیرالدین دوبارہ مسلمان ہوگیا اور عیسا
کے بجائے اس نے اسلام کی تبلیغ واشاعت کے لئے اپنے آپ کو وقف کر دیا۔ اس طرح پادر
منشی شیخ ضمیرالدین میں تبدیل ہو گئے۔

اس کے بعد ضمیرالدین کے ساتھ ان کے تعلقات کی ابتدا ہوتی ہے۔ ضمیرالدین لکھتے ہیں:

"ان تعلقات کی وجہ سے منشی صاحب سے میری گہری دوستی ہو گئی، ۱۳۰۴ بنگلہ سن
میری کتاب "اسلام گروہن" (قبولِ اسلام) شائع کر کے مجھے ممنون کیا۔ ۱۱ پھاگن
بنگلہ سن کو ندیا کے قریب ایک گاؤں پانٹی میں مجھ کو پہلی مرتبہ منشی صاحب سے م
کا شرف حاصل ہوا"

اس کے بعد شیخ ضمیرالدین ہر طریقے سے اشاعتِ اسلام میں منشی مہراللہ کے مددگار رہے
بنگلہ سن سے لے کر ۱۳۱۴ بنگلہ سن میں مہراللہ کی وفات تک یہ دونوں ایک دوسرے کے کا
رہے۔ مہراللہ کی وفات کے بعد ضمیرالدین نے "مہر جیوریت" (حیات مہر ۱۳۵۵ھ کلکتہ)
سے ان کی ایک مستند سوانح عمری مرتب کر کے ان سے اپنی دوستی کا حق ادا کیا۔

قوتِ تقریر

"منشی مہراللہ پورے بنگال میں قوتِ تقریر کے اعتبار سے سب سے زیادہ ممتاز تھے
زمانے میں تقریر کا اس قدر غیر معمولی ملکہ کسی اور کو حاصل نہ تھا۔ قوتِ تقریر میں ان کا
برہمو سماج کے مشہور مقرر کیشب شین ہی سے کیا جا سکتا ہے۔ مسلمان ان کو دوسرا کیشِ
ہی کہتے تھے۔

مہراللہ نے زندگی بھر اشاعتِ دین کے لئے کوشش کی۔ اس مقصد کے لئے اُ
فنِ تقریر کو ذریعہ بنایا۔ اُنھوں نے ایک مبلغ کی حیثیت سے پورے بنگال اور آسا
دَورے کئے۔ ان کی تقریریں دینی، معاشرتی، تعلیمی، معاشی غرض ہر شعبۂ زندگی کے
پر حاوی ہوتی تھیں۔

مہراللہ کی زندگی کے آخری دس سالوں میں منشی ضمیرالدین بھی بحیثیت مبلغ
ساتھ رہے۔ ایک مقرر کی حیثیت سے مہراللہ کا تعارف اُنھوں نے اس انداز میں

"اس وقت یعنی پھاگن ۱۳۰۴ بنگلہ سن سے لے کر ۱۳۱۴ تک میں نے منشی صاحب کے ساتھ بنگال کے مختلف علاقوں کا دورہ کر کے بہت سے دینی جلسوں سے خطاب کیا۔ چیت ۱۳۰۶ھ میں رانا گھاٹ میں پادری منرو کے ساتھ ایک مناظرہ ہوا۔ اس مناظرہ کی روداد منشی مزمل الحق نے اس زمانے کے دو رسالوں "مہر" اور "شودھاکر" میں بیان کی۔ میں بھی اس مناظرہ میں ان کے ساتھ تھا۔ ۱۳۰۵ھ میں مگھر کے مہینے میں ہم نے جیسور کے علاقے کیشب پور میں تبلیغ کا کام کیا۔ اس کے بعد وہاں سے نواکھالی گئے۔ نواکھالی ٹاؤن ہال اور راج کمال اسکول میں انھوں نے جو تقریریں کیں ان کو سن کر وہاں کے مجسٹریٹ، جج، منصف، وکیل، اور مختار وغیرہ نہایت متاثر ہوئے اور منشی صاحب کی تعریف کی۔ اس کے بعد انھوں نے اور بہت سے مقامات کا دورہ کیا، جن میں کشتیا، کمار کھالی، راج باڑی، پبنہ، چاٹ مہر، سراج گنج، راجشاہی، ناٹور، رنگ پور، نیل پھاماری، دیناج پور، بوگرہ، کوروٹیا، گوالند، کچہ بہار، ڈائمنڈ ہاربر، ندیا، جیسور، کھلنا، چوبیس پرگنہ اور باریسال قابلِ ذکر ہیں۔ ہر جگہ ہندوؤں، مسلمانوں اور عیسائیوں نے ان کی تقریروں کی تعریف کی۔ خلاصہ یہ کہ ان کو تقریر کا ایک زبردست ملکہ حاصل تھا۔"

لوگوں کے دلوں پر مہر اللہ کی تقریروں نے کس شدت کے ساتھ اثر کیا، اس کے متعلق منشی ضمیر الدین کی زبانی سنیئے؛

منشی صاحب کے مواعظ سن کر ہزاروں آدمیوں نے شرک اور بدعات سے توبہ کر لی اور دیندار بن گئے۔ بہت سے بے نمازیوں نے نماز شروع کر دی۔ مختلف مقامات پر مساجد، مدارس اور مکاتب قائم ہو گئے۔ ان کی تقریریں سن کر بہت سے سود خواروں نے سود خوری ترک کر دی، بے پردہ عورتیں ان کی نصیحت سن کر پردہ نشین ہو گئیں، کئی بیکاروں نے کاروبار شروع کر دیئے۔ بہت سے جوگیوں اور مستانوں نے ان کے ہاتھ پر توبہ کر لی۔

انجمنوں اور تعلیم گاہوں کی تأسیس

منشی صاحب قومی بیداری اور تعمیرِ نو کے لئے انجمنوں اور تعلیم گاہوں کو ابتدا ہی سے

اہمیت دیتے تھے۔ وہ محسوس کرتے تھے کہ محض بازاروں، شہروں اور دیہاتوں میں تقریریں کر
دُور رس نتائج برآمد نہیں ہو سکتے۔ اس لئے وہ اِس طرح کے اداروں کے قیام کی ضرورت کو ش
سے محسوس کرتے تھے۔ عیسائی مشنریوں کی مخالفِ اسلام کارروائیوں کے مقابلہ کے لئے انھوں نے
انجمن قائم کی جس کا نام تھا "اسلام دھرمت تیز یکا" (جذبۂ دینی اسلامی)۔ اس انجمن کے قیام
انھوں نے کلکتہ سے منشی ریاض الدین احمد، مولوی معراج الدین احمد، شیخ عبدالرحیم وغیرہ کو بلا
علاوہ ازیں انہوں نے ایک اور انجمن قائم کی جس کا نام "نکھل بھارت اسلام پرو چار شوما
(کل ہند انجمن اشاعتِ اسلام) تھا، یہ انجمن انہوں نے خان بہادر حیدر خان، خان بہادر نور
وغیرہ کی مدد سے ہندوستان کے مختلف علاقوں میں اسلامی نظریۂ حیات کو فروغ دینے کے
قائم کی تھی۔ بنگال و آسام میں اشاعتِ اسلام کی ذمہ داری سنبھالی۔ موجودہ صدی کے ابت
"بونگیو مسلمان شِکھا سمتی" (بنگالی مسلمانوں کی تعلیمی انجمن) ایک مضبوط انجمن تھی، یہ اس زمانے میں مسلمانوں میں اشاع
کا ایک اچھا ذریعہ تھا۔ منشی صاحب اس انجمن کے قریبی معاونین میں سے تھے۔ ۱۳۱۰ بنگلہ
راج شاہی اور ۱۳۱۲ء میں کومیلا میں اس انجمن کے سالانہ جلسہ میں انھوں نے اہم کردار ادا
۱۳۱۳ء میں ڈھاکہ میں منعقد ہونے والے اسی انجمن کے تاریخی جلسہ میں بھی منشی صاحب نہ
فعال رہے۔

منشی صاحب سماجی اصلاحات اور قومی ترقی کے لئے تعلیم کو بہت اہمیت دیتے تھے۔
یہ جانتے تھے کہ مسلمان تعلیم کے بغیر کبھی بھی خوابِ غفلت سے بیدار نہیں ہو سکتے۔ اس مق
کے لئے اُنھوں نے ضلع جیسور کے منوہر پور میں مدرسہ کرامتیہ کے نام سے ایک مدرسہ قا
مدرسہ کے اخراجات کا بڑا حصہ وہ خود ہی ادا کرتے تھے۔ انھوں نے یہ بھی محسوس کیا کہ مسلمانو
لئے انگریزی زبان سیکھنا نہایت ضروری ہے۔ اس لئے اس مدرسہ کے ساتھ ہی ایک انگر
اسکول بھی قائم کیا۔

سیاساتِ حاضرہ

اس زمانے کی سیاسی تحریکات پر عموماً اور کانگریسی سیاست پر خصوصاً ان کو بالکل اعتم
تھا۔ ان کا خیال تھا کہ جہالت کے اندھیروں میں پڑی ہوئی قوم کے لئے سیاست میں حصہ لینا خود ک

، ہے۔ اسی لئے انھوں نے کم علم اور جاہل مسلمانوں کو سودیشی تحریک میں حصہ لینے کی کبھی بھی
ہیں دی۔ وہ ۱۹۰۵ء میں شروع ہونے والی اس تحریک کے بھی جو تقسیم بنگال کے خلاف چلائی
ق میں نہ تھے۔ ان کے ایک قول سے اس زمانے کی سیاسی تحریکات کے بارے میں ان کی رائے
جائے گی۔ سودیشی تحریک کے ہندو رہنماؤں نے جب ان سے معاونت کی درخواست کی تو انھوں نے کہا:
ں طرح ایک لنگڑے آدمی کے لئے درست ٹانگوں والے کے ساتھ دوڑنا دشوار ہے اسی طرح
تک مسلمان تعلیم کے میدان میں ہندوؤں کے برابر نہیں ہوں گے اس وقت تک
یاست کی دوڑ میں ہندوؤں سے ان کا مقابلہ مشکل ہے۔"

ائل اور اخبارات سے تعلقات اور تصنیف کتب

ی مہراللہ اس حقیقت سے بے خبر نہ تھے کہ قومی ترقی اور اصلاحات کے لئے اخبارات
ئل اور کتابیں بڑی اہمیت رکھتی ہیں۔ اس مقصد کے لئے وہ سادھنا، مہروشودھاکر،
رو چارک، سلطان وغیرہ رسائل میں مضامین لکھتے تھے۔ وہ جہاں بھی تقریر کرنے جاتے
وہ ان رسائل کا خریدار بناتے۔ اس کے علاوہ وہ مسلمانوں کو ادبی سرگرمیوں میں بھی حصہ
تلقین کرتے تھے۔ انھوں نے زبانی تلقین پر ہی اکتفا نہیں کیا بلکہ نئے ادیبوں کی حوصلہ
کے لئے انھوں نے ان کی بعض کتابوں کو شائع کرانے کا بھی انتظام کیا۔ اس سلسلے میں
نے اپنی جیب سے روپیہ خرچ کرنے میں بھی کبھی تامل نہیں کیا۔ اسماعیل حسین سراجی کی کتاب
باہو" (رقص شعلہ) شیخ فضل الکریم کی کتاب "پورتران کا تو"، منشی ضمیرالدین کی کتاب "امار
د اسلام گرو ہن" (میری زندگی اور قبول اسلام) وغیرہ کو انھوں نے اپنے خرچ پر شائع کرایا۔
اللہ کی اپنی تصانیف بھی اس زمانے میں بہت مقبول ہوئیں۔ اکثر کتابیں متعدد بار طبع
ن کی تصانیف بے شمار ہیں۔ لیکن یہ یاد رہے کہ وہ ادب برائے ادب کے قائل نہ تھے۔
گی کا بنیادی مقصد اور ان کی تصنیفات کا اصل موضوع عیسائی مشنریوں کی مخالفت،
م کی حقانیت کی اشاعت، معاشرتی اصلاح اور مسلم بیداری تھا۔

ات

ت کی زیادتی کی وجہ سے مہراللہ کی صحت خراب ہو گئی۔ جان گسل دوروں، طویل تقاریر

مختلف اصلاحی کاموں، تصنیفِ کتب، اخبارات و رسائل کے لئے مضمون نویسی کی کثرت اور ب
بڑھ کر قیام و طعام کی بے ترتیبی کی وجہ سے ان کی صحت پر بڑا اثر پڑا۔ ۱۳۱۴ھ کے بیساکھ
میں شمالی بنگال میں جل پائی گڑی میں ان کو متعدد جلسوں میں شرکت کے لئے جانا پڑا، اور ۲۴
بیساکھ تک پے در پے چار جلسوں میں تقریر کرنے کی وجہ سے وہ انتہائی علیل ہو گئے اور بخا
حالت میں گھر واپس آئے۔ اس کے ایک ماہ بعد ۲۴ جلیٹھ ۱۳۱۴ھ کو نمونیہ کی حالت میں ۵
کی عمر میں ان کا انتقال ہو گیا۔

تصانیف

مہر اللہ کی بہت سی تصانیف آج کمیاب بلکہ نایاب ہیں۔ ان کی تمام کتابوں، کتابچوں ا
کے تمام مطبوعہ و غیر مطبوعہ مقالات و مضامین کی مکمل فہرست پیش کرنا بھی مشکل ہے۔ بۂ
لائبریری میں موجود ان کی مطبوعہ کتابوں اور ان کی سوانح عمریوں کے علاوہ ان کی زندگی سے مـ
لکھے جانے والے بعض تحقیقی مقالات کی مدد سے درج ذیل فہرست تیار کی گئی ہے۔

۱ - کھریشٹو دھرمیر او شار وتا (مسیحیت کا کھوکھلا پن)
۲ - کھریشٹان ۔ مسلمانے ترکو جُدھو (عیسائیوں اور مسلمانوں کا مناظرہ)
۳ - رد کھریشٹان او دلیل الاسلام (رد مسیحیت و دلیل الاسلام)
۴ - ہندو دھرمو رہشو او دیب لیلا (ہندو مت کی اصلیت اور دیو لیلا)
۵ - اسلام رِبی ۔ (مہرالاسلام)
۶ - بدھو دا گنجونا او بشاد بھانڈار ۔ (بیوہ کی تکالیف اور خزینۂ غم)
۷ - پند نامہ ۔
۸ - شاہب مسلمان (ایک نومسلم انگریز)
۹ - جواب النصاریٰ ۔
۱۰ - بابو ایشان چندر و منڈل ایوبنگ چارلس فرنچیر اسلام گرہن (بابو ایشان
چندر منڈل اور ایک فرانسیسی چارلس کا قبول اسلام)۔

اخبار و افکار

وقائع نگار ——————:

۲۲ مارچ کی صبح مغربی جرمنی کے ایک ممتاز اسکالر ڈاکٹر برنڈ مانوئل وائشر (BERND MANUEL WEISCHER) نے ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی کو اپنی تشریف آوری سے عزت بخشی۔ "اسلامی تصوف" کے موضوع پر ان کے لکچر کا پروگرام تھا۔ ادارے کی ساعت گاہ میں جنابِ ڈائرکٹر نے ان کا خیر مقدم کیا۔ ۱۱ بجے ڈائرکٹر کی صدارت میں جلسے کی کارروائی کا آغاز ہوا۔ ڈائرکٹر نے رفقائے کار سے مہمان اسکالر کا تعارف کراتے ہوئے فرمایا:

ڈاکٹر وائشر تھیالوجی اور اسلامک اسٹڈیز کے پی ایچ ڈی ہیں۔ آج کل کیسا بلانکا (دارالبیضاء مراکش) میں غیر ملکیوں کو عربی زبان کی تعلیم دیتے ہیں۔ عربی کے علاوہ مشرق و مغرب کی متعدد اہم زبانیں جانتے ہیں۔ حبشی زبان کے بھی ماہر ہیں۔ تصوف ان کا خاص مضمون ہے۔ دنیا کے مختلف مذاہب میں تصوف کے تقابلی مطالعہ سے انھیں گہری دلچسپی ہے۔ اس موضوع پر انھوں نے بہت سے مضامین اور مقالے لکھے ہیں۔

ڈاکٹر وائشر کی تقریر کے موضوع کا ذکر کرتے ہوئے جناب ڈائرکٹر نے فرمایا کہ اسلام میں تصوف کی بنیاد تین عناصر پر ہے۔ انسان کی حقیقت، خدا کی حقیقت اور روحانی اقدار۔ انہی روحانی اقدار کی وساطت سے انسان ذاتِ خداوندی کی معرفت حاصل کرتا ہے۔ اور یہی اقدار انسان کو اس قابل بناتی ہیں کہ وہ 'احسن تقویم' کے لقب کا مستحق قرار پاتا ہے اور اسمائے حُسنیٰ کی برکات کا مظہر بن کر صفاتِ باری تعالیٰ کے عملی مظاہرے کی سعی کرتا ہے۔ شارع علیہ السلام کا حکم ہے: تخلّقوا باخلاق اللّٰہ، اپنے کردار میں اللہ تعالیٰ کے اوصافِ حمیدہ جیسے اخلاق پیدا کرو۔

جناب ڈائرکٹر کی تعارفی تقریر کے بعد ڈاکٹر وائشر نے اپنا مقالہ پڑھا۔ مقالہ سن کر اندازہ ہوا کہ

ڈاکٹر وائشر مضمون سے پوری طرح باخبر ہیں۔ ان کا مطالعہ وسیع ہے۔ اسلامی تصوف کے اصل مصا
کی نظر میں رہیں۔ مسلم صوفیاء، مسلم فلاسفہ اور ان کی تصانیف کے حوالے گفتگو کے دوران بار بار
رہے۔ مقالے کے بعد سوالات کا سلسلہ شروع ہوا، اور یہ نشست ایک علمی مذاکرہ میں تبدیل
تبادلہ خیال کا یہ سلسلہ تقریباً ایک گھنٹہ جاری رہا۔ ڈاکٹر وائشر نے اپنے لکچر میں موضوع کے مختلف
پہلوؤں کا ایک سرسری جائزہ پیش کیا۔ بعض پہلو جو ان کے لکچر میں جگہ پانے سے رہ گئے وہ حاضر
سوالات سے اُبھر کر سامنے آئے اور باہمی اظہارِ خیال کے دوران ان کی وضاحت ہو گئی۔

ایک سوال کے جواب میں ڈاکٹر وائشر نے بتایا کہ اسلامی تصوف سے اہلِ مغرب کب اور کیسے ا
ہوئے۔ اس ضمن میں انھوں نے اسلامی علوم کے اہم مراکز کا بھی ذکر کیا۔ اسپین مغرب و مشرق کا
اتصال ہے۔ قرونِ وسطیٰ میں عربی تصانیف کو انگریزی میں منتقل کیا گیا تو اہلِ مغرب کو اسلامی علو
دلچسپی پیدا ہوئی۔ سوالات کے دوران لفظ تصوف کی لغوی تحقیق اور اس کا ماخذ، تصوف کی ابتداء
ارتقاء بھی زیرِ بحث آئے۔ مشرق و مغرب کے ملاپ سے اسلامی تصوف نے کیا اثر قبول کیا۔ اور ا
تصوف نے دنیا کے افکار پر کیا اثر ڈالا۔ یونانی تصوف، ویدانت، بدھ مت اور مسیحی تصوف نے
اسلامی تصوف کو متاثر کیا۔ یا نہیں۔ یہ تمام مباحث دلچسپی کے ساتھ دُہرائے گئے۔ ایک اہم سوا
بھی زیرِ بحث آیا کہ جس چیز کو اسلامی تصوف کہا جاتا ہے وہ اسلام کے بنیادی مآخذ سے مستند
ہے یا نہیں۔ اس کی سند قرنِ اوّل کے مسلمانوں، بالخصوص صحابہ تابعین اور تبع تابعین کی زند
ملتی ہے یا نہیں۔ یہ بات اتفاق رائے سے تسلیم کی گئی کہ اصطلاح اور جزئیات سے قطعِ نظر ا
کی روح کا سراغ ابتدا ہی سے ملتا ہے۔ تصوف اپنے خالص اور سادہ رنگ میں خود آنحضرت صلی
زمانے میں موجود تھا۔ اور بعد کے دور میں بھی جب کہ تصوف کو باقاعدہ ایک تحریک کی صورت حا
اس روح کو سامنے رکھا گیا۔ ابتدائی عہد کے صوفیوں نے نہ صرف اس روح کو برقرار رکھنے کی کوشش
اُنھوں نے اپنی اصطلاحات بھی قرآن و حدیث سے اخذ کیں۔ شریعت کے دائرے میں رہتے ہو
نے اپنے اعمال و وظائف مقرر کئے۔ عصری تقاضوں کے تحت اُنھوں نے دین کے بعض ان پہلو
زیادہ زور دیا جن کا تعلق تصفیہ باطن اور تطہیر قلب سے ہے لیکن قرآن و سنت کی واضح تعا
سے اُنھوں نے سرِمو انحراف نہیں کیا۔

دفقہ سوالات میں مغربی ممالک کی اس سیمابی تحریک کا ذکر چھڑ گیا جس کو عرفِ عام میں ہپی ازم سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ دریافت کیا گیا کہ اس تحریک کے فروغ کا سبب کیا ہے۔ موضوع زیرِ بحث کی مناسبت سے یہ ایک اہم اور دلچسپ سوال تھا۔ یہ تحریک مشرق کے ان سادہ لوح لوگوں کے لئے عبرت کا تازیانہ ہے جو مغربی تہذیب کے زرق برق جلوؤں پر فریفتہ ہیں۔ تصوف تزکیۂ نفس کے راستے روحانیت کی ترقی کا دوسرا نام ہے جو مادّیت کے غلبہ و تسلط کو روکنے کے لئے ضروری ہے۔ دنیا کے وہ معاشرے جو مذہب کو خیر باد کہہ کر مادی عیش و عشرت کو زندگی کا منتہائے مقصود قرار دے لیتے ہیں۔ وہ زود یا بدیر امن و سکون کی اس دولت سے محروم ہو جاتے ہیں جن کے بغیر زندگی کی حقیقی لذت کا تصور بھی نہیں کیا جا سکتا۔ ڈاکٹر دانشر نے مغرب کی اس حرماں نصیبی کا بڑی فراخدلی سے اعتراف کیا۔ انھوں نے بے لاگ اظہار رائے کرتے ہوئے بتایا کہ مغربی ممالک میں ہپی ازم نے اس لئے جنم لیا ہے کہ وہاں کی زندگی روحانیت اور اخلاقی اقدار سے یکسر بے بہرہ ہو چکی ہے۔

مغرب میں مادہ کی بے رحم جبریت نے انسانی روح کو کچل کر رکھ دیا ہے۔ انسان اس کی ظاہری آب و تاب میں کھو کر چند روز کے لئے تو اپنا جی بہلا لیتا ہے مگر پائیدار آسودگی کے لئے اس کا وجود ہمیشہ ترستا رہتا ہے۔ ہپی ازم دراصل مادہ پرستی سے فرار کی ایک ایسی راہ ہے جو آوارگی اور دیوانہ پن کی طرف لے جاتی ہے۔ حقیقت میں یہ ایک بیماری سے دوسری بیماری کی طرف سفر ہے۔ مذہبی روحانیت کے ترک سے مغربی معاشرت میں جو خلاء پیدا ہوا ہے اس کو ہپی ازم کے ذریعہ پُر کرنے کی کوشش کی جا رہی ہے۔ مگر اس کوشش کا نتیجہ انسانیت کے لئے کس حد تک مثبت اور صحت مند اثرات کا حامل ہے وہ ہپیوں کے طرزِ بود و ماند سے ظاہر ہے۔ ہپیوں کے وحشت بداماں طائفے دیس دیس پھر کر اپنی محرومی و تشنہ کامی کا خود اعلان کرتے ہیں۔ اور زبانِ حال سے دنیا کو مادہ پرستانہ زندگی سے سبق لینے کی دعوت دیتے ہیں۔

کابل یونیورسٹی کے دو فاضل اساتذہ پر مشتمل ایک وفد ان دنوں پاکستان آیا ہوا ہے۔ اس وفد کے ارکان جناب برہان الدین اور غلام بہلول فہام فیکلٹی آف تھیالوجی کے لکچرار ہیں اور ان کے سفرِ پاکستان کا مقصد یہاں اسلامی علوم کے سلسلے میں تحقیقاتی کاموں کا جائزہ لینا ہے۔ حکومتِ

افغانستان کابل یونیورسٹی میں معارفِ اسلامیہ کی تحقیقات کا ایک علیحدہ شعبہ قائم کرنا چاہتہ
وفد پاکستانی اداروں کی کارگزاریوں کا بغور مطالعہ کرنے کے بعد اپنے ملک کے لئے منصو
کرے گا۔

گزشتہ دنوں وفد کے معزز ارکان ادارہ تحقیقاتِ اسلامی بھی تشریف لائے۔ انفرادی
اجتماعی طور پر انھوں نے ارکان ادارہ سے متعدد ملاقاتیں کیں اور دلچسپی کے خاص مسائل پر
خیال کیا۔ادارہ تحقیقاتِ اسلامی نے اسلامی علوم و فنون کے متعلق اب تک جو کچھ کام کیا ہ
آئندہ جو کچھ اس کے پیشِ نظر ہے، اس کے متعلق وفد نے تفصیلی معلومات حاصل کیں۔ ادار
حسنِ انتظام، تحقیقی ماحول اور علمی فضا کو دیکھ کر معزز مہمان بہت متاثر ہوئے اور مفید مطا
خاص طور سے نوٹ کیں۔

اتفاقی ملاقاتوں کے علاوہ ایک دن باقاعدہ میٹنگ بھی ہوئی جس میں ڈائرکٹر اور دیگر ارکا
شریک ہوئے۔مختلف متعلقہ موضوعات پر گفتگو ہوتی رہی۔فارسی اور انگریزی کی ملی جلی فضا
دو گھنٹے تک تبادلہ خیال کا یہ سلسلہ جاری رہا۔ دونوں طرف سے محبت و یگانگت اور اخوت و
چارہ کے مظاہرے ہوئے، پاکستان اور افغانستان اسلامی وحدت کے رشتے میں منسلک ہ
خیالات کی ہم آہنگی کے علاوہ فارسی زبان سے اہلِ پاکستان کی دلچسپی نے اجنبیت کے پر
اُٹھا دیئے۔

۲۱ اپریل کو سفیرِ افغانستان ڈاکٹر علی احمد پوپل نے وفد کے اعزاز میں ایک عشائیہ دیا جس
تحقیقات اسلامی کے تمام ارکان کو بھی مدعو کیا گیا۔ انواع و اقسام کے افغانی اور پاکستا
سے لذتِ کام و دہن کا سامان کیا گیا تھا۔لیکن اس سے زیادہ پُر لطف گفتگوؤں کے وہ
جو عملہ سفارت اور ارکانِ ادارہ کے درمیان کئی گھنٹے تک جاری رہے۔

انتقاد

(انتقاد کے لئے کتاب کے دو نسخے آنا ضروری ہے)

ترجمۂ **مکتوباتِ صدی** حصہ اوّل : مترجم سید شاہ نجم الدین احمد فردوسی۔ صفحات ۲۹۲۔ قیمت سات روپے۔

ترجمۂ **مکتوباتِ صدی** حصہ دوم : مترجم سید شاہ الیاس یاس بہاری فردوسی۔ از ۲۵۰ تا ۶۶۴ صفحات۔

ناشر سید شاہ محمد نور العین عرف محمد نعیم ندوی فردوسی۔ استاد شعبۂ اردو جامعہ سندھ

کوارٹر نمبر بی ۵ یونٹ نمبر ۶ شاہ لطیف آباد، حیدر آباد (سندھ)

مخدوم جہاں حضرت شیخ شرف الحق والدین احمد یحییٰ منیری قدس سرہ العزیز (م ۶ شوال ۷۸۲ھ ہجری) جن کے روحانی فیض سے بہار شریف اور صوبۂ بہار کی سرزمین صدیوں تک سیراب ہوتی رہی، اور بنگال و بہار کے صوفیاء کرام ان کی تالیفات سے استفادہ کرتے رہے، ان کے ملفوظات و مکتوبات کے متعدد مجموعے اہلِ علم میں متداول رہے ہیں۔ ان کی ساری تصانیف فارسی زبان میں ہیں، ان کے خطوط کے تین مجموعے 'مکتوباتِ صدی' 'مکتوباتِ دو صدی' اور 'مکتوباتِ بست وہشت'۔ صوفیاء کرام کے علاوہ شائقین علم و عمل میں بہت مقبول رہے۔ اوّلین دو مجموعوں کو سہ صدی مکتوبات کے نام سے پنجاب سے شائع کیا گیا تھا۔ آج جبکہ فارسی زبان انگریزی زبان کے غلبہ و سطوت سے سرزمین ہند و پاکستان میں بھلائی جا چکی ہے اور آج فارسی زبان اسلامی ثقافت و تمدن کی طرح تقویم پارینہ سمجھی جاتی ہے، اس بات کی بے حد ضرورت ہے کہ ان ایمان افروز خطوط کو اُردو زبان کا جامہ پہنایا جائے اور مغربی پاکستان نیز ہندوستان کے مسلمانوں کے فائدے کے لئے انھیں اس ملک کے

روزمرہ میں پیش کیا جائے۔

شکر کا مقام ہے کہ حضرت مخدوم کے فرزندان کو یہ سعادت نصیب ہوئی کہ ان کے ہاتھو
فریضہ ایک حد تک ادا ہونے لگا ہے۔ الحمد للہ کہ مکتوباتِ صدی کا مکمل ترجمہ ان دو جلد
میں سید شاہ محمد نعیم ندوی فردوسی کی تحقیق و مساعی سے زیورِ طباعت سے آراستہ ہوکر قا
کرام کے ہاتھوں میں ہے۔

مخدوم شرف الدین یحییٰ منیری سرزمینِ ہند کے پہلے بزرگ ہیں جنھوں نے یورپی ہند لعیہ
بنگال وبہار میں اپنے مکتوبات و ملفوظات کے ذریعہ نیز اپنے مریدین کی وساطت سے ع
حدیث کی اشاعت و نشر میں نمایاں حصہ لیا، صحیحین کے علاوہ بقیہ صحاح ستہ نیز سنن بیہق
مجامیع حدیث سے لوگوں کو روشناس کیا، مخدوم صاحب کے مکتوبات صوبہ متحدہ شمالی ہ
لاہور اور پنجاب کے اہلِ علم میں بھی متداول رہے، اور ان کی صحیح اسلامی تعلیمات کا اثر ن
آپ کے وصال کے بعد سو سال کے محدود عرصہ میں ہند کے اس پوربی خطے میں فارسی ز
کی غالباً سب سے پہلی لغت کی کتاب شرف نامۂ یحییٰ منیری معرضِ وجود میں آئی۔

مکتوباتِ صدی کے نام سے ظاہر ہے کہ اس مجموعہ میں ایک سو خطوط تھے۔ ترجمہ کی پہلی
میں چالیس خطوط ہیں ان کا ترجمہ مرحوم سید شاہ نجم الدین احمد فردوسی کی کوششوں کا نتیجہ ہے
ان مکتوبات کو جمع کرنے والے حضرت مخدوم جہاں کے مرید زین بدر عربی تھے جن کا دیباچہ اور
کا مقدمہ جلد اوّل کی زینت ہے۔ ان خطوط کے مضامین کی فہرست شروع میں شامل ہے۔ توح
توبہ، ارادت، سلوک، ولایت نیز تصوّف کی حقیقت، طریقت، شریعت و طریقت، متابعتِ
رسولؐ، عبادت، طہارت اور ارکانِ اربعہ وغیرہ کی توضیح و تشریح ان خطوط میں دل نشین پیرا
میں کی گئی ہے۔ ترجمہ عام فہم صاف و شُستہ ہے۔

دوسری جلد میں بقیہ ساٹھ مکتوبات ہیں ان کا ترجمہ مرحوم سید شاہ الیاس نے
ہے۔ پیش لفظ میں ناشر شاہ محمد نعیم ندوی استاد شعبۂ اُردو جامعہ سندھ نے ان دونو
ترجموں کا ذکر بالتفصیل کیا ہے اور ان کے نشر کرنے، کتابت کرانے، نیز تصحیح کرنے کی
دشواریوں کا ذکر کیا ہے۔

اس جلد میں ناشر نے ایک بسیط مقدمہ بھی تحریر کیا ہے، جس میں حضرت مخدوم جہان کی سوانح حیات ان کی علمی خدمات اور تصنیفات کا مفصل ذکر کیا گیا ہے۔ ملفوظات و مکتوبات کی تشریح بھی درج ہے۔

ان مکتوبات کے بارے میں شیخ عبدالحق محدث دہلوی رقم طراز ہیں:

"اورا تصانیف عالی است۔ از جملہ تصانیف او مکتوبات مشہور و لطیف ترین تصانیف اوست، بسیارے از آداب طریقت و اسرارِ حقیقت در آں جا اندراج یافتہ"

ابوالفضل نے آئینِ اکبری (جلد۲) میں ان مکتوبات کے بارے میں اپنی رائے کا ظہار اس طرح کیا ہے:

"و فراوان تصانیف از و یادگار ازان میان مکتوبات او در سرشکنی نفس آزمون دارد"

ان مکتوبات کے مضامین ایمان، ایمان کی صداقت، شرک خفی، معرفت، محبت، علاماتِ محبت، احکامِ عشق و محبت، اللہ تعالیٰ کی راہ، گفتار و رفتار، ہمت ارادت کی رغبت، مرید کے مراتب، مسلمانی کے حال، اچھے اخلاق، راہ دین، تقویٰ، صدق، حسنِ ظن، عالمِ آخرت، اسبابِ دنیوی، خدمت، عادات و اخلاق، خدمتِ دنیا، ترکِ دنیا، سعادت و شقاوت، عالمِ آخرت، اسرار قضا و قدر، خوف و رجا، روح، نفس، غفلت، علاجِ دل، لباس ملامت، سماع، خلقِ خدا، چلّہ، موت، وعدہ و وعید، دوزخ، بہشت وغیرہ کی تشریح پر مشتمل ہیں۔

مکتوبات کا ترجمہ صاف با محاورہ اور سلیس ہے۔ البتہ عربی عبارتوں کی کتابت اور ان کا کہیں کہیں ترجمہ، جیسا کہ آج کل کی اردو زبان کی مطبوعہ کتابوں کا عام حال ہے، صحت طلب ہے۔ مثلاً صفحہ ۷۰۵ پر ذیل کے دو عربی اشعار اِس طرح درج ہیں:

لقد لسعت حیة الهوی کبدی   فلا طبیب لها ولا راقی

الا الحبیب الذی شفقت بہ فعندہ رقیتی و تریاقی

ان کی صحیح شکل غالباً حسبِ ذیل ہے :

لسعت حیۃ الھوٰی کبدی فلا طبیب لہا ولا راقی

سوی الحبیب الذی شغفت بہ فعندہ رقیتی و تریاقی

"محبت کے سانپ نے میرے کلیجے کو ڈس لیا، اس کے لئے نہ کوئی طبیب نہ جھاڑ پھونک کرنے والا، اس محبوب کے سوا جس سے شفا حاصل ہو اس کے پاس میرا منتر اور تریاق ہے "

اُردو ترجمہ کی موجودگی میں عربی عبارتوں کا یہ نقص چنداں نقصان دہ نہا اسلامی ثقافت وتعلیمات کو فروغ دینے کے لئے ان مکتوبات کا ترجمہ اس دَ نہایت زریں کارنامہ ہے اور ان کی کتابت و طباعت کی خوبیوں کے پیشِ ناشر و طابع نیز وہ سارے حضرات جو ان کی اشاعت میں ممد و معاون رہے قابلِ تحسین و ستائش ہیں۔

اللہ تعالےٰ ان کی اس محنت کو قبولیت کا شرف بخشے ، اور اہلِ اسلام علم کے لئے ان کو مشعلِ راہ بنائے ۔ آمین ۔

(محمد صغیر حسن معصومی

Regd. No. P. 14 *May*, 1971

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہوگئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے۔ یہ جلد ثبوت اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و ابناء و اجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے۔

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ، شیعہ امامیہ اور ظاہریہ کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں۔ آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے۔

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) پر عمل آمد اور قانونی صورت دینے کے لئے باضابطہ مدون (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہوگا۔

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی۔

حصہ اول	۱۰ روپے
حصہ دوم	۱۵ روپے
حصہ سوم	۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی ۔ اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵ ۔ اسلام آباد

لیتفقھوا فی الدین

تاکہ وہ دین میں فہم حاصل کریں

ادارۂ تحقیقاتِ اسلامی ○ اسلام آباد

(پاکستان)

ادارہ تحقیقات اسلامی کے لئے ضروری نہیں ہے کہ وہ ان تمام افکار و آراء سے متفق بھی ہو جو اس کے مندرجہ مضامین میں پیش کی گئی ہوں ۔ اس کی ذمہ داری خود مضمون نگار حضرات پر عائد ہوتی ہے ۔

(سالانہ چندہ چھ روپے)

(فی پرچہ ساٹھ پیسے)

ماہنامہ — **فکر و نظر** — اسلام آباد

۸	ربیع الثانی ۱۳۹۱ھ ○ جون ۱۹۷۱ء	شمارہ ۱۲

مشمولات

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ؕ

نظرات

اللہ تعالیٰ کا لاکھ لاکھ شکر ہے کہ صدر پاکستان جناب آغا محمد یحییٰ خان صاحب
عید میلا دالنبی کے مبارک موقعہ پر اپنے پیغام میں اس بات کی وضاحت کر دی
برصغیر کے مسلمانوں نے پاکستان کا مطالبہ اس لئے کیا تھا کہ وہ اپنی مملکت میں
ادانہ طور پر اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہوسکیں اور غیر اسلامی استبداد سے
ت حاصل کرسکیں، ساتھ ہی انھوں نے دعا کی کہ مسلمانوں کو اللہ تعالیٰ توفیق عطا
ے کہ وہ اپنے اغراض و مقاصد میں کامیابی حاصل کریں اور پاکستان کو صحیح معنوں
اسلامی ملک بناتے ہوئے اس کی سالمیّت کے تحفظ کے علم بردار رہیں۔

الحمد للہ کہ صدر مملکت کی بر وقت پیش قدمی اور ملک کی مایۂ ناز افواج
تندہی و چابکدستی سے مشرقی پاکستان کے کچھ تخریب پسند اور ہندو نواز ذہنیت
ھنے والے رہنماؤں کی کھلی بغاوت اور ملک کی سالمیّت کو برباد کرنے والے عزائم
ام بنا دیئے گئے، اللہ بزرگ و برتر نے مشرقی پاکستان کے مسلمانوں کو ہندوؤں کی
می سے ایک بار پھر بچا لیا۔ ورنہ پاکستان کا یہ علاقہ ہمیشہ کے لئے ہندوستان کے
ڈبڑ والے صوبۂ مغربی بنگال کا ایک حصہ ہو کر رہ جاتا اور بنگلہ اور اُردو بولنے
ے پاکستانی ایک بار پھر ہندوستان کی غلامی میں ہر طرح کے مظالم اور بیرجمیوں کا

ار بنتے رہتے۔

س خطے کی تفصیلی خبروں سے یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ مشرقی پاکستان کی
وت کے منصوبے کے حامی اکثر و بیشتر لادینی علوم کے حامل، ہندو ثقافت و
سے قربت رکھنے والے نئی نسل کے وہ افراد تھے جن کی تعلیم و تربیت خالص
امی اور لادینی طریقے پر ہوئی۔ اور یہی وجہ ہے کہ اس نام نہاد "حریت" یا
ے علمبرداروں نے نہ صرف اُردو بولنے والوں کے عورتوں بچوں اور گنے
دوں کے ساتھ نہایت غیر انسانی مظالم اور بربریت کا مظاہرہ کیا بلکہ اپنی زبان
ے مذہبی تعلیم و تربیت سے آراستہ مردوں، عورتوں اور ان کے بچوں پر
ت درازی سے باز نہ آئے۔ ان نام نہاد مسلمانوں کی بربریت نے ہندوؤں کے
بھی مات کر دیا، اور یہ ترقی و آزادی کے نام لیوا انسانیت کے نام پر
کا گلا گھونٹنے میں بدترین مذبوحی حرکتوں کے ارتکاب سے نہ شرمائے۔

للہ تعالیٰ ظلم و عدوان کو تادیر قائم نہیں رکھتا!

آج جبکہ اس بات کا احساس ہر ایک کے دل میں باقی ہے کہ پاکستان ہم نے
حاصل کیا تھا کہ اسلام کی تعلیمات پر عمل پیرا ہو کر ایک بار ہم دنیا کو پھر
کر اپنے پیغمبر حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے نقش قدم پر چل
پر توکل کرتے ہوئے ہم پھر ترقی کا دم بھر سکتے ہیں، اور دنیا کی اقوام کے
، اپنی برتری قائم کر کے قرآن کے اس فرمان کی لفظ بہ لفظ صداقت کی شہادت
سکتے ہیں:-

نتم خیر امۃ اخرجت للناس۔

لبتہ اس ترقی و برتری کا راز زبان تعلی میں نہیں عملی مظاہرے میں پنہاں
پنے پیغمبرؐ کی والہانہ محبت کا ثبوت جلسوں میں شریک ہو کر اور ظاہر میں
کر کے دنیا والوں کے آگے پیش نہیں کیا جا سکتا۔ اس محبت کا ثبوت عملی زندگی کے
سے لوگوں پر واضح ہو سکتا ہے، حلال و حرام میں تمیز کرنے سے فروغ پا سکتا

اور ہر طرح کی برائیوں کے اجتناب سے حاصل ہو سکتا ہے۔

صدر یحییٰ خان نے عید میلاد النبیؐ کے موقع پر قوم کے نام اپنے پیغام میں کہا
میں اپنے دلوں کو ٹٹولنا چاہیئے کہ اسلام کے جن ارفع و اعلیٰ اصولوں کو عملی جامہ
نے کی غرض سے ہم نے اپنے لئے یہ علیحدہ وطن حاصل کیا تھا انفرادی یا اجتماعی
پر ہم نے ان اصولوں کا کس حد تک احترام کیا ہے۔" صدر مملکت نے انسانیت
عظیم ترین محسن، معلّم اور نجات دہندہ کو خراج عقیدت پیش کرتے ہوئے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اخوّت و انصاف کے ابدی اصولوں پر مبنی
ایسا نظام عطا کیا جس نے انسان کو علاقائی، جغرافیائی اور نسلی وفاداریوں
تنگ دائرے سے نجات دلا دی، آیئے ہم متحد و متفق ہو کر اس نظام پر عمل پیرا
نے کا عہد و پیمان کریں۔

گزشتہ ماہ کے اداریہ میں دو باتوں کی طرف صدر مملکت اور ارباب حل وعقد
توجہ مبذول کرائی گئی تھی، ایک بار پھر ان کی طرف ملک کے بہی خواہوں کی توجہ منعطف
نے کی سعادت حاصل کی جاتی ہے، حضور پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان ہے:-
لایُلدَغُ المومن من جُحرٍ مرتین۔ ایک ہی سوراخ سے ایک ایمان والے کو دوبارہ
نہیں مارا جاتا، ایک بار کے بعد ایمان کا شیدائی ہشیار ہو جاتا ہے، اور ایک
ذریعہ سے دوبارہ نقصان نہیں اٹھاتا۔ جن دو باتوں کو پیش کیا گیا تھا وہ یہ ہیں:-

۱۔ تعلیمی اصلاح کا نفاذ اوّلین فریضہ ہے، جس سے ہم اب تک غافل رہے
، اور اس اصلاح کا مطلب یہ ہونا چاہیئے کہ میٹرک کے امتحان تک سارے لوگوں
مفت تعلیم دی جائے، اور نصاب میں عربی اور علوم دینیہ کو دوسرے معاشرتی
سائنسی علوم کے ساتھ لازمی قرار دیا جائے۔ میٹرک کے بعد عربی اور اسلامی تعلیم
واقفیت پیدا کرنے کے بعد طالب علم کو اختیار رہے کہ اپنی پسند کے مضامین
خصوصی اور اعزازی سند کا حامل بنے۔ پبلک اسکولوں، مشنری اسکولوں اور
رس کی تعلیم کو اس وقت تک ناکارہ نہیں بنایا جاسکتا جب تک کہ اس جدید قسم

مفید تعلیم کو مفت فراہم نہ کیا جائے. عیسائی اور یہودی مشنری اسکولوں
ی مذہبی اور نرسری رائمز کے ذریعہ بچوں کی مذہبی تربیت کا انتظام ہر جگہ
سے کیا جاتا ہے۔ دوسرے ہمسایہ ملکوں میں بھی یہ تعلیم مفت دی جاتی ہے.
س پالیسی کے نفاذ میں کوئی پس و پیش نہ کرنی چاہیئے۔ یہ عرض کرنے کی دوبارہ
ہیں کہ تعلیمی شعبے کی مخصوص رقم گراں بہا عطیات اور اوقاف وغیرہ کی بیش بہا
ضروری اخراجات کا نظم بخوبی کیا جا سکتا ہے، اور قوم کی زندگی کو مفید بنانے
ٹیفکیٹ کورس کے سندات تک کے حصول کے لئے مفت تعلیم کا نظم و نسق
ری ہے۔

.اس وقت جبکہ مشرقی پاکستان کو دوبارہ زندگی عطا کی جا رہی ہے، اور اس
ثانیہ کا وقت ہے، ضروری ہے کہ اس حصے کی زبان کے لئے پندرھویں صدی
رھویں صدی تک کے بنگالی زبان کے مشہور شعراء حضرت شاہ علاؤل، شاہ صغیر،
صنی وغیرہ نیز بعد کے مسلم اور ہندو شعراء کے محبوب عربی رسم خط کو مشرقی
کی بنگلہ زبان کا رسم خط بنایا جائے۔ اس طرح اپنے ملک کے ہر خطے کے لوگوں میں
، اخوت و ہمدردی اور مساوات کے جذبات پیدا ہوں گے. مغربی پاکستان کی زبانوں
سندھی، پشتو، بلوچی غرض ساری زبانوں کا رسم خط ایک یعنی عربی ہے جس سے
چھٹکارا نہیں۔ بعض حلقوں کی طرف سے تجویز پیش کی جا رہی ہے کہ ہمیں رومن
دوسرا رسم خط اپنا لینا چاہیئے، یہ تجویز سراسر لغو اور غیر معقول ہے۔ اگر ہم نے
یز پر عمل کیا تو ہمارا حشر ترکی سے بھی بدتر ہوگا، جہاں رومن رسم خط اختیار کئے
ے بعد نئی نسل عربی رسم خط میں لکھے ہوئے خود اپنے لٹریچر سے کٹ کر رہ گئی
ہذا ہمیں قرآن پاک سے کسی طرح مفر نہیں۔ اور قرآن پاک پڑھنے کے لئے عربی رسم
پہچاننا ضروری اور لابدی ہے۔ اس طرح بنگلہ زبان کے رسم خط کو عربی میں منتقل
صرف ہم بنگلہ زبان کو اسلامی زبانوں کی صف میں لا کھڑا کریں گے، بلکہ اس
مغربی بنگال کی زبان کے مقابلے میں ایک نئی اور اسلامی ترقی یافتہ معیاری زبان

بنا سکیں گے، جس کی روایات، اصطلاحات اور خصوصیات، بجائے ہندوؤں کے اد
ادب اور مشرکانہ ثقافت کے اسلامی ادب اور قرآنی ثقافت کے زیادہ سے زیادہ ماخو
گی، اور جس کے خدو خال نقش و رنگ خالص "صبغۃ اللہ" (اللہ کا رنگ) مظہر ہو
آج بھی مسلمان بنگلہ اخبار آزاد، سنگرام اور معیاری رسالے محمدی، سوغات، ماہِ
وغیرہ کی زبان نمایاں طور پر اسلامی رنگ و روپ کی حامل ہے، اور ہندوؤں کے
روزناموں اور رسالوں کی زبان سے بیّن طور پر الگ اور متمیز ہے اور پھر مشرقی پاک
کے مسلمانوں کی ایمانی قوت کا نتیجہ ہے کہ پاکستان سے اس خطّہ کو الگ کرنے والوں کے
منصوبے خاک میں مل گئے۔ اور سارے وہ لوگ جو یہاں کے سادہ لوح، اسلام کے پر
کو ہندوؤں کے ایماء پر، ان کی خواہشوں کی دیولیوں پر قربان کرنے والے تھے، اللہ کے
فضل و کرم سے وہ خود اپنے ناپاک عزائم کا شکار ہو کر رہ گئے۔ اور سیدھے ساد
مسلمان رحمت الٰہی کے سائے میں بچ گئے۔

جنم بھومی کے نام پر بنگلہ دیس کو 'جے' (فتح) کرنے والے، کمزور، نہتے اسل
کے پروانوں کے خون سے ہولی تو کھیل سکتے تھے، مگر ان کی ایمانی طاقت اور اللہ کے
فضل و رحمت کو کیونکر اپناتے؟ اور ملک کے غدّار، اسلام کے دشمنوں سے ساز باز کر
والوں کے ہاتھوں ایمان دار کیونکر برباد ہو جاتے؟ اِنَّ اولیاء اللہ لاخوف علیھم و
ھم یحزنون۔ اللہ تعالیٰ کو دوست رکھنے والوں کے لئے نہ کوئی ڈر ہے نہ غم۔

اس بابرکت مہینے میں جوش و خروش کے ساتھ عید میلادالنبی منانے والو! آؤ ہم س
مل کر صمیم قلب سے یہ عہد کریں کہ ہم اب حضور سرورِ کائنات صلی اللہ علیہ وسلم کے
نقشِ قدم پر چلنے کی کوشش کریں گے، اور اللہ تعالیٰ سے یہ دعا کریں کہ اللہ تعالیٰ ہم
قرآن حکیم کی تعلیمات پر چلنے کی توفیق عطا فرمائے اور قرآن حکیم کی 'حکمت' سکھانے وا
کے اسوۂ حسنہ پر ہمیں گامزن کرے!! اور ہمارے نیک ارادوں کو بارآور و ثمر دا
بنائے!!! آمین ثم آمین۔ ؎ صرف کہنے سے کہیں چلتا ہے کام
کام کرنے کو تو ہمت چاہیئے!

~~~~
~~~~

رسولِ اکرمؐ کے سیرت نگار

ڈاکٹر شیخ عنایت اللہ، سابق پروفیسر عربی، پنجاب یونیورسٹی

مشرق و مغرب کی اکثر علمی زبانوں میں رسول اکرم صلّی اللہ علیہ وسلم کی سیرت مبارک
لف درجہ اور مختلف ضخامت کی اس قدر کتابیں لکھی گئی ہیں کہ حصر و شمار سے باہر ہے. چنانچہ
یں صدی کی ابتداء میں جب آکسفورڈ یونیورسٹی کے مشہور پروفیسر مارگولیتھ نے "محمدؐ اور ظہور
لام" کے نام سے آنحضرتؐ کے حالات پر ایک کتاب انگریزی زبان میں لکھی تو اس کا آغاز ان
ظ سے کیا: "حضرت محمد (صلعم) کے سیرت نگاروں کا ایک طویل سلسلہ ہے، جس کو ختم کرنا
ن ہے، لیکن اس میں جگہ پانا باعث شرف ہے"[1] تصنیف و تالیف کا یہ سلسلہ جس کی طرف
فیسر ممدوح نے اشارہ کیا ہے، بدستور جاری ہے' اور آئندہ بھی جاری رہے گا. مقالہ ہذا میں
دست ان عربی کتابوں کا ذکر بطور تعارف کیا جاتا ہے جو فن سیرت میں اصلی یا ثانوی مصادر کی
ثیت رکھتی ہیں، اور فی زماننا مروج و متداول ہیں، اور جن کا دینی اور تاریخی مقالوں اور
بوں میں اکثر حوالہ آتا ہے۔ اس مقالہ میں اس بات کی کوشش کی گئی ہے کہ مستند اور تازہ ترین
لومات فراہم کی جائیں اور مطبوعہ کتابوں کے بہترین اڈیشنوں اور ان کے مستند اور متداول
اجم کی طرف بھی اشارہ کر دیا جائے تاکہ اہل ذوق کو ان کی طرف رجوع کرنے میں آسانی ہو۔

"MOHAMMED AND THE RISE OF ISLAM" BY

D. S. MARGOLIOUTH, P. III. LONDON, 1905.

سیرت کے مطالعہ کی ضرورت

غیر مسلموں کا سیرت نبوی کے ساتھ اعتناء بیشتر اس وجہ سے ہے کہ وہ اس جلیل القدر بانی مذہب کے حالات زندگی معلوم کرنا چاہتے ہیں، جس کی تعلیم نے دنیا میں ایک حیرت انگیز انقلاب پیدا کیا، اور ایک ایسی اُمت تیار کر دی، جس نے اپنے شاندار کارناموں سے جریدۂ روزگار پر اپنا نام ہمیشہ کے لئے ثبت کر دیا ہے۔ مگر مسلمانوں کے لئے سیرت نبوی کا مطالعہ محض ایک علمی مشغلہ نہیں ہے بلکہ ایک اہم دینی ضرورت ہے۔ خداوند کریم نے اپنے کلام پاک میں فرمایا ہے۔" لَقَدْ کَانَ لَکُمْ فِی رَسُولِ اللّٰہِ اُسْوَۃٌ حَسَنَۃٌ (سورۂ احزاب) یعنی اے ایمان والو! تمہارے لئے پیغمبر خدا کی ذات گرامی میں ایک اچھا نمونہ موجود ہے۔" لہذا مسلمانوں کے لئے ضروری ٹھہرا کہ وہ اس بات کو دریافت کریں کہ رسولِ خدا نے وہ کون سا نمونہ پیش کیا ہے جس کو قرآن کریم میں اسوۂ حسنہ کہا گیا ہے۔ رسول مقبولؐ کا اسوہ معلوم کرنے کے لئے ہمیں لامحالہ ان کی سیرت پاک کی طرف رجوع کرنا پڑے گا۔

جو لوگ رسول خدا (صلعم) کے ہموطن اور ہمعصر تھے اور جن کو آپ سے بالمشافہ اصولِ اسلام سیکھنے کی سعادت نصیب ہوئی، آپؐ کا اسوہ ان کے سامنے تھا، لیکن جب آنحضرتؐ نے اس دنیائے فانی سے رحلت فرمائی، تو بعد کی نسلوں کے لئے آپ کی سیرت مبارک احادیث اور روایات کی روشنی ہی میں شمع ہدایت کا کام دے سکتی تھی۔ اس دینی ضرورت کے اقتضاء سے اہل اسلام نے اپنے ہادیٔ برحق کے احوال و اقوال کو اس احتیاط اور تفصیل سے محفوظ کر لیا ہے کہ بقول مولانا شبلیؒ "اس کی زبان کا ایک ایک حرف، اس کی حرکات و سکنات کی ایک ایک ادا اور اس کے حلیہ وجود کے ایک ایک خط و خال کا عکس لے لیا ہے"۔ اور آپؐ کی شکل و شباہت، رفتار و گفتار، مذاق طبیعت، طرز معاشرت خورد و نوش، لباس و پوشش اور نشست و برخاست کی ایک ایک تفصیل اس طرح قلمبند کر لی ہے کہ کسی شخص کے حالاتِ زندگی آج تک اس جامعیت اور تفصیل کے ساتھ ضبطِ تحریر میں نہیں آسکے۔ آنحضرتؐ کے مقابلہ میں دیگر مذاہب کے اکثر بانیوں کی تصویریں ناتمام ہیں، چنانچہ زرتشت کے متعلق آج تک یقینی طور پر معلوم نہیں ہو سکا کہ وہ ایران کے

خط میں اور کس زمانہ میں پیدا ہوا تھا۔ اس بارے میں جو کچھ کتابوں میں لکھا ہوا ملتا ہے،
لماء کا محض قیاس اور تخمینہ ہے۔ اسی طرح حضرت عیسٰی علیہ السلام کی ۳۳ سالہ زندگی
رف آخری تین سالوں کا حال معلوم ہے جو انھوں نے یہود کی اصلاح کی کوشش میں
رے تھے اور جن کی کیفیت مروجہ اناجیل میں مذکور ہے۔ ان کی زندگی کا اکثر حصہ تاریکی کے
ے میں مستور ہے۔ حتیٰ کہ ان کی پیدائش اور وفات دونوں کے متعلق مختلف مذاہب اور
م کی روایات اور آراء میں اس قدر اختلاف پایا جاتا ہے، جس سے ایک عام آدمی کے
ان کی زندگی ایک چیستان بن کر رہ گئی ہے۔ اس کے برعکس بانی اسلام کی زندگی اور
کے مشن کے ہر شعبہ کے متعلق اس قدر کثیر اور وافر مواد اور مسالہ موجود ہے جس کا سمیٹنا
، مورخ کے لئے بے حد مشکل کام ہے:

دامانِ نگہ تنگ و گلِ حسن تو بسیار گلچینِ تو از تنگیٔ داماں گلہ دارد

یرت نگاری کی ابتداء

رسولِ خدا کی ذاتِ گرامی ابتداءِ نبوت ہی سے ان کے اصحاب کی غیر معمولی توجہ کا
ز بن گئی تھی، چنانچہ آنحضرتؐ کے حینِ حیات یہ دستور شروع ہو چکا تھا کہ جب ایک
لمان کسی دوسرے مسلمان سے ملتا تو وہ اس سے آنحضرتؐ کے حالات دریافت کرتا اور وہ
ں کے جواب میں کسی تازہ وحی یا آنحضرتؐ کے کسی تازہ فرمان کا ذکر کرتا۔ آپؐ کی وفات کے
مد جوں جوں زمانہ گزرتا گیا، آپ کے پیرووں کے دل میں اپنے پیشوا کی ذات مبارک،
ن کے اخلاق و عادات اور ان کی تعلیم و تلقین کے دریافت کرنے کا شوق بڑھتا گیا۔
ں شوقِ جستجو سے رفتہ رفتہ روایات کا ایک وسیع ذخیرہ پیدا ہو گیا جو سینہ بسینہ منتقل
تا رہا۔ آخر کار جب مسلمانوں کے ہاں دوسری صدی ہجری میں تصنیف و تالیف کا رواج
ا، تو اہلِ علم نے ان روایات کو قلمبند کرنا اور ان کو مضامین کے اعتبار سے مرتب کرنا شروع
جن روایات کا تعلق عقائد و عبادات سے تھا اور جن سے فقہی احکام مستنبط ہو سکتے
، ان سے علم حدیث کی کتابیں مدوّن ہوئیں۔ اور ان روایات سے جن میں آنحضرتؐ

کے حالاتِ زندگی مذکور تھے۔ فن سیرت کا سرمایہ تیار ہوا۔ اور وہ روایات جن میں رسولِ پاکؐ کے غزوات یعنی جنگوں کے واقعات مذکور تھے، فن مغازی کا موضوع قرار پائیں۔ چونکہ رسول مقبولؐ کی زندگی میں ان کے غزوات کو تاریخی لحاظ سے خاص اہمیت حاصل ہے، اس لئے بعض اوقات "مغازی" کا اطلاق تمام فن سیرت پر ہوتا ہے۔

سیرت نبوی کے قدیم مصادر

صحابہ کرامؓ کے عہد میں صرف قرآن مجید کے جمع و تسطیر کا اہتمام ہو سکا اور پہلی صدی ہجری میں اسلام اور بانی اسلام (علیہ الصلوٰۃ والسلام) کے متعلق مختلف نوع کی جو روایات مسلمانوں میں شائع ہوئیں وہ سینہ بسینہ نقل ہوتی رہیں۔ ان کو اس خیال سے قلمبند نہیں کیا گیا تھا کہ کہیں قرآن پاک کے متن کے ساتھ خلط ملط نہ ہو جائیں۔ پہلی صدی کے آخر میں جب حضرت عمر بن عبدالعزیز مسند خلافت پر بیٹھے تو آپ نے دیکھا کہ جن صحابہ کرامؓ کے سینوں میں رسولِؐ خدا کے ارشادات اور دیگر تاریخی روایات کا ذخیرہ محفوظ تھا وہ یکے بعد دیگرے دنیا سے رخصت ہو رہے ہیں یا ہو چکے ہیں۔ اس سے ان کو اندیشہ ہوا کہ اسلامی اخبار و روایات کے مٹنے سے کہیں سنت نبوی کا علم بھی نہ مٹ جائے۔ چنانچہ ان کی فرمائش پر اسلامی روایات کی جمع و کتابت شروع ہوئی۔

رسولِ پاک نے اپنی عمر عزیز کے آخری دس سال مدینہ میں گزارے تھے، اور ان کی وفات کے بعد اکثر صحابہ نے وہیں سکونت اختیار کر لی تھی۔ اس لئے مدینہ ہی حدیثِ نبوی اور روایاتِ اسلامی کا سب سے پہلا مرکز قرار پایا۔ یہاں کے سب سے بڑے عالم امام محمد بن مسلم بن شہاب الزہری تھے، جنہوں نے حضرت عمر بن عبدالعزیز کی فرمائش پر اسلامی روایات و آثار کی جمع و کتابت کا آغاز کیا۔ خلیفہ ممدوح کی مدت خلافت صرف ڈھائی سال ہے اس لئے اس مختصر سے عرصہ میں روایات کی تدوین کا کام مکمل نہ ہو سکا۔ لیکن ان کی تحریک سے مختلف علمی مرکزوں میں روایات کو ضبط تحریر میں لانے کا کام شروع ہو گیا۔ مدینہ کے علاوہ دوسرے شہروں میں بھی حدیث کے مطالعہ کا شوق پیدا ہوا۔ چنانچہ بصرہ میں امام

ا اور یہ اہم کی اور تو یہ ہیں ان ... یبی سے روایات کے جمع کرنے ... خاص کوشش

م زہری مکہ میں ۵۰ھ میں پیدا ہوئے۔ ان کا پورا نام محمد بن مسلم بن شہاب الزہری
قریش کے مشہور خاندان بنو زہرہ میں سے تھے، اس لئے زہری کہلائے۔ آپ تابعی تھے
نے بہت سے صحابہ کرامؓ کو بذاتِ خود دیکھا تھا، اور ان سے معلومات حاصل کی
دینہ میں ایک ایک انصاری کے گھر جاتے اور ان سے رسولِ کریمؐ کے حالات اور
کے بارے میں پوچھتے اور ان کو قلمبند کرتے۔ اپنی عمر کے آخری حصہ میں دمشق کے
بار سے وابستہ ہوگئے تھے اور کہا جاتا ہے کہ اموی حکمرانوں کی فرمائش پر انھوں نے
رمغازی پر مستقل کتابیں لکھی تھیں، لیکن وہ کتابیں ہم تک نہیں پہنچیں، لیکن
ند سے بہت سی متفرق روایات بعد کے مصنفین کے ہاں ملتی ہیں۔ آپ نے ۱۲۴ھ
ت پائی اور حجاز میں شغب کے مقام پر مدفون ہوئے جہاں ان کی اراضی تھی۔
ری کی علمی جستجو اور ان کے درس کی وجہ سے لوگوں میں سیرت و مغازی کا بڑا
پیدا ہوگیا تھا۔ ان کے حلقہ درس سے جو باکمال لوگ اٹھے، ان میں سے دو عالموں یعنی
ن اسحٰق نے اس فن میں خاص شہرت پائی۔

وسیٰ بن عُقبہ (متوفی ۱۴۱ھ) حضرت زبیر بن العوّام کے موالی میں سے تھے انھوں
الات کے اخبار و روایات کے جمع کرنے میں کمال جانفشانی کا ثبوت دیا۔ یہاں تک "صاحب
ی" کے لقب سے مشہور ہوئے۔ امام مالک بن انس ان کے بڑے مداح تھے۔ اور
سے کہتے تھے کہ اگر فن مغازی سیکھنا ہو تو موسیٰ سے سیکھو۔ ان کی مغازی کی
بت یہ ہے کہ انھوں نے روایات کی صحت کا بڑا اہتمام کیا۔ چنانچہ آپ کم عمر اور
لوگوں کی روایت نہیں لیتے تھے بلکہ ہمیشہ پختہ عمر اور پختہ فہم کے لوگوں سے
حاصل کرتے تھے۔ اس احتیاط کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان کی کتاب دیگر کتب مغازی سے

زہری کے لئے ملاحظہ کیجئے تہذیب التہذیب لابن حجر بذیل "محمد بن مسلم"

مقابلۃً مختصر ہے۔ عقبہ کی کتاب المغازی مدت تک شائع رہی اور واقدی، ابن سعد اور طبری کی کتابوں میں اس کے اکثر حوالے ملتے ہیں، لیکن مرور ایام سے آخر کار ناپید ہوگئی۔ اس وقت تک اس کا صرف ایک قطعہ ملا ہے، جسے پروفیسر زخاؤ نے جرمن ترجمہ کے ساتھ ۱۹۰۴ء میں شائع کر دیا تھا۔[1]

محمدؐ بن اسحٰق

دیگر علوم کی طرح تاریخ نویسی کا آغاز بھی بنو عباس کے زمانے میں ہوا اور اس کی ابتداء سیرت نگاری سے ہوئی۔ فن سیرت میں محمد بن اسحٰق مطّلبی (متوفی ۱۵۰ھ) نے اس قدر شہرت پائی کہ امام فنِ مغازی کے نام سے مشہور ہوئے۔ محمد بن اسحٰق تابعی تھے، اور مدینہ میں سکونت رکھتے تھے۔ انھوں نے متعدد صحابہ کو دیکھا تھا اور ان سے عہدِ رسالت کے متعلق معلومات حاصل کی تھیں۔ ابن اسحٰق نے مصر کا سفر اختیار کیا اور بعد ازاں بغداد گئے جہاں انھوں نے خلیفہ منصور عباسی کے دربار میں باریابی حاصل کی اور اس کی خدمت میں اپنی "سیرت" پیش کی۔ علامہ بلاذری کا بیان ہے کہ ابن اسحٰق نے یہ کتاب خلیفہ مذکور ہی کی فرمائش پر لکھی تھی۔ بہر حال جس زمانے میں امام مالک بن انسؒ نے علمِ حدیث میں اپنی مشہور عالم کتاب "موطّا" تالیف کی تھی، تقریباً انہی ایام میں ابن اسحٰق نے اپنی سیرت تصنیف کی۔ ابن اسحٰق نے اپنی زندگی کے آخری دن بغداد ہی میں بسر کئے اور اپنی وفات کے بعد وہیں مدفون ہوئے۔

ابن اسحٰق کی سیرت میں اس قدر جامعیت، تفصیل اور معلومات کی فراوانی تھی کہ اکثر اہل علم نے اسے قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا اور بعد کے مورخوں اور مصنفوں نے سیرت نبوی کے بارے میں اس پر پورا پورا اعتماد کیا اور اس کو اپنا مآخذ بنایا۔ چنانچہ

---

[1] EDUARD SACHAU: DAS BERLINER FRAGMENT DES MUSA IBN UQBA, IN SITZUNGSBERICHTE D. PREUSS. AKADEMIC DER WISSENSCHAFTEN. BERLIN 1904, P. 449.

ری اور دیگر مورخین نے ابن اسحٰق سے بکثرت روایت کی ہے اور ابن خلدون نے
ں تاریخ کے سیرت والے حصہ میں اس کا جا بجا حوالہ دیا ہے۔ غرضکہ ابن اسحٰق کی
اپنے فن میں ایک منفرد اور اساسی حیثیت رکھتی ہے اور بعد کے زمانے میں جس کسی
یت نبوی کے موضوع پر قلم اٹھایا ہے، اسے ابن اسحٰق کی خوشہ چینی کے سوا
ئی چارۂ کار نظر نہیں آیا۔

ساتویں صدی ہجری میں فارس کے حکمران ابوبکر سعد زنگی کی فرمائش پر سیرت
حٰق کا فارسی ترجمہ تیار ہوا تھا، جس کے قلمی نسخے پیرس کے قومی کتب خانہ الہ آباد
لائبریری اور دارالعلوم دیوبند میں پائے جاتے ہیں۔

امتداد زمانہ سے ابن اسحٰق کی تالیف ناپید ہوگئی لیکن حال ہی میں اس کے بعض
مراکو میں دریافت ہوئے ہیں، جن کو ہمارے فاضل دوست ڈاکٹر محمد حمید اللہ صاحب
پیرس) ایڈٹ کر رہے ہیں۔ ان کے تازہ مراسلہ سے معلوم ہوا کہ مطبوعہ اوراق
نامت ڈیڑھ سو صفحات کے قریب ہوگی۔

ت ابن ہشام

محمد بن اسحٰق کے بعد عبد الملک بن ہشام نحوی کا زمانہ آیا، جس کا سنہ وفات
ہجری اور بعض کے نزدیک ۲۱۸ھ ہے۔ اس نے ابن اسحٰق کی سیرت کی تلخیص و
یب کی۔ اس کے ابتدائی حصہ کا تعلق سیرت نبوی سے نہ تھا اس لئے اسے چھوڑ دیا، مشکل اور
الفاظ کے معنے لکھے۔ اشعار مندرجہ کی صحت یا عدم صحت کے متعلق اپنی رائے قلمبند
ر بعض واقعات کا اپنی طرف سے اضافہ کیا۔ ابن ہشام نے ابن اسحٰق کی تالیف کو جو
ت دی وہ اتنی مقبول ہوئی کہ لوگوں نے اسے ہاتھوں ہاتھ لیا اور اصل کتاب کو فراموش
چنانچہ آجکل لوگوں کے درمیان ابن اسحٰق کی جو کتاب متداول ہے وہ یہی ابن ہشام
س ہے، جو سیرت ابن ہشام کے نام سے مشہور ہے۔

سیرت ابن ہشام کو سب سے پہلے جرمن مستشرق ولسٹن فیلٹ (WÜSTEN FELD)
ائہ میں گوٹنگن سے اصل عربی میں شائع کیا۔ ایک مدت کے بعد یہ کتاب مصر میں

سی مرتبہ طبع ہوئی - ان طباعتوں میں بہترین ایڈیشن وہ ہے جسے مصطفیٰ السقاء، ابراہیم ابیاری اور عبدالحفیظ شلبی کی تصحیح و تحشیہ سے مطبع مصطفیٰ البابی حلبی نے ۱۳۵۵ھ (مطابق ۱۹۳۶ء) میں قاہرہ سے چار جلدوں میں شائع کیا۔ بہت سے مشکل الفاظ کو مشکول کرنے کے علاوہ ایڈیٹر صاحبان نے بہت سے توضیحی حواشی بھی لکھے ہیں، جو اکثر سُہیلی کی شرح سے ماخوذ ہیں اور از بس مفید ہیں۔

سیرت ابن ہشام کا متعدد زبانوں میں ترجمہ ہو چکا ہے۔ پروفیسر وائل (GUSTAV WEIL) نے ۱۸۶۴ء میں اس کا جرمن ترجمہ شائع کیا تھا۔ اس کے نوّے سال بعد پروفیسر الفریڈ گیوم (GILLAUME) نے اسے انگریزی کا جامہ پہنایا۔ پروفیسر مذکور کو چند ایک عرب علماء کا تعاون حاصل تھا۔ اس لئے ان کا ترجمہ اپنی صحت کے لحاظ سے قابل اعتماد ہے۔ اس انگریزی ترجمہ کی ایک خوبی یہ ہے کہ فاضل مترجم نے ابن اسحٰق کے ان مقامات کا ترجمہ بھی شامل کر دیا ہے جن کو ابن ہشام نے چھوڑ دیا تھا، لیکن وہ تاریخ طبری وغیرہ میں محفوظ ہیں[1]۔

سیرت ابن ہشام کے چند ایک اردو تراجم بھی پائے جاتے ہیں۔ ایک ترجمہ وہ ہے جسے مولوی محمد انشاء اللہ ایڈیٹر اخبار وطن نے مولوی محمد حلیم انصاری کی مدد سے ۱۹۱۴ء میں مکمل کیا اور لاہور سے دو حصوں میں شائع کیا۔ یہ ترجمہ ملخص ہے۔ دوسرا اُردو ترجمہ سید یٰسین علی حسنی نظامی دہلوی نے تیار کیا اور عبدالرحیم اینڈ برادرز تاجران کتب نے ۱۳۳۳ھ مطابق ۱۹۱۵ء میں دو حصوں میں شائع کیا۔ مترجم نے اکثر عربی اشعار بغیر ترجمہ کے چھوڑ دیئے ہیں لیکن باقی ترجمہ خاصا گوارا ہے۔ لیکن یہ ترجمہ اب نایاب ہو چکا ہے۔ تیسرا ترجمہ مولوی قطب الدین احمد محمودی کے قلم سے ہے، جو جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن کے اہتمام سے

---

[1] THE LIFE OF MUHAMMAD: A TRANSLATION OF IBN ISHAQUE SIRAT RASUL ALLAH, WITH AN INTRODUCTION AND NOTES BY A GUILLAUME, OXFORD U. PRESS 1955.

ا تھا۔ اس کے پہلے دو حصے ۱۹۴۶ء اور ۱۹۴۸ء میں طبع ہوئے تھے، لیکن یہ ترجمہ دکن کے
انقلاب کی وجہ سے پایۂ تکمیل تک نہ پہنچ سکا۔

سیرت ابن ہشام کی اہمیت کے پیش نظر امام ابوالقاسم عبدالرحمٰن سُہیلی نے اس
شرح "الروض الأنف" کے نام سے لکھی تھی، جو سُلطان مراکش کے صرفہ سے مصر
۱۳۳۲ھ میں طبع ہو چکی ہے۔ امام موصوف اندلس کے ضلع مالقہ میں وادی سہیل کی
ی میں پیدا ہوئے تھے، اس لئے سہیلی کہلائے۔ علم تفسیر، حدیث نبوی اور رجال کے
تاریخ اور انساب کے بڑے ماہر تھے۔ تمام عمر تعلیم و تدریس اور تصنیف و تالیف میں گزار
ن کے حافظہ اور تبحر علمی کا یہ عالم تھا کہ الروض الانف جیسی ضخیم شرح کی املاء چار پانچ
رت میں ختم کر دی۔ چنانچہ اس کے دیباچہ میں لکھتے ہیں کہ " میں نے یہ شرح ایک سو بیس
کی مدد سے لکھی اور اس کی املاء محرم ۵۶۹ھ میں شروع کر کے اسی سال کے جمادی الأولیٰ
م کر دی۔ میں نے اس میں ایسے علمی نکات بیان کئے ہیں جو میں نے اپنے اساتذہ سے حاصل
تھے۔"[1] غرضکہ اس شرح میں ایسی معلومات ملتی ہیں جو خود اصل کتاب میں نہیں
باتیں۔ اسی لئے بعد کے مصنفوں نے سیرت نبوی کے سلسلہ میں سہیلی سے بہت کچھ
فادہ کیا ہے۔

مین کی مؤلفات

سیرت ابن ہشام کے علاوہ متقدمین کی تالیفات میں سیرت نبوی کے سلسلہ میں ذیل
ر کتابیں بھی بنیادی حیثیت رکھتی ہیں:-

کتاب المغازی مؤلفہ الواقدی

محمد بن عمر واقدی (۱۳۰ھ تا ۲۰۷ھ) کا شمار اسلام کے اکابر مؤرخین میں ہوتا ہے۔
د کے قول کے مطابق وہ ۱۳۰ھ میں مدینہ میں پیدا ہوئے اور اپنے جدّ امجد واقد کے

یذ
لے

---

[1] روض الانف تالیف الامام السہیلی جزء اوّل صفحہ ۳ (مطبوعہ قاہرہ ۱۳۳۲ھ)

نام پر واقدی کہلائے۔ اسلامی اخبار و روایات کو جمع اور مدوّن کرنے میں بڑا نام پیدا کیا چنانچہ خلیفہ ہارون الرشید جب ۱۷۰ھ میں حج کے لئے حجاز آیا اور مدینہ منورہ میں وارد ہوا، تو اس موقع پر واقدی ہی نے اس کی رہبری کی تھی اور اسے مدینہ کے قدیم آثار اور تاریخی مقامات دکھائے تھے۔ بعدازاں خلیفہ المامون نے اسے بغداد کے مغربی حصہ کا قاضی مقرر کیا۔ معلوم ہوتا ہے کہ واقدی کو خلیفہ موصوف کا خاصا تقرب حاصل تھا کیونکہ جب اس کی وفات کا وقت قریب آیا اور اس نے اپنا وصیت نامہ لکھوایا تو خلیفۂ وقت کو اپنا وصی بنایا اور خلیفہ نے بذاتِ خود اس کی وصیت کا اجراء کیا۔

ابن الندیم بغدادی نے کتاب الفہرست میں اور یاقوت رومی نے معجم الادباء میں واقدی کی بیس اکیس کتابوں کے نام گنوائے ہیں[1] جو بیشتر تاریخی نوعیت کی ہیں اور خصوصیت کے ساتھ غزواتِ نبوی اور فتوحاتِ اسلامی کے متعلق ہیں۔ ان میں سے "کتاب المغازی" ہم تک اپنی مکمل صورت میں پہنچی ہے۔ اس میں رسول کریمؐ کے غزوات کا جو بیان ہے وہ ابن اسحٰق کے بیان سے زیادہ مفصّل اور مبسوط ہے۔ امام طبری اور دوسرے مؤرخوں نے واقدی کو مغازی کے بارے میں سند مانا ہے۔ اور اپنی کتابوں میں اس سے بہت سے اقتباسات لئے ہیں واقدی نے واقعات کی تاریخیں معیّن کرنے کا خاص التزام کیا ہے اور مستشرقین کی تحقیق یہ ہے کہ واقدی نے ملکی فتوحات اور دیگر تاریخی واقعات کے جو سنین لکھے ہیں، ان کی سُریانی تاریخوں سے بھی تصدیق ہوتی ہے۔

فان کریمر نے گزشتہ صدی میں واقدی کی کتاب المغازی کا جو اڈیشن کلکتہ سے شائع کرایا تھا وہ ایک ناقص اور نامکمل نسخہ پر مبنی تھا۔ کتاب المغازی کا ایک مکمل، صحیح اور خوشخط نسخہ برٹش میوزیم میں محفوظ ہے اور جرمن مستشرق ویلہاؤزن (WELLHAUSEN) نے کتاب کا جو جرمن ترجمہ ۱۸۸۲ء میں برلن سے شائع کیا تھا، وہ اسی نفیس نسخہ پر مبنی تھا۔

---

[1] کتاب الفہرست لابن الندیم البغدادی، مطبوعہ مصر، صفحہ ۱۴۴۔ واقدی کے لئے دیکھئے نیز وفیات الاعیان لابن خلکان جلد ثانی (مطبوعہ قاہرہ)

سٹر جونز (JONES) نے اس نسخہ کو بڑی محنت سے ایڈٹ کر دیا ہے اور آکسفورڈ
، پریس نے اسے تین ضخیم جلدوں میں ۱۹۶۴ء میں شائع کر دیا ہے[1]۔ مسٹر جونز نے
مغازی کو لبصورت احسن منظر عام پر لاکر تاریخ اسلام کی بیش بہا خدمت انجام دی ہے۔

کتاب الطبقات الکبیر لابن سعد

محمد بن سعد (۱۶۸ھ تا ۲۳۰ھ) واقدی کے شاگرد تھے اور اس کی تالیفات کی کتابت
تھے، اسی لئے "کاتب الواقدی" کے نام سے مشہور ہوئے۔ وہ بصرہ میں پیدا ہوئے لیکن
بغداد میں سکونت پذیر ہو گئے تھے۔ انھوں نے صحابہ کرامؓ اور تابعین کے حالات میں
وط کتاب لکھی جو اپنی ضخامت اور جامعیت کی بناء پر "کتاب الطبقات الکبیر" کہلاتی
ائی حصہ میں خاص رسول کریمؐ کی سیرت کا بیان ہے۔ اس کے بعد صحابہ، صحابیات اور
کے حالات مندرج ہیں۔ ابتدائی حصہ یعنی "اخبار النبی" میں ابن سعد نے اپنے استاد
کی کتابوں سے خوب فائدہ اٹھایا ہے، تاہم بعض واقعات کے متعلق اس نے
مصادر سے بھی معلومات حاصل کی ہیں، جس سے کتاب کی افادیت بڑھ گئی ہے۔
یہ کتاب اسلام کی پہلی دو صدیوں کے مشاہیر کے حالات میں ایک بیمثال تالیف
سیرت نبوی کے قدیم اور نہایت قیمتی مصادر میں شمار ہوتی ہے۔
ابن سعد کی اس لاجواب تالیف کو اختصار کے خیال سے" طبقات ابن سعد بھی کہتے
پروفیسر زخاؤ (SACHAU) نے چند دیگر جرمن فضلاء کے تعاون سے اسے آٹھ
میں شائع کر دیا تھا۔ اشاریے ان کے علاوہ ہیں۔ پہلی دو جلدیں سیرت نبوی کے لئے
اور آٹھویں جلد صحابیات کے حالات میں ہے۔ چند سال ہوئے بیروت میں طبقات
کا جو ایڈیشن طبع ہوا تھا وہ پروفیسر زخاؤ والے ایڈیشن کی نقل ہے۔
طبقات ابن سعد کے اکثر حصوں کا اردو ترجمہ جامعہ عثمانیہ حیدر آباد دکن کے دار الترجمہ

---

[1] KITAB AL-MAGHAZI OF AL-WAQDI, EDITED BY J. M. B. JONES. 3 VOLS. 1200 PP. OXFORD PRESS, 1

کے اہتمام سے شائع ہو چکا ہے۔

(۳) "انساب الاشراف" مؤلفہ علامہ بلاذری

احمد بن یحییٰ البلاذری (متوفی ۲۷۹ھ) تیسری صدی ہجری کے مشہور مورخ ہیں۔ انھوں نے بغداد میں نشو و نما پائی تھی اور وہاں کے نامور علماء مثل ابن سعد اور المدائنی وغیرہ سے علم حاصل کیا تھا ان کی متعدد تالیفات میں سے دو اہم کتابیں ہم تک پہنچی ہیں: کتاب فتوح البلدان اور کتاب انساب الاشراف۔

"انساب الاشراف" عربوں کی ایک جامع تاریخ ہے، جس کی ترتیب ان کے نامور خاندانوں کے اعتبار سے رکھی گئی ہے۔ سب سے پہلے بنو ہاشم کا بیان ہے جو رسول خدا (صلعم) کا خاندان ہے اور اس ضمن میں پوری سیرت نبوی آ گئی ہے۔ اس کے بعد بنو عباس، بنو اُمیّہ اور دیگر خاندانوں کا ذکر ہے۔ اس عہد کے دیگر مؤرخوں کی طرح بلاذری نے بھی انساب الاشراف کی تالیف میں یہ طرز اختیار کیا ہے کہ مختلف عنوان قائم کر کے ان کے ذیل میں متعدد روایات کو ان کے اسناد کے ساتھ یکجا کر دیا ہے اور ان کو ایک مسلسل بیان کی صورت نہیں دی جیسا کہ آجکل کی تاریخی کتابوں کا دستور ہے۔

جیسا کہ ابھی مذکور ہوا، انساب الاشراف کا ابتدائی حصہ سیرتِ نبوی پر مشتمل ہے۔ اس میں اکثر روایات وہی ہیں جو دوسرے مورخین نے اپنے اسناد کے ساتھ بیان کی ہیں، لیکن بعض روایات ایسی بھی ہیں جو اور کہیں دیکھنے میں نہیں آئیں۔ بہر حال انساب الاشراف کا یہ ابتدائی حصّہ بھی سیرت کے بنیادی مصادر میں شمار ہونے کے لائق ہے، جس کو فاضل معاصر ڈاکٹر حمید اللہ صاحب نے ایڈٹ کر کے ایک مستقل مجلد کی صورت میں ۱۹۵۹ء میں قاہرہ سے شائع کر دیا ہے۔ یہ اڈیشن جس کے صفحات کی تعداد ۲۲۷ ہے، استنبول کے ایک نادر قلمی نسخہ پر مبنی ہے۔

۴۔ تاریخ الرّسل والملوک مؤلفہ امام طبری

امام محمد بن جریر طبری (متوفی ۳۱۰ھ) طبرستان میں پیدا ہوئے اسی لئے طبری کہلائے ایام جوانی میں تحصیل علم کے لئے بغداد آئے اور فارغ التحصیل ہونے کے بعد اپنی ساری عمر

م وتالیف میں بسر کردی: تاریخی روایات کے جمع وتدوین میں اپنے تمام پیشرو مورخین
لے گئے، چنانچہ ان کی تاریخ اسلام کی پہلی تین صدیوں کے متعلق معلومات، ایک
خزانہ ہے جو عربی ادب میں عدیم النظیر ہے۔ امام موصوف نے بہت سی تاریخی روایات
مصادر سے لے کر اسناد کے ساتھ یکجا کر دیا ہے اور ان کو ترتیب زمانی کے اعتبار
وار لکھا ہے۔ بعض اوقات ایک ہی واقعہ کو مختلف راویوں کی زبانی مختلف صورتوں
کیا ہے۔ اس طرز تالیف سے اگرچہ سلسلہ کلام طویل ہو گیا ہے لیکن راویوں کی اور ان
کی تنقید آسان ہو گئی ہے۔ تاریخ طبری گویا تاریخ اسلام کی ایک SOURCE - BOOK ہے۔
انے کی دست برد سے تاریخ طبری کے اجزاء بکھر گئے تھے اور اکثر علماء اس کے مکمل
صول سے نا امید ہو چکے تھے۔ ان حوصلہ فرسا حالات میں لائڈن یونیورسٹی کے مشہور
ڑی خوےیے (DE GOEJE) نے اس کو مکمل طور پر شائع کرنے کے لئے کمر ہمت
ں کے منتشر اجزاء کو مختلف کتب خانوں سے جمع کیا اور چند دیگر فضلاء کے تعاون
سال کی مسلسل محنت کے بعد اس کا ایک شاندار اڈیشن بارہ جلدوں میں شائع کیا اور
علاوہ مشکل الفاظ کی ایک فرہنگ بھی تیار کی جو ۷۵۲ صفحات پر مشتمل ہے۔ تاریخ
اً ناپید ہو چکی تھی۔ مگر پروفیسر ڈی خوےیے کی ہمت اور علم دوستی قابل صد ستائش
نوں نے امام طبری کی بے نظیر تاریخ کو از سر نو زندہ کیا۔ مصر میں تاریخ طبری کے
ے ہیں، وہ اسی مغربی اڈیشن کی نقل ہیں۔ ان مصری طباعتوں میں بہترین اڈیشن
محمد ابوالفضل ابراہیم کی تصحیح سے قاہرہ کے دار المعارف کی طرف سے شائع ہوا
ہرہ ۱۹۶۰ء۔)
یخ طبری کا جو حصہ سیرت نبوی کے متعلق ہے وہ خاصا ضخیم ہے اور جامعۂ عثمانیہ
سے اردو میں منتقل ہو کر حیدر آباد دکن میں طبع ہو چکا ہے۔ تاریخ طبری
سیرت نبوی کے نہایت اہم مصادر میں شمار ہوتا ہے۔

ں تالیفات

، نبوی کے متعلق متاخرین کی کتابیں بکثرت ہیں، جن کا حاجی خلیفہ نے کشف الظنون

میں ذکر کیا ہے۔ ان میں سے ذیل کی کتابیں زیادہ مشہور ہیں اور زیور طبع سے آراستہ ہو چکی ہیں :-

۱۔ کتابُ الشفاء بتعریف حقوق المصطفیٰ

اس معروف اور مقبول کتاب کے مصنف قاضی ابوالفضل عیاض بن موسیٰ بن عیا
ہیں جو بالعموم قاضی عیاض کے نام سے مشہور ہیں۔ آپ ۴۹۶ھ میں سبتہ (مراکو) کے شہ
میں پیدا ہوئے اور ابتدائی تعلیم وہیں پائی۔ پھر قُرطُبہ چلے گئے، اور وہاں ابوالولید ابن رشد
اور بہت سے دیگر فضلاء سے فیض حاصل کیا اور علم حدیث میں تخصص پیدا کیا۔ بعد ازا
سبتہ کے قاضی مقرر ہوئے اور داد گستری میں بڑا نام پایا۔ آپ نے تقریباً بیس کتابیں لکھ
جن میں سب سے زیادہ مشہور "کتاب الشفاء" ہے۔ اس میں فاضل مصنف نے رسول پاک
کے فضائل، محاسنِ اخلاق اور معجزات و کرامات کو ایسے مؤثر اور دلپذیر پیرایہ میں بیان
ہے، کہ ان کے ایک ایک لفظ سے رسول مقبولؐ کے ساتھ انتہائی عقیدت اور محبت ٹپکتی

کتاب الشفاء استنبول، قاہرہ اور ہندوستان میں کئی مرتبہ چھپ چکی ہے اور اس
اُردو ترجمہ حافظ محمد اسمٰعیل کاندھلوی کے قلم سے "شمیم الریاض" کے نام سے مطبع منشی نو
لکھنؤ کی طرف سے ۱۹۱۳ء میں شائع ہو چکا ہے۔

مصر کے مشہور ادیب شہاب الدین خفاجی (متوفی ۱۰۶۹ھ) نے کتاب الشفاء کی ایک
مبسوط شرح لکھی تھی جو ۱۲۶۷ھ میں استنبول میں چار جلدوں میں طبع ہوئی تھی [1]

۲۔ عیون الاثر فی فنون المغازی والشمائل والسیر

اس کتاب کے مؤلف مصر کے مشہور عالم حافظ ابوالفتح ابن سیّد الناس (۶۷۱ھ
۷۳۴ھ) ہیں۔ انھوں نے علوم اسلامیہ دینیہ میں سے حدیث نبوی میں تخصص پیدا کیا او
ایک مدت تک مدرسہ ظاہریہ میں حدیث کا درس دیتے رہے۔ مذکورہ بالا کتاب جس کا موضو

---

[1] قاضی عیاض کے مزید حالات کے لئے ملاحظہ ہو حافظ ابوالعباس المقری کی تالیف "ازہار ا
فی اخبار قاضی عیاض" جو تونس میں طبع ہو چکی ہے۔

رت نبوی ہے، بڑی جامع اور متین ہے اور معتبر اور مستند روایات پر مشتمل ہے۔ مؤلف نے
کچھ لکھا ہے، محدثین کے طریق پر سند کے ساتھ نقل کیا ہے۔ قاہرہ میں دو جلدوں میں ۱۳۵۶ھ
ب طبع ہو چکی ہے

۳۔ زادُ المعاد فی ھَدی خیر العباد

اس کتاب کے مصنف حافظ ابن قیم الجوزیہ (۶۹۱ھ تا ۷۵۱ھ) ہیں، جو آٹھویں صدی
جری کے ایک ممتاز عالم دین تھے اور شیخ الاسلام امام ابن تیمیہ کے شاگرد رشید اور زندگی
بھر کے رفیق تھے۔ کتب سیرت میں "زاد المعاد" اس لحاظ سے ایک منفرد حیثیت رکھتی ہے کہ
س میں رسول پاکؐ کے حالات اور عہد رسالت کے واقعات بیان کرنے پر اکتفا نہیں کیا گیا بلکہ
ر موقع پر اس بات کی وضاحت کی گئی ہے کہ رسول مقبولؐ کے فلاں قول یا فلاں فعل سے
یا حکم مستنبط ہو سکتا ہے اور ان کے حالات اور معمولاتِ زندگی میں ہمارے لئے کیا کچھ سامانِ
وعظت موجود ہے۔ غرضکہ اس کتاب میں امت کے سامنے رسول کریمؐ کا اسوۂ حسنہ اس
رح کھول کر [illegible] یا ہے کہ وہ اپنی زندگی کے ہر شعبہ میں اس سے شمع ہدایت کا کام
لے سکتی ہے۔

یہ قابل قد[illegible]ب اپنی غیر معمولی دلچسپی اور افادیت کی وجہ سے مصر میں کئی مرتبہ چھپ
چکی ہے۔ اس کے علاوہ عہد حاضر کے ایک مصری عالم شیخ محمد ابو زید نے "ہُدَی الرَّسول" کے
نام سے اس کا اختصار کر دیا ہے اور اس سے ان دقیق مسائل کو نکال دیا ہے جو طبقۂ علماء کے
ساتھ مخصوص تھے، تاکہ عوام بھی اس مفید کتاب سے براہِ راست فیض یاب ہو سکیں۔ مولوی
عبد الرزاق ملیح آبادی نے اس اختصار کا اردو میں ترجمہ کر دیا تھا جو الہلال بک ایجنسی کی طرف
سے ۱۹۲۴ء میں لاہور سے شائع ہوا تھا۔

۴۔ المواہب اللدنّیہ بالمنح المحمدیّہ تالیف القسطلّانی

ابو العبّاس احمد بن محمد شہاب الدین قسطلّانی مصر کے ایک جلیل القدر محدث اور فقیہ
تھے جو ۸۵۱ھ میں قاہرہ میں پیدا ہوئے اور وہیں ۹۲۳ھ میں رحلت کر گئے۔ انھوں نے
حیح البخاری کی شرح "ارشاد الساری" کے نام سے لکھ کر بڑی شہرت پائی۔ ان کی دوسری اہم

کتاب" المواہب الدُنیّہ" فن سیرت میں ہے۔ اور بڑی مشہور اور مقبول ہے اور دو ضخیم جل
میں ۱۲۸۱ھ میں قاہرہ میں طبع ہو چکی ہے[1]

" المواہب الدُنیّہ" کی مقبولیت کی وجہ سے اس کی متعدد شرحیں لکھی گئی ہیں لہ
ان میں سب سے زیادہ مفصل شرح محمد بن عبدالباقی زرقانی (متوفی ۱۱۲۲ھ) کی ہے جو علم
حلقوں میں بڑی قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھی جاتی ہے۔ زرقانی جو مصر کے ایک قر
زُرقان کی طرف منسوب ہیں، اپنے وقت کے ایک جیّد عالم اور مشہور استاد تھے۔ ان کی ن
سیرت نبوی کے متعلق ہر قسم کی معلومات کا ایک بے بہا گنجینہ ہے۔ فاضل شارح نے ہر وا
اور ہر موضوع کے متعلق مختلف مصادر سے ضروری مواد یکجا کر دیا ہے، جس سے مختلف
روایات کا باہمی مقابلہ ہو سکتا ہے۔ اور تحقیق و تدقیق میں آسانی رہتی ہے۔ یہ شرح کیا۔
گویا سیرت نبوی کی ایک جامع انسائیکلو پیڈیا ہے۔ مولانا شبلی نعمانی اور دوسرے وسیع النظ
مصنفین نے اس سے استفادہ کیا ہے۔ زرقانی کی شرح سب سے پہلے بولاق کے سرکاری مطبع
میں ۱۸۷۲ھ میں آٹھ ضخیم جلدوں میں طبع ہوئی۔ یہ طبع اوّل سب سے بہتر ہے، کیونکہ بعد
کی طباعتیں کاغذ اور چھپائی کے لحاظ سے ناقص ہوتی چلی گئی ہیں۔

۵۔ الخمیس فی احوال انفُس نفیس

یہ کتاب شیخ حسین بن محمد دیار بکری (متوفی ۹۶۶ھ) کی تالیف ہے اور چونکہ پانچ
حصوں میں منقسم ہے، اس لئے بالعموم "تاریخ الخمیس" کے نام سے مشہور ہے، اس ک
بیشتر حصہ جو ۵۰۶ صفحات پر مشتمل ہے، سیرت نبوی کے لئے وقف ہے۔ اس کی خصوصیت
یہ ہے کہ کتب سیرت کے علاوہ تفاسیرِ قرآن، کتبِ حدیث اور دیگر نوعیت کی بہت سی
کتابوں سے ماخوذ ہے جن کی تعداد ایک سو بائیس (۱۲۲) ہے اور جن کے نام مصنف نے
اپنی کتاب کی ابتداء میں لکھ دیئے ہیں۔ اس وجہ سے اس کے مضامین میں جامعیت کے ساتھ
ساتھ بڑا تنوع پیدا ہو گیا ہے۔ اور علماء نے اسے ہمیشہ قدر و منزلت کی نگاہ سے دیکھا ہے
اور اسے فن سیرت کی اہم اور مستند کتابوں میں شمار کیا ہے۔ تاریخ الخمیس کے ایک قلمی نسخہ کے

---

[1] علامہ قسطلانی کے لئے دیکھئے شذرات الذہب لابن العماد بذیل ۹۲۳ھ

ینے سے معلوم ہوا کہ دیار بکری نے اس کی تالیف سے ۹۴۶ھ میں فراغت پائی تھی۔

تاریخ الخمیس سب سے پہلے قاہرہ کے مطبع وہبیہ میں ۱۲۸۳ھ میں مصطفیٰ بن محمد کی قیق و تصحیح سے دو جلدوں میں شائع ہوئی۔ بعد ازاں اس کا ایک اور اڈیشن مطبع بد الرزاق میں ۱۳۰۲ھ میں دو جلدوں میں طبع ہوا۔

۶- انسان العیون فی سیرۃ الامین المامون

سیرت کی یہ مقبول کتاب علامہ علی بن برہان الدین حلبی (متوفی ۱۰۴۴ھ) کی تالیف ہے، ی لئے اپنے مؤلف کے نام پر "سیرتِ حلبیہ" کے نام سے مشہور ہے۔ جیسا کہ مؤلف نے اپنی لیف کی ابتداء میں صراحت کر دی ہے یہ کتاب فن سیرت کی دو معروف کتابوں سے ماخوذ ہے یعنی حافظ ابن سید الناس کی "عیون الاثر فی فنون السیر" اور شمس الدین شامی کی سُبل الھُدیٰ والارشاد فی سیرۃ خیر العباد" جو عام طور پر "سیرت الشامی کے نام سے شہور ہے۔ جہاں تک "عیون الاثر" کا تعلق ہے بڑی معتبر اور مستند کتاب ہے۔ لیکن اسناد کے التزام نے اسے طویل بنا دیا ہے، لہٰذا علامہ حلبی نے اس سے استفادہ کرتے وقت اس ی اسناد کو حذف کر دیا ہے۔ باقی رہی "سیرت الشامی" اس میں ہر قسم کی ضعیف اور سقیم روایتیں بھی شامل ہیں، اس لئے حلبی نے ان کے بارے میں انتقاد و احتیاط سے کام لیا ہے۔

"سیرت حلبیہ" مصر میں کئی مرتبہ چھپ چکی ہے۔ اس کا ایک ایڈیشن ۱۳۲۰ھ میں قاہرہ سے تین جلدوں میں شائع ہوا تھا، جس کی مجموعی ضخامت بارہ سو صفحات کے قریب ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ دیگر کتب سیرت کے مقابلہ میں "سیرت حلبیہ" کافی مفصل ہے۔ اس ضخامت اور تفصیل کی وجہ یہ ہے کہ سیرت اور مغازی کے واقعات لکھنے کے علاوہ مصنف نے بہت سے ایسے مسائل سے بھی بحث کی ہے جن کا تعلق عقائد اور عبادات وغیرہ سے ہے بہر حال "سیرت حلبیہ" اپنے فن کی مشہور اور متداول کتابوں میں سے ہے۔

شاہ ولی اللہ کا نظریۂ تقلید

محمد صغیر حسن معصومی

تقلید کا عام مفہوم کسی کی رائے پر چلنا اور عمل کرنا ہے۔ عام طور پر اپنے عادات و اطو
کردار و اخلاق میں بچے اپنے والدین، اپنے گھر والوں، اپنے آس پاس کے رہنے والوں کے
عادات و اطوار کو اپناتے ہیں۔ ظاہری چال چلن میں نیکوں کی صحبت یا بدوں کی ہمنشینی
انسان پر بڑا اثر پڑتا ہے۔ اور یہ بالکل فطری بات ہے کہ انسان اپنے ماحول کا اثر قبول
ہے۔ یہی وجہ ہے کہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا کہ ہر بچہ اپنی طبعی حالت پر پیدا ہوتا
اور اس کے ماں باپ اسے یہودی، نصرانی یا مجوسی بناتے ہیں۔

عقل و شعور کے حامل انسان سے اس بات کی امید کی جاتی ہے کہ وہ خیر و شر میں تمیز کر
اپنے خالق، مالک و رازق کو پہچانے، اس کے اوامر و نواہی کو سمجھے، اور ان کے مطابق عمل کرنے
کی کوشش کرے۔ اس کے لئے لازم ہے کہ احکامِ نبوی کی پیروی کرے، اور اس بارے میں اول
اول اپنے سے زیادہ جاننے والے، اپنے استاد، اپنے معلّم کی تقلید کرے۔ اسلامی تعلیمات پر عمل
کرنے کے لئے اپنے آباؤ اجداد کی جو برابر قرآن و حدیث کے مطابق عمل کرتے رہے ہیں، پیروی
کرنا ضروری اور لابدی ہے۔

آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے قرآن پاک کی تعلیم کے ساتھ صحابۂ کرام کی تربیت اور
ان کو اسلامی اور قرآنی احکام کا پابند بنانے کے لئے معلّم یا قاری مقرر فرمائے۔ یہ معلم نئے
مسلمانوں کو دین کے ارکان کی تعلیم دیتے تھے۔ قرآن حکیم سکھاتے اور یاد کراتے تھے۔ پھر نماز روزہ
اور اسلامی طرزِ زندگی کی نگہداشت کی ہدایت کرتے رہتے تھے۔ آپس کے معاملات، خرید و فروخت

کو پرکھنے کا طریقہ بتایا۔ امام غزالیؒ کی طرح جنھوں نے صوفیاء کرام اور حکمائے اسلام کے افکار و خیالات کو اسلامی سانچے میں ڈھال کر اصلاحی اور تطہیری کارنامے انجام دیئے تھے، شاہ صاحب نے بھی احکامِ دین کے رموز و اسرار بیان کئے۔ حجۃ اللہ البالغہ میں آپ نے علمی اصلاح کے ساتھ فلسفۂ دین، معاشیات اور تعلیمات اسلامی کے نکات و برکات کی وضاحت پیش کی۔ اور البدور البازغہ میں اعتقادی و فکری اصلاح کی غرض سے انسانی طبائع، دینی و مذہبی افکار و تخیلات، انسانی عقائد اور مبدأ و معاد کی تشریح بسط سے کی۔

فلسفۂ ادیان اور فلسفۂ دین اسلام کی تشریح کے ساتھ شاہ صاحب نے قرآن پاک اور پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کی تعلیمات پر بڑا زور دیا ہے۔ اور یہی درحقیقت اسلام کی روح اور قرآن کا اصلی منشا ہے۔ کیونکہ صرف عقائد سے اخلاق کی درستگی نہیں ہو سکتی، اور نہ اطاعت کا ظہور ہو سکتا ہے۔ عمل کرنے کے لئے یہ ضروری ہے کہ ان اوصاف کو اختیار کیا جائے جن کی تشریح پیغمبر اسلام صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و اعمال سے صحابۂ کرامؓ، تابعین اور تبع تابعین کی وساطت سے ہوتی ہے۔ تفقہ فی الدین جس کا حکم قرآن پاک میں آیا ہے، عمل ہی کے ذریعہ حاصل ہو سکتا ہے۔ جس طرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم قرّاء اور دعاۃ مختلف قبائل میں بھیجتے تھے تاکہ وہ ان کو تعلیم دیں، اور جس طرح قبائل اپنے معلّمین و قراء کی تعلیم کے مطابق احکام دین کی پیروی کرتے تھے اسی طرح صحابۂ کرامؓ کے مختلف مقامات میں سکونت پذیر ہونے پر ان مقامات کے لئے یہ صحابہ کرامؓ راہنما اور معلّم بن گئے تھے اور لوگ ان کے بتائے ہوئے طریقوں پر عمل کرتے تھے۔ اسی طرح تابعین مختلف شہروں اور مقامات میں لوگوں کے لئے امام و مقتدا کے مقام پر فائز تھے۔ تابعین اور صحابہؓ کے افعال و اقوال آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فرمان اور عمل کے مطابق تھے۔ اسی لئے ان کی اطاعت درحقیقت رسولؐ کی اطاعت تھی۔ ان احادیث و آثار نبوی کو جاننے اور ان کے مطابق عمل کرنے کے لئے کوئی دوسرا ذریعہ نہیں تھا۔ چونکہ صحابہ کرامؓ نے مختلف زاویوں سے مختلف اوقات اور مختلف مقامات میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے حرکات و سکنات، اقوال و احکام، عبادات و معاملات کے طریقوں کو دیکھا تھا، نیز یہ حضرات مختلف قویٰ اور مختلف درجے کے علم و فہم کے مالک تھے، اس لئے ان کے بیانات اور تشریحات میں اختلافات کا رونما

ہونا ناگزیر تھا۔ یہی وجہ ہے کہ بسم اللہ زور سے پڑھنے اور آہستہ پڑھنے، رکوع و سجود کے بعد ہاتھ اٹھانے اور نہ اٹھانے اور اسی طرح کے دوسرے اعمال کی مختلف روایتیں صحابہ کرام سے مروی ہیں۔ بیع و شرا کے معاملات کی تفصیلات میں بھی اختلاف کے ساتھ آثار مروی ہیں۔ ان اختلافات پر شدت سے عمل پیرا ہونا، اور ان کو اصل دین سمجھنا عقل سے بعید ہے، اور ایک کو صحیح اور دوسرے کو سختی سے غلط بتانا جہل مرکب اور گمراہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے دین کو آسان بتایا ہے۔ آسان کا مطلب نہ تو یہ ہے کہ، نعوذ باللہ کسی فعل کا استخفاف کیا جائے اور نہ یہ مطلب ہے کہ اپنے طریقۂ کار کو صحیح اور دوسرے مسلک والوں کے طریقۂ کار کو غلط سمجھ جائے۔ عمل میں اختلاف کا رونما ہونا ضروری اور طبیعی ہے۔ مثلاً ایک اچھے قاری کی قرأت دوسرے قاری یا معمولی لکھے پڑھے کی قرأت سے ضرور مختلف ہوگی۔ اختلاف کی نوعیتیں بھی مختلف ہوں گی۔ تلفظ میں، حسن اداء میں، آیات کی قرأت کی مدت میں، غرض ہر طرح کا اختلا پایا جانا ممکن ہے۔ انسانی افراد مختلف خصوصیتوں کے حامل ہیں۔ اور اپنے اپنے ذاتی صفات اور مدارج عقل و فہم کے مطابق عبادات و معاملات میں مختلف سلوک، عادات و اطوا طرقِ ادا وغیرہ میں لازمی طور پر ایک دوسرے سے متمیّز ہوتے ہیں۔ لوگوں کی عقیدت مند بھی ضروری نہیں کہ ایک ہی فرد کے ساتھ ہو۔ بنا بریں مجتہدین کرام کی کوششوں اور فقہی آر و اجتہادی مسائل کو یہ کہہ کر ترک نہیں کیا جا سکتا کہ یہ باتیں نہ قرآن سے ثابت ہیں نہ احادیث رسول ؐ سے۔ اور نہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ ان کی تصانیف اختلاف و تشتت کی حامل ہیں، اس لئے ان میں درج فتوؤں اور فیصلوں کو کالعدم قرار دیا جائے۔ ایسا کہنے والے یہ بھول جاتے ہیں کہ آج اگر ہم فقہ کے ان روایاتی کارناموں کو پسِ پشت ڈال دیں تو یقینی طور پ ہم قرآنی تعلیمات سے دُور اور بہت دُور جا پڑیں گے اور سنتِ نبویؐ کی روح سے بالک بیگانہ ہو جائیں گے۔ جتنے افراد ہوں گے، اتنی ہی تعبیریں قرآنی الفاظ کی کی جائیں گی اور د بازیچۂ اطفال بن کر رہ جائے گا۔

یہی وجہ ہے کہ شاہ صاحب مذاہب اربعہ کی تقلید کو سارے عالمِ اسلام کے لئے ضروری قرار دیتے ہیں۔ اور ایمان و ہدایت کی سلامتی کے لئے کسی ایک مذہب کی، او

لئے حنفی مذہب کی، تقلید کو ضروری سمجھتے ہیں۔ اس لئے کہ صحیح طور پر قرآنی احکام اور
ِ رسولؐ کی پیروی صدیوں بعد ممکن نہیں جب تک کہ سلفِ صالحین کے طریقوں پر
ہیں۔ امام شافعیؒ امام اعظمؒ کے نز پر فاتحہ پڑھتے جاتے ہیں اور نماز کا وقت ہو جاتا
تو حنفی طریقے پر نماز ادا کرتے ہیں نہ رفع یدین کرتے اور نہ 'آمین' بالجہر کہتے ہیں۔
مام اعظمؒ کی عظمت کا احترام کرتے ہیں اور سمجھتے ہیں کہ ان کے نزدیک سنتِ رسولؐ
طرح ثابت ہے۔ اسی طرح امام اعظمؒ ابوحنیفہ امام مالک کی اقتداء کرتے ہیں تو انہی
ریقے کے مطابق سنتِ نبوی کی پیروی کرتے ہیں۔

شاہ صاحب ائمۂ اربعہ میں امام اعظمؒ کے مذہب کو اس لئے ترجیح دیتے ہیں
ن کے یہاں مختلف آراء خود ان کے شاگردوں سے احادیث نبوی و آیاتِ قرآنی کی
نی میں پایۂ ثبوت کو پہنچی ہیں، جن کو بقیہ تینوں مجتہدین کی کسی نہ کسی رائے سے ضرور
قت ہو جاتی ہے۔ بالفاظِ دیگر حنفی رہتے ہوئے چاروں ائمہ مجتہدین کے اقوال
سایا کے مطابق عمل کرنا احاطۂ امکان میں داخل ہے۔ اور یہ بہترین طریقہ ہے
ئمۂ مجتہدین میں سب سے بڑے راہنماؤں کے مطابق اصول اسلام پر چلنے
شش کی جائے۔

عبادات نیز تفصیلی اور جزئی معاملات میں مختلف رائے رکھنے والے ائمہ و مجتہدین
ں ایک دوسرے کو برسرِ غلط نہیں سمجھتے اور نہ خلاف کرنے والے کو طریقۂ اسلام
خارج سمجھتے ہیں۔ اختلافِ مذاہب صرف استدلال و وجہِ ترجیح کا نتیجہ ہے، تمرّد
ثر یا تکبر کا نتیجہ نہیں۔ ائمہ اپنے اپنے علم و اجتہاد و واقفیت کی بنا پر مختلف آراء کا
ار خالصتاً لوجہ اللہ کرتے ہیں۔ اس میں شبہ نہیں کہ دوسری تیسری صدی ہجری میں
اسباب فراہم تھے کہ ان راویوں کی چھان بین کی جا سکی۔ روایتوں کے وضع کے امکانات
اس زمانے میں کم تھے۔ موضوع اور ضعیف روایتوں کی شہرت و پسندیدگی کے امکانات
لم تھے۔ اسناد کے سلسلے بھی معدودے چند تھے۔ متن، سند اور رواۃ کے متعلق
لت تحقیق و تفتیش، چھان بین کی جا سکتی ہے۔ اس لئے غلطی کے امکانات، غلط فہمی

کے خدشے، اور غلط بیانی کے مواقع نسبتاً بہت کم تھے۔ اور آج علم کی بنیاد، تحقیق و تفتیش کے وسائل، متون و اسناد پر غور و فکر کرنے کے ذرائع، سب کچھ انہی قرون اولیٰ کی تحریروں، کتابوں اور راویوں پر موقوف ہیں۔ ذوق اور ماحول کی تبدیلی کے ساتھ ساتھ صحیح علم کی قلت، ادب کی کمی، اور قدیم ذخائر کی کمیابی، غیر اسلامی تہذیب و ثقافت کے گہرے اثرات، یہ ساری باتیں آج کے اُن اسلامی اجتہادات کو جن میں سلفِ صالحین اور ائمہ مجتہدین کے مذاہب و آراء سے اختلاف پایا جائے، مردود و باطل قرار دینے کے لئے کافی ہیں۔

آج تقلید کے منکرین خود اپنے اسلاف اور بزرگوں کی تقلید میں مقلدین اہل سنت والجماعت سے زیادہ تعصب کا اظہار کرتے ہیں، اور تقشف سے بری نہیں سمجھے جا سکتے۔ شاہ صاحب نے اپنی تقلید کو اسی لئے ضروری قرار دیا ہے کہ ائمہ مجتہدین کے تحلیلی احکام کی پیروی ہی میں سنتِ رسول ؐ اور احکامِ قرآن کی پیروی مضمر ہے۔ اور اس تقلید سے مقصود ہرگز و ہر آئینہ ائمہ مجتہدین کی بیجا عظمت و برتری نہیں۔ وہ انھیں قرآن و حدیث کو صحیح طور پر سمجھنے کے لئے استاد کا رتبہ دیتے ہیں اور اسی قدر ان کا احترام دلوں میں رکھتے ہیں، اور بزرگوں کے احترام سے کسی کو انکار نہیں ہو سکتا۔

وآخر دعوانا ان الحمد للہ رب العالمین

ھانے پینے اور چلنے پھرنے، اٹھنے بیٹھنے نیز گفتگو اور ملاقات کرنے کے آداب بھی سکھاتے
کرامؓ اپنے معلموں اور قاریوں کا احترام کرتے تھے، اور ان کی پیروی کو خدا و رسولؐ کی
تے تھے۔ یہی مفہوم ہے آیت پاک: " اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم"
طاعتِ باری تعالیٰ اور اطاعتِ رسولؐ کے لئے کسی ذی علم، صاحبِ بصیرت اور صاحبِ
ید نہ صرف ضروری بلکہ واجب اور فرض ہے۔

تقلید کی مذمت کی جاتی ہے وہ درحقیقت چوپایوں کی سی تقلید ہے کہ ایک بھیڑ ایک
تی ہے تو گلے کی ساری بھیڑیں اس کے پیچھے ہولیتی ہیں، اس بات کی پرواہ نہیں کرتیں
ت خطرے سے امن بھی ہے یا نہیں۔ انسان کو اللہ تعالیٰ نے علم و بصیرت سے نوازا
م و شعور عطا کیا ہے، اس لئے اسے ایسے شخص کی تقلید کرنی چاہیئے جس سے دین و دنیا
ہان کی سعادت حاصل ہو، ایسے لوگوں کی تقلید نہ کرے جو غیر شرعی باتوں کی طرف
۔ غیر اسلامی امور کی تقلید نہ کرے، دھوکے سے کسی غلط آدمی کو اپنا مقتدا نہ بنالے
انبیاء کی اطاعت و تقلید فرض ہے اور کفار و منافقین کی تقلید حرام اور ایسے لوگوں
جن کو شریعت کے ظاہری احکام کی بجا آوری سے سروکار نہ ہو ناجائز ہے۔

ہد صحابہؓ سے اسلام ہر طرح کے لوگوں میں سرعت کے ساتھ پھیلتا گیا۔ اہل عجم نہ عربی
تے تھے، نہ قرآن پاک پڑھ سکتے تھے۔ الفاظ و آیات کے تلفظ میں طرح طرح کی غلطیاں
۔ صحابہ کرام جہاں بھی رہے ان کی تصحیح کرتے رہے، قرآن پاک کی تعلیمات کی تشریح
ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اعمال، افعال و اقوال کو بیان کرتے رہے، بعد میں
کے طریقوں میں بڑی وسعت رونما ہوئی، اور تنوع پیدا ہوا، مختلف قسم کے لوگوں
رح کے نئے معاملات پیش آئے۔ صحابہ کرامؓ قرآن و سنت اور اپنی اسلامی بصیرت سے ان
کا فرض انجام دیتے رہے۔

ابہ کرامؓ کے بعد تابعین جو صحابہؓ کے شاگرد تھے، اپنی سمجھ کے مطابق اور اپنے علم و دانش
یں لوگوں کی رہنمائی کرتے رہے اور یہی فریضہ آنے والی نسلیں ادا کرتی رہیں مگر افراد
دار میں مختلف قوتوں کے حامل تھے، تیز و ہشیار، دُور اندیش اور فکر بلند رکھنے والے،

سیّد
کے

ہر طرح کے لوگ تھے۔ چنانچہ بعض صحابہ دوسروں سے بعض حیثیت سے فایق تھے اور خود صحابۂ کرامؓ کو دوسرے اجلۂ صحابہ کی علمی فضیلت، فہم و فراست کا اعتراف تھا۔ حضرت علیؓ، حضرت عبداللہ بن مسعودؓ، حضرت زید بن ثابتؓ، حضرت اُبی بن کعبؓ، حضرت ابن عباسؓ وغیرہ قرآن فہمی اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے اقوال و احکام کے سمجھنے میں ید طولیٰ رکھتے تھے، اور عہد صحابہ میں اکثر ان سے علمی مشورے لئے جاتے تھے، اور ان کے فیصلوں کو سارے صحابہ تسلیم کرتے تھے سلف صالحین، ائمہ مجتہدین، فقہاء اور علمائے دین کا ابتداء عہد سے یہی طریقہ رہا ہے۔ اور اس قسم کی تقلید و اطاعت کو جس کا مقصد قرآن حکیم اور سنت رسولؐ کے مطابق عمل کرنا ہے، ہرگز ہرگز مذموم و قبیح نہیں کہہ سکتے۔ بلکہ یہ تو ایمان کا تقاضا ہے۔

تعلیم و تربیت کی غرض و غایت یہی سمجھی جاتی ہے کہ اچھے لوگوں کی، اچھے امور میں تقلید کی جائے۔ ٹیلیویژن، ریڈیو، اخبارات و رسائل جیسے ذرائع نشر و اشاعت کی ترویج نے دیکھتے دیکھتے سارے عالم کو مغربی ثقافت اور غیر اسلامی تہذیب و تمدن کا گرویدہ بنا دیا، اور آج تقلید کی بُرائی صرف اس لئے کی جاتی ہے کہ قدیم خیال اور اسلامی تہذیب کے حامل اگلے لوگوں کی طرح اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے کی تلقین کرتے ہیں۔ نئی تہذیب و ثقافت کے دلدادہ چاہتے ہیں کہ قدامت پرستی کی تقلید مذموم ٹھہرائی جائے اور جدت اختیار کی جائے۔ لوگ نئی زندگی، نئے طریقے، بے حیائی، بے شرمی اور بے راہ روی اختیار کریں۔ تاکہ غیر مسلم اقوام کے آگے مسلمان بھی ترقی پسند، ترقی یافتہ اور علم و دانش میں فائق سمجھے جائیں۔ آج لوگوں میں یہ احساس تک باقی نہیں رہا کہ ایسی باتوں کو اختیار کرنا خود نہایت مذموم قسم کی تقلید ہے جس کی وجہ سے بچوں سے لے کر ذمہ دار طبقے تک طرح طرح کی برائیوں کا شکار ہو گئے ہیں۔ لوٹ مار، قتل و غارت، عصمت فروشی، عصمت دری، بداخلاقی، بدقماشی، چوربازاری، دست درازی بے ایمانی اور بے شرمی کے لوگ آج اس قدر خوگر ہو گئے ہیں کہ اپنی بداعمالیوں کو تیزی، طراری، چالاکی، ترقی، روشن ضمیری، جرأت و بہادری جیسے شخصی فضائل اور خوبیوں کی جگہ سمجھنے لگے ہیں۔ ادب و ثقافت کے نام سے آج دنیا میں بے ادبی و رذالت کی تبلیغ و تشہیر ہو رہی ہے چونکہ ہمارے اسلاف کے تاریخی کارنامے، فقہاء کے فیصلے اور مسائل کے حل تعلیمات قرآن و

نبوی کی روشنی میں علوم اسلامیہ کے تحت محفوظ کر لئے گئے ہیں، جو آجکل فرنگی و مغربی
تخیلات سے کسی طرح ہم آہنگ نہیں، اس لئے انہیں" اساطیر الاوّلین "،" تقویم پارینہ"
، و فرقہ بندی کے محرکات، جیسے ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے، اور تعمیر و ترقی کے منافی
تا ہے۔ یہ حال کچھ اس بیسویں صدی ہی کی خصوصیت نہیں بلکہ ہر زمانے میں شر و فساد
ی انھی ہتھیاروں سے اپنی مقصد براری میں کام لیتے رہے ہیں۔

ارباب حل و عقد قوموں کی ترقی کے اصولوں سے چشم پوشی کرتے ہوئے زوال کے اصلی
ب کی تشخیص کرنے اور ان کا علاج کرنے کی بجائے اپنے مقاصد کے حصول کے لئے موقع
ئدہ اٹھاتے ہیں اور قوم کی مجموعی منفعت اور مفاد کو بالائے طاق رکھ دیتے ہیں اور اس
امت مسلمہ کے مختلف گروہ اپنے قائدین کی غلطیوں اور غلط کاریوں کے خمیازہ میں اپنی
، و ترقی کھو بیٹھتے ہیں اور دوسرے گروہ برسراقتدار آتے رہتے ہیں. جب مختلف فرقوں
روہوں کی بربادی ہو چکی ہو تو امت کی پستی بحیثیت مجموعی اور پسماندگی لابدی ہو جاتی
قومی شیرازہ جب بالکل بکھر جائے، تو پھر اصلاح کے لئے صرف ایک ہی طریقہ اسلام نے
ہے۔ وہ یہ کہ از سرِ نو توحید کا غلغلہ بلند کیا جائے، ایمان درست کیا جائے اور خشیت الٰہی
ہی کو ہر امر میں راہ دی جائے اور پوری طرح "اطیعوا اللّٰہ و اطیعوا الرسول" پر مسلمان
بند ہوں اور بجائے دوسری طاقت ور قوموں کی تقلید کرنے کے اپنے اسلاف، صحابہ کرامؓ اور
رسالت مآب صلی اللہ علیہ وسلم کی تقلید کی جائے تاکہ زندگی کے ہر شعبے میں خود غرضی، نفس
ی اور نفسانی خواہشات کو جگہ دینے کی بجائے اللہ تعالیٰ کے لئے اپنی ہر کوشش کو وقف
یا جائے۔ اور اپنے ساتھ پوری امت کے منافع کا خیال رکھا جائے. مگر آج انسانیت خود
نی ترقی کی بھینٹ چڑھ چکی ہے۔ اپنی آسائش اور اپنی حفاظت و تن آسانی کے لئے لوگ
کو قربان کرنے کی بجائے ساری دنیا کو قربان کر رہے ہیں۔ اور ایثار کی جگہ دوسرے کے
وق کی پائمالی مقصد حیات بن گئی ہے. علمی فراوانی اور طاقت کی بہتات قوموں اور ملکوں
سخیر کے کام آ رہی ہے۔ ان امراضِ مزمنہ کا علاج اسلام نے صرف اپنی یعنی قرآن حکیم کی پیش کردہ
مات پر عمل پیرا ہونے کو بتایا ہے۔

بارھویں تیرھویں صدیوں میں جب برصغیر ہند و پاک میں سلطنتِ مغلیہ کے زوال کی رفتار تیز ہوگئی اور انگریز تاجروں کی حکمتِ عملی حکومت میں تبدیلی ہونے لگی، تو شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے اس کی طرف توجہ دلائی۔ ان کی پیدائش ۱۱۰۴ھ میں دہلی میں ہوئی۔ عنفوان شباب میں علومِ اسلامیہ و عقلیہ کے ساتھ عملی تربیت سے فراغت حاصل کی۔ اور اپنے والد ماجد شاہ عبدالرحیم کے مسند درس پر متمکن ہوئے۔ کچھ دنوں کی تدریس کے بعد حجاز تشریف لے گئے اور مزید علوم حدیث و قرآن کی تعلیم حاصل کی۔ اس سفر مبارک سے آپ کے علم و تجربے میں بےحد اضافہ ہوا اور آپ کے دل میں تڑپ پیدا ہوئی کہ اہلِ اسلام کی اصلاح کی جائے۔ غیر اسلامی عادات و رسوم جن کے خوگر اس دیار کے مسلمان امتداد زمانہ سے ہوگئے ہیں ان کو صحیح اسلامی تعلیمات سے ہم آہنگ بنایا جائے۔ شاہ صاحب نے اپنے مقاصد کی تکمیل کے لئے علمی اور عملی کوششوں کو بروئے کار لانا شروع کیا۔ مرہٹوں کی قوت کے استیصال کے لئے احمد شاہ ابدالی کو دعوت دی گئی۔ کچھ ایرانی سرداروں کی حکمتِ عملی سے اثنا عشری عقائد کو فروغ ہوا۔ مقامی رسوم و عادات کے ساتھ ایرانی رسوم و عقائد کی ترویج ہوچکی تھی۔ بنا بریں آپ نے قرآن حکیم کے فارسی ترجمہ کے ساتھ ضروری فوائد کی تشریح و توضیح سے اپنے اصلاحی منصوبے کا آغاز کیا۔ خلوص و رواداری سے آپ نے اپنا کام شروع کیا تھا اس لئے فرقہ وارانہ عصبیت کا زور بھی آپ کو اپنے نیک ارادوں سے باز نہ رکھ سکا۔

قرآن پاک کی زبان کو سمجھنے اور قرآنی احکام کی تفصیلات کو جاننے کے لئے آثار، افعال و اقوالِ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو سمجھنا ضروری تھا، اس لئے آپ نے امام مالکؒ کی مؤطا کو جو عالمِ اسلام کی اوّلین تالیف ہے اور جس میں ایک بڑی حد تک آثار رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو محفوظ کرنے کی کوشش کی گئی ہے، آپ نے سب سے پہلے امت کے آگے پیش کیا، عربی عبارت کی توضیح کے ساتھ فارسی زبان میں ترجمہ و تشریح پیش کی، تاکہ علمی ذوق کے ساتھ صحیح جذبۂ ایمانی پیدا ہو، اور غیر اسلامی اثرات سے اپنے کردار کو اہل اسلام مبرا و منزہ بنائیں۔ پھر صحاح ستہ سے فقہاء کے فیصلوں اور قضایا

کتب خانہ ہمایوں شریف۔ سندھ

عبدالقدوس ہاشمی

مغیر پاک و ہند میں مسلمانوں نے اگرچہ اس سے پہلے ہی متعدد مقامات پر قدم رکھ دیئے تھے،
، چھوٹی مسلمان آبادیاں بھی پیدا ہو چکی تھیں مگر جس جگہ کا نظم و نسق مسلمانوں نے خود سنبھالا وہ
رِمین سندھ کی تھی جہاں مسلمان ۹۲ ہجری میں آکر بسے اور یہاں مسلمانوں کے قدم میمنت
ء توحید کا نور اور علم کی روشنی پھیلی۔ امیرالمومنین ولید بن عبدالملک کا عہد خلافت مسلمانوں
لشور کشائی کا سب سے بہتر دور تھا۔ اور عہد تمدن آفرینی کی ابتدا بھی اسی دور سے ہوئی۔
ل کے بعد اگرچہ مختلف سیاسی دور آئے اور سندھ نے امن اور بدامنی کے مختلف تماشے
یکن یہاں کے طالبانِ علم اور شائقین معارف نے ملکی حالات کی خوشگواری و ناخوش گواری
، پروا ہو کر ہمیشہ علم و دین کی شمع کو روشن و فروزاں رکھا۔ سلطنتیں بنتی اور بگڑتی رہیں،
تے اور جاتے رہے، سودائے ملک گیری اور ہوائے حکمرانی نے بُرے حالات بھی پیدا کئے اور
ش حال دور بھی آئے، لیکن کبھی کسی زمانہ میں شائقین علم اور عاشقانِ دین سے یہ سرزمین
، ہوئی۔

میں دوسری صدی ہجری کی ابتداء ہی سے سندھی علماء، رواۃ حدیث اور عربی شعراء کے نام
روایات اور کتب علم الرجال میں ملتے ہیں۔ ابو نجیح، ابو معشر اور ابوالعطاء جیسے اہل علم و ادب
ِسے کتب رجال اور طبقات الشعراء خالی نہیں ہیں۔ حتیٰ کہ ایک زمانہ وہ بھی آیا جب کہ ایک
ر میں سات سو مسند نشینانِ فقہ درس و تدریس اور قضا و افتاء میں مشغول نظر آتے ہیں۔
خرین میں الشیخ ابوالطیب السندی، غلام محی الدین السیوستانی، مخدوم عبدالواحد السیوستانی،
ہاشم التتوی، مولانا محمد حیات سندی، مولانا محمد عابد سندی، مولانا جعفر بوبکانی، مولانا محمد راشد

ید
لے

سکری، مخدوم محمد شفیع، مخدوم عبداللطیف التتوی، اور بہت سے ایسے علماء اور مصنفین صوبہ سندھ میں پیدا ہوئے جن کے علمی کارنامے فراموش نہیں کئے جا سکتے۔

ہماری موجودہ چودہویں صدی میں بھی مولانا احسان اللہ، مولانا عبدالقادر، مولانا محمد شفیع، مولانا عبدالرحمٰن مولانا عبدالباقی اور ان کے علاوہ بہت سے ایسے جلیل القدر علماء زمین سندھ سے اُٹھے جن کی علمی حیثیت اور تعلیمی مساعی کا تذکرہ ہماری جدید تاریخ علم و دانش کا زرّیں باب ہے۔

یہ علمائے کرام علم کے ساتھ ساتھ عمل کے بھی بہترین نمونے تھے، انھوں نے اپنے اخلاق کریمانہ اور اخلاص قلبی کی وجہ سے عامۃ المسلمین کو دین کی طرف راغب رکھا، اور غیر مسلموں کو اپنی نیکی سے متاثر کر کے ایمان لانے پر مائل کیا۔ ان میں سے اکثر عربی زبان کے اچھے ادیب اور علم حدیث کے بہترین عالم ہونے کے ساتھ ساتھ بہترین مبلغ، مجاہد اور صاحبِ دل مرشد کامل بھی تھے جن کے گرد طلبا، اور مسترشدین کا ایک گروہ رہتا تھا۔

تیرہویں صدی ہجری میں جب انگریزوں کا سندھ پر پوری طرح تسلط ہو گیا تو سندھ کی علمی زندگی کو بھی شدید صدمات سے دو چار ہونا پڑا۔ اور یہ کوئی تعجب کی بات نہیں۔

حکومت پر زوال آیا تو پھر نام ونشاں کب تک
چراغ کشتۂ محفل سے اُٹھے گا دھواں کب تک

لیکن لایق صد آفرین ہے اُن چند علماء، مشائخ کی ہمت مردانہ کہ ان ناگفتہ بہ حالات میں بھی انہوں نے تعلیم و تعلم اور رشد و ہدایت کے چراغ کو کسی نہ کسی طرح روشن رکھنے کی اپنی بساط بھر پوری سعی کی، جا بجا چھوٹے بڑے مدارس جاری رکھے۔ دَورِ فلک انھیں میٹتا رہا، حکومتِ وقت اُن سے نہ صرف سرد مہری کا برتاؤ کرتی رہی بلکہ اُن پر طرح طرح کے الزامات عاید کر کے اُن کے ختم کرنے کے لئے کوشاں رہی۔ مگر یہ اللہ کے بندے یہی کہتے رہے کہ ؎

پے علم چوں شمع باید گداخت
کہ بے علم نتواں خدا را شناخت

۱۹۴۷ء میں جب پاکستان بنا تو امید بندھی تھی کہ اب شاید اِن کے اچھے دن آئیں گے لیکن نامراد سیاست کے ہنگاموں اور وطنیت و صوبائیت کی تنگ ظرفیوں نے کچھ اور مشکلات

پیدا کر دیں، دماغوں میں قدیم وجدید اور دین وشکم کے مابین ایسی کش مکش پیدا ہوئی اور ہو رہی ہے کہ کچھ کہا نہیں جا سکتا۔

آگے آگے دیکھئے ہوتا ہے کیا

کئی سال ہوئے کہ مجھے صوبہ سندھ کے قدیم خانوادوں، مدارس اور خانقاہوں میں جا کر بعض قدیم کتب خانوں اور علمی ذخیروں کے دیکھنے کا موقع ملا۔ میں نے تین ہفتے اس میں صرف کئے۔ بہت سے اہلِ علم سے ملا، بہت سے مدرسے دیکھے۔ متعدد خانقاہوں میں پہنچا، اور ہر جگہ کے ذخیرۂ مخطوطات کو خصوصیت کے ساتھ دیکھا۔ میں نے اس سیر میں چھوٹے بڑے ۲۷ کتب خانے دیکھے، ان میں سے ہر ایک میں کچھ نہ کچھ نوادر موجود ہیں۔ بعض کتب خانے بڑی اچھی حالت میں ہیں، بعض بے توجہی کا شکار ہیں اور برباد ہو رہے ہیں۔ میں نے جتنے کتب خانے دیکھے اُن میں مخطوطات کا سب سے بڑا ذخیرہ کتب خانہ ہمایوں شریف میں ہے۔ اس کتب خانہ کا مختصر حال پیش کر رہا ہوں۔

ہمایوں شریف | ہمایوں شریف ایک چھوٹا سا دیہات ہے جو شکار پور ضلع سکھر سے صرف تیرہ میل پر واقع ہے، یہ اُس شاہ راہ پر ہے جو سکھر سے شکار پور، جیکب آباد اور سبی سے ہوتی ہوئی کوئٹہ اور چمن کو جاتی ہے۔ شاہ راہ سے ایک طرف گاؤں کی آبادی ہے اور دوسری طرف کسی قدر فاصلہ پر ریلوے اسٹیشن ہے۔ اسٹیشن کا نام ہمایوں ہے۔ اس اسٹیشن پر مسافر گاڑیاں ٹھہرتی ہیں، میل ٹرین نہیں ٹھہرتی، یہاں سے جیکب آباد صرف تیرہ میل رہ جاتا ہے۔ اس طرح ہمایوں شریف شکار پور اور جیکب آباد کے ٹھیک وسط میں واقع ہے۔

اسٹیشن سے گاؤں کا فاصلہ ڈیڑھ دو میل سے زیادہ نہیں ہے لیکن میں جب وہاں گیا تھا اُس رات کو بارش ہو چکی تھی اس لئے صبح کے وقت اسٹیشن سے گاؤں تک کا یہ ذرا سا فاصلہ بھی کیچڑ اور پانی کی وجہ سے بڑی مشکلوں کے ساتھ طے کرنا پڑا۔ ورنہ اسٹیشن سے پیدل چل کر ہمایوں شریف میں پہنچنا کوئی مشکل مہم نہیں ہے۔

ہمایوں شریف میں سلسلۂ قادریہ کی ایک خانقاہ ہے، خانقاہ کے ساتھ ایک ابتدائی مدرسہ ہے، اور سنہ ۱۲۵۲ ہجری کی تعمیر کردہ ایک بہت ہی عالیشان مسجد ہے جو اب نہایت بوسیدہ حالت میں ہے۔

سندھ میں جو خانقاہیں ہیں وہ زیادہ تر سلسلۂ نقشبندیہ کی ہیں، چشتیہ کی کم، سہروردیہ کی اُن سے بھی کم، اور سلسلۂ قادریہ کی شاید یہی ایک خانقاہ ہو۔ میں نے سندھ میں سلسلۂ قادریہ کی کسی دوسری خانقاہ کا ذکر نہیں سنا۔ ممکن ہے کوئی ہو جس کا مجھے علم نہیں۔

سلسلۂ نقشبندیہ کے بزرگ جو سندھ میں ہوئے اُن میں حضرت خواجہ باقی باللہؒ المتوفی ۱۰۱۲ھ کے متوسلین بھی تھے۔ اگرچہ زیادہ لوگ حضرت خواجہ باقی باللہؒ کے جلیل القدر خلیفہ حضرت شیخ احمد سرہندیؒ مجدد الف ثانی المتوفی ۱۰۳۴ھ کے سلسلۂ مجددیہ سے وابستہ ہیں کیوں کہ حضرت مجدد کی اولاد امجاد کی ایک شاخ سندھ میں ایک مدت سے اقامت پذیر ہے۔ لیکن بعض خانقاہیں اولادِ مجدد کے سندھ میں ورود سے پہلے ہی قائم ہو چکی تھیں۔

بہر حال جہاں تک مجھے معلوم ہے صوبۂ سندھ میں سلسلۂ قادریہ کی یہی ایک خانقاہ ہے جو ہمایوں شریف میں واقع ہے۔ یہ خانقاہ کب سے قائم ہے اس کا کوئی صحیح علم مجھے حاصل نہیں ہو سکا۔ بیان کیا گیا کہ ۱۲۵۳ھ میں مسجد کی تعمیر سے بہت پہلے ہی سے یہ خانقاہ موجود تھی اور مسجد کے ساتھ اس کی تعمیر نو ہوئی ہے۔ مسجد میں چونکہ کتبہ لگا ہوا ہے۔ اس لئے اس کی تعمیر کا سال متعین ہے۔ کتبہ کی عبارت سے خانقاہ کی تعمیر کا کوئی حال نہیں ملتا، اس لئے ممکن ہے بیان مندرجہ بالا صحیح ہو، اور خانقاہ کے لئے ۱۲۵۳ھ میں مسجد نو تعمیر کی گئی ہو۔

کتب خانہ خانقاہ کے ساتھ جو کتب خانہ ہے اس میں عربی، فارسی اور اُردو کی تقریباً پانچ ہزار کتابیں ہیں، اُردو کی کم اور عربی کی زیادہ۔ ان میں سے تقریباً ایک ہزار کتابیں قلمی ہیں۔ اور باقی مطبوعۂ ہند و مصر۔ مطبوعات میں بہت سی قدیم اور نادر ہیں جن کا اب میسر آنا آسان نہیں ہے۔ اور مخطوطات میں نوادر کتب کے علاوہ خطاطی اور قدامتِ تحریر کے اعتبار سے بعض بہت ہی انمول نسخے یہاں موجود ہیں۔

یہ کتب خانہ اچھی حالت میں نہیں ہے۔ دیواروں میں چوبی تختے لگے ہوئے ہیں اور ان پر یہ نادر کتب خانہ گرد و غبار سے اٹا ہوا پڑا ہے۔ بعض کتابوں کو سیل سے اور بعض کو کیڑوں سے نقصان پہنچ چکا ہے اور باقی کو نقصان پہنچ رہا ہے۔

چونکہ اس کتب خانہ کی کوئی فہرست نہیں ہے۔ اس لئے یقینی طور پر یہ کہنا ممکن نہیں کہ اس گرد و غبار میں کیا کیا جواہر پارے پوشیدہ ہیں۔ میں نے بہت سا وقت اس پر صرف کیا، کتابوں کو نکال

زادہ جھاڑ پونچھ کر دیکھتا رہا، لیکن بہرحال میں جو کچھ دیکھ سکا وہ اُس کے مقابلہ میں بہت ہی تھوڑا ہے جو نہ دیکھ سکا۔

اس کتب خانہ کی ابتدا یوں ہوئی کہ تیرہویں صدی ہجری کے اواخر میں خانقاہ قادریہ کے مرشد حضرت مولانا عبدالغفور صاحب ہمایونی تھے۔ یہ بزرگ اپنے عہد کے بہت بڑے فقیہ اور ادیب تھے، یہ فارسی زبان کے قادرالکلام شاعر بھی تھے اور اچھے خوشنویس بھی، انھوں نے اپنے لئے ایک گراں قدر کتب خانہ قلمی اور مطبوعہ کتابوں کا جمع کیا۔ ۱۳۰۶ ہجری میں مولانا عبدالغفور کا انتقال ہوا، تو یہ کتب خانہ سجادہ نشینی کے ساتھ اُن کے فاضل نواسے مولانا عبدالباقی ہمایونی کے قبضہ میں آیا۔ مولانا عبدالباقی اپنے بزرگ نانا کے حقیقی جانشین تھے۔ علم و فضل اور زہد و اتقار کے ساتھ ساتھ ذوقِ سلیم بھی انھیں وراثت میں ملا تھا۔ انھوں نے اپنے زمانہ میں اس کتب خانہ کو بہت بڑھایا اور بڑے گراں قدر اضافے کئے۔ کتابیں خریدیں، نقلیں حاصل کیں اور بعض کتابیں خود نقل کر کے اس میں رکھیں۔

مولانا عبدالباقی ہمایونی مرحوم کا انتقال ۲۴ محرم ۱۳۸۳ھ کو بمقام کوئٹہ ہوا، جہاں سے اُن کا جنازہ ہمایوں شریف لاکر خانقاہ میں دفن کیا گیا۔

اب اس خانقاہ کے سجادہ نشین اور اس کتب خانہ کے مالک مولانا عبدالباقی کے بڑے صاحب زادے مولانا عبدالباری ہیں۔ مولانا عبدالباری تعلیم یافتہ اور خوش اخلاق بزرگ ہیں۔ میں نے اُن کو کتب خانہ کی درستگی اور فہرست کی تیاری کی طرف توجہ دلائی تو اُنھوں نے اصلاح حال کا وعدہ کیا۔ مگر فہرست کی تیاری کے بارے میں اُنھوں نے فرمایا کہ خود انھیں فرصت نہیں ملتی، اور کوئی دوسرا صاحبِ علم اُن کے پاس نہیں جو فہرست کی تیاری کا کام کر سکے۔

کتب خانہ میں جو قلمی ذخیرہ ہے اس کی طرف خاص توجہ کی ضرورت ہے۔ مخطوطات میں زیادہ تر عربی کتابیں ہیں۔ ان میں سب سے زیادہ فنِ تفسیر اور حدیث و رجال کے متعلق ہیں، اور جو فارسی کتابیں ہیں، ان میں زیادہ تر تصوّف، اور طب کی ہیں۔ ان کے علاوہ فارسی شعراء کے دواوین کا بھی بہت اچھا ذخیرہ موجود ہے۔

فنِ تفسیر کی کتابوں میں:

۱۔ تفسیر دینوری، مصنف ابومحمد عبداللہ بن المبارک الدینوری المتوفی ۱۸۱ھ کا ایک حصہ۔

۲ - حاشیۃ القونوی علی البیضاوی، محی الدین محمد القونوی المتوفی ۹۵۱ھ کی ایک جلد۔

۳ - حاشیۃ السیالکوتی علی البیضاوی۔ ملا عبدالحکیم السیالکوتی المتوفی ۱۰۶۷ھ۔

۴ - المہذب، جلال الدین سیوطی المتوفی ۹۱۱ھ

۵ - نزھۃ الاعین، ابوالفرج ابن الجوزی المتوفی ۵۹۵ھ

۶ - تفسیر بحر مواج (فارسی) شہاب الدین احمد بن عمر دولت آبادی المتوفی ۸۴۹ھ

۷ - تفسیر زاہدی (فارسی) ابونصر احمد بن حسن الزاہدی المتوفی ۶۵۸ھ

۸ - تفسیر سورۂ فاتحہ - ملا معین الدین الفراہی المتوفی ۹۰۷ھ

۹ - تفسیر بیضاوی، ناصر الدین عبداللہ بن عمر البیضاوی المتوفی ۶۸۵ھ نہایت عمدہ اور قدیم نسخہ

۱۰ - معالم التنزیل۔ حسین بن الفرا البغوی المتوفی ۵۱۶ھ، کرم خوردہ قدیم نسخہ۔

فن حدیث کی قلمی کتابوں میں متداول مجموعہ ہائے حدیث میں سے بعض کے قابل قدر قلمی نسخوں کے علاوہ:

۱ - الاحکام الکبریٰ، عبدالحق الاشبیلی المتوفی ۵۸۲ھ۔

۲ - البدر المنیر، عبدالوہاب الشعرانی المتوفی ۹۷۳ھ۔

۳ - جواہر الاصول، ابوالفیض محمد بن محمد بن علی الفارسی۔

۴ - زوائد، ابن حجر العسقلانی المتوفی ۸۵۲ھ۔

۵ - شرعۃ الاسلام، ولی الدین الخطیب المتوفی بعد ۷۳۰ھ۔

۶ - صحیح مسلم، مسلم بن الحجاج القشیری المتوفی ۲۶۱ھ، نہایت قدیم اور خوش خط۔

۷ - الطب الاحمدی، احمد بن صالح البحرانی المتوفی ۱۱۲۴ھ۔

۸ - الکوکب المنیر، ابوعبداللہ محمد بن عبدالرحمان العلقمی المتوفی ۹۲۹ھ، صرف ایک جلد۔

۹ - المعجم الصغیر، ابوالقاسم سلیمان بن احمد الطبرانی المتوفی ۳۶۰ھ۔

کے قلمی نسخے بعض اچھی حالت میں اور بعض آب رسیدہ ملے۔

فن رجال کی کتابوں میں ذہبی کی مشہور کتاب تذکرۃ الحفاظ کی ایک جلد قدیم الخط نظر آئی، اور المزی کی تہذیب الکمال فی اسماء الرجال کی جلد سوم دکھائی دی، جو کسی قدر کرم خوردہ ہے۔

لی کوئی عربی کتاب میں تو میں نہ دیکھ سکا۔ لیکن فارسی علمی کتابیں بہت سی نظر آئیں، ان میں زیادہ تر
اکی بیاضیں ہیں۔ اور کچھ مکاتیب ارشاد و ہدایت کے مجموعے۔ ان کے علاوہ:
مکیہ، محمد رفیع الدین بن شمس الدین۔ مصنفہ ۱۱۹۸ھ۔
الانفاس، محمد رفیع الدین بن شمس الدین۔ مصنفہ ۱۱۹۵ھ۔
یداللہ۔ ابوالحسن قادری (تیرہویں صدی)۔
سلوک قادریہ۔ محمد رفیع الدین بن شمس الدین۔
ٔ عینیہ۔ امام ابوحامد الغزالی المتوفی ۵۰۵ھ۔
سۃ الشہداء۔ ملا واعظ کاشفی المتوفی ۹۱۱ھ۔
ت قادریہ۔ عظیم الدین (تیرہویں صدی)۔
ٔے فارسی کے بہت سے دواوین ہیں۔ اور خود مولانا عبدالغفور ہمایونی بانی کتب خانہ کا ایک مجموعہ
ہاں موجود ہے لیکن خود اُن کے قلم کی تحریر نہیں ہے بلکہ اُن کے کسی شاگرد نے لکھا ہے۔
ب کے فارسی مخطوطات میں زیادہ تر اطبار کی بیاضیں ہیں جن میں ان کے اپنے اور خاندانی
ج ہیں۔ اور بعض رسائل طبیہ، مثلاً:
معدہ، حکیم راضی خان۔ ۲۔ رسالۂ ادویہ قلبیہ، حکیم احمد اللہ خان۔
ٔ چوب چینی، حکیم شفائی خان، وغیرہ کے اچھے نسخے یہاں دکھائی دیئے۔
ہیں معلوم کہ اب یہ کتب خانہ کس حال میں ہے۔ اور پچھلے دو تین سال میں اس کا کیا حال ہوا۔ امید
ہرالباری صاحب نے اس کی حفاظت کا نظم تو کر لیا ہوگا۔ اور انشاءاللہ یہ کتب خانہ مامون و
۔ لیکن فہرست شاید اب تک نہ تیار ہو سکی ہو ــ میں نے جب اسے دیکھا تھا، اس وقت یہ
نوادی ترتیب سے رکھی ہوئی نہ تھیں اور کسی قسم کی فہرست بھی نہ تھی۔
ر میں نہ جانے کتنے ہی نادر ذخیرے قدیم خانوادوں میں پڑے ہوئے برباد ہو رہے ہیں۔ ان
اور ان سے استفادہ کے لئے کیا انتظامات کئے جائیں۔ یہ صوبائی اور مرکزی حکومتوں
دوسرے حضرات کے بھی سوچنے اور فکر کرنے کی بات ہے۔

یاکر
رسید
ے کے

پروفیسر محمد مسعود احمد، ایم اے، پی ایچ ڈی

(۱)

مرآتِ حقیقت (۱۲۵۹ھ) میر سید علی غمگیںؔ دہلوی (م ۱۲۶۸ھ) کی فارسی تصنیف ہے۔ جو موصوف ہی کی ایک دوسری اُردو تصنیف مکاشفات الاسرار (۱۲۵۵ھ) کی بعض رباعیات کی شرح ہے، ان دونوں تصانیف کے متعلق کچھ عرض کرنے سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ مصنف کا اجمالی تعارف کرا دیا جائے۔

میر سید علی غمگیںؔ[1] ہندوستان کے ممتاز صوفی اور باکمال شاعر تھے۔ نسباً سید تھے، مسلکاً حنفی اور مشرباً قادری، نقشبندی۔ موصوف کے مورثِ اعلیٰ ایران سے ہندوستان تشریف لائے، اور برہان پور میں قیام فرمایا، ایک عرصہ بعد جد امجد برہان پور سے ترکِ سکونت کر کے دہلی میں آباد ہو گئے یہیں پر تقریباً ۱۲۰۰ھ میں حضرت غمگیںؔ کی ولادت ہوئی۔ بارہ سال کی عمر میں یتیم ہو گئے۔ یتیمی کے اس دَور میں اکثر دادی صاحبہ کی خدمت میں حاضر ہوتے رہے جو ہندوستان کے مشہور صوفی اور سلسلہ عالیہ نقشبندیہ کے شیخ طریقت حضرت خواجہ باقی باللہؒ (م ۱۰۱۲ھ) کی اولاد امجاد سے تھیں

---

[1] ۔ میر سید علی غمگیںؔ کی حیات اور کارناموں پر راقم کے متعدد مقالات پاک و ہند کے موقر جرائد شائع ہو چکے ہیں، مثلاً نوائے ادب (بمبئی)، برہان (دہلی)، معارف (اعظم گڑھ) اُردو (کراچی)، اُردو نامہ (کراچی) وغیرہ وغیرہ۔ تفصیلات کے لئے ملاحظہ کریں تذکرۂ مظہر مسعود، جلد دوم، مطبوعہ کراچی، صفحہ ۳۹۲ - ۴۰۲۔ نیز مطالعہ کریں راقم کا مقالہ مشمولہ دائرہ معارف اسلامیہ، پنجاب یونیورسٹی، لاہور۔

زاہدہ و عابدہ تھیں، موصوفہ نے حضرت غمگینؔ کو یہ نصیحت فرمائی :۔

"تم کو چاہیئے کہ علم سیکھو اور خدا کے راستے میں فقر اختیار کرو۔ رسول مقبول علیہ التحیۃ والتسلیم کے عہد مبارک سے آج تک تمہارے اجداد میں کسی نے بھی فقر کے علاوہ جو تمہارے جدِ امجد (صلی اللہ علیہ وسلم) کے لئے باعثِ فخر تھا، کوئی پیشہ اختیار نہیں کیا۔ تمہارے لئے بھی ضروری ہے کہ اسی راہ پر چلو، اور اپنے آباء و اجداد کے تقویٰ کی پیروی کرو"[1] (ترجمہ و تلخیص)

دادی صاحبہ کی نصیحت دل میں گھر کر گئی لیکن اس نصیحت نے رفتہ رفتہ اپنا رنگ جمایا، آغاز جوانی تو حضرت غمگینؔ نے عیش و عشرت میں بسر کی، اُردو کے مشہور شاعر سعادت یار خاں رنگینؔ (م ۱۲۵۱ھ) کے شاگرد ہو گئے اور خوب خوب دادِ سخن دی، ایک دیوان غزلیات بھی مرتب کر لیا لیکن جب کاروانِ حیات پچیسویں منزل پر پہنچا تو دل کی دنیا بدل گئی، خدا سے لَو لگ گئی، اپنے چچا حضرت میر فتح علی گردیزی[2] (م ۵-۱۲۲۴ھ) سے سلسلۂ قادریہ میں بیعت ہو گئے۔ لیکن دوسرے ہی سال شیخِ طریقت کا وصال ہو گیا، وصال سے قبل مرحوم نے حضرت غمگینؔ کو ایک پیر کامل سے ملاقات کی بشارت دی تھی جو ایک مدت بعد صحیح ثابت ہوئی۔

(۲)

اپنے شیخ کے وصال کے بعد حضرت غمگینؔ بارہ سال (۱۲۲۶ھ تا ۱۲۳۸ھ) عبادت و ریاضت میں مصروف رہے۔ دل کو چین نصیب نہ ہوا۔ اسی اثناء میں دہلی سے ترکِ سکونت کر کے گوالیار میں آباد ہو گئے اور پھر کچھ عرصہ بعد کشاں کشاں حضرت شاہ ابوالبرکات علیہ الرحمۃ کی خدمت میں گیا پہنچے۔ اور شیخ مرحوم کی پیشین گوئی پوری ہوئی، حضرتِ شاہ صاحب نے تین روز تک توجہ دی، اس کے بعد اپنے صاحب زادے حضرت خواجہ ابوالحسین علیہ الرحمۃ کی خدمت میں عظیم آباد بھیج دیا۔ یہاں حضرت

۱۔ میر سید علی غمگینؔ :۔ دیباچہ مکاشفات الاسرار، مخطوطہ انڈیا آفس لائبریری۔ لندن، ورق ۲۔

۲۔ میر فتح علی گردیزی اردو تذکرہ نویسوں میں ممتاز ہیں۔ تذکرۂ ریختہ گویاں موصوف ہی کی تالیف ہے۔ مزار مبارک دہلی میں ہے۔

غمگین تقریباً دس ماہ رہے اور پھر نقشبندیہ، قادریہ، چشتیہ وغیرہ مختلف سلسلوں میں اجازت و خلا
سے سرفراز ہو کر واپس گوالیار تشریف لے گئے۔[1] حضرت غمگین کو یوں تو سلسلۂ قادریہ اور نقشبندیہ سے
لگاؤ تھا مگر انھوں نے صوفیہ ملامتیہ کا مسلک اختیار فرمایا، چناں چہ ایک جگہ خود فرماتے ہیں :-

و فقیر مذہب صوفیہ ملامتیہ دارد۔[2]

حضرت شاہ ابوالبرکات اور شاہ ابوالحسین علیہما الرحمۃ کی صحبت کیمیا اثر نے جہاں حضرت غمگین
جلا بخشی وہاں شعر و سخن کو بھی نئی زندگی بخشی۔ یہ دونوں بزرگ گوالیار بھی تشریف لائے اور یہیں
محفل میں خاص توجہ فرمائی اور یہ ارشاد فرمایا :-

عنقریب مثل طوطک گویا خواہی شد[3]

چناں چہ ایسا ہی ہوا، شعر و سخن کا ایسا سیلاب اُمڈا کہ تھامے نہ تھما، مگر اب وہ پہلی سی بات نہ
انداز بدلا ہوا تھا کہ دل کی دنیا بدل چکی تھی، اپنی ادبی زندگی کا ذکر کرتے ہوئے حضرت غمگین فرما
" ابتدا میں ایک دیوان ریختہ (اُردو) مرتب کیا تھا، جب عمر ساٹھ سال کے قریب پہنچی تو و
کیفیات و واردات نے مجبور کیا، دوسرا دیوان غزلیات مرتب کیا گیا اور سابق دیوان کی بعض
اس میں شامل کر لی گئیں۔ جب یہ دیوان (مخزن الاسرار ۱۲۵۳ھ) بھی مرتب ہو گیا تو کیفیا
واردات میں پھر بھی کمی نہ ہوئی۔ چناں چہ تیسرے دیوان رباعیات (مکاشفات الاسرار ۱۲۵۵ھ)
کا خیال پیدا ہوا۔

از ابتدائے سلوک حضرات قادریہ نقشبندیہ تا انتہا در پیرایہ رباعیات کہ
رسالہ تصوف باشد ترتیب دہم۔[4]

۱۔ یہ تمام حالات دیباچہ مکاشفات الاسرار (قلمی) سے اخذ کئے ہیں جس کا مائیکرو فلم
انگلستان سے حاصل کیا ہے۔ یہ مخطوطہ مغلیہ سلطنت کے آخری تاجدار بہادر شاہ ظفر کی مِ
رہا ہے، آخر میں ان کے دستخط موجود ہیں۔

۲۔ مکاشفات الاسرار، ورق ۶۔

۳۔ میر سید علی غمگین : دیباچہ مرآتِ حقیقت (قلمی) ۱۲۶۴ھ۔ (۴)۔ مکاشفات الاسرار، و

چناں چہ اسی جذبہ کے تحت اٹھارہ سو ۱۸۰۰ رباعیات پر مشتمل زبان اردو میں یہ عظیم الشان دیوان مرتب کر لیا لیکن جب اس پر نگاہ ڈالی تو نثر سے بھی زیادہ بدتر نظر آیا۔ خود فرماتے ہیں :-

چوں آں باتمام رسید دیدم کہ بدتر از نثر است چرا کہ بسبب عدم تفصیل کہ رباعی گنجائش آں نمی دارد مضمون آں خاطر خواہ در فہم سالک کم می آید دسوائے عارف کامل معنی آں ہا را کسے کم می فہمد۔[1]

جب وہ مکمل ہو گیا تو میں نے دیکھا کہ یہ تو نثر سے بھی زیادہ گیا گزرا ہے۔ چوں کہ رباعی میں تفصیل کی گنجائش نہیں اس لئے اختصار کی وجہ سے رباعی کا مضمون اچھی طرح سالک کی سمجھ میں نہیں آ سکتا۔ عارف کامل کے علاوہ دوسرے لوگ اُس کے معانی مطالب کم ہی سمجھ سکیں گے۔

حقیقت یہ ہے کہ قلبی کیفیات و احوال کا الفاظ کے ذریعہ اظہار بہت مشکل ہے، حضرت غمگیںؔ نے ایک رباعی میں بڑی جامعیت اور دل نشینی کے ساتھ اس مشکل کا ذکر فرمایا ہے، فرماتے ہیں :-

کس طرح کرے کوئی وہاں کی باتیں　　آتی نہیں نطق میں جہاں کی باتیں

جو باتیں وہاں کی کیجئے اے غمگیںؔ　　واللہ کہ سب ہیں وہ یہاں کی باتیں[2]

جب بات اس مرحلے پر پہنچی تو خیال آیا کہ کیوں نہ اس کی شرح لکھی جائے، تاکہ ابہام دور ہو جائے اور بات سمجھ میں آ جائے۔ چوں کہ اردو رباعیات کا موضوع تصوف تھا اور یہ عام لوگوں کے فکر و شعور سے بالاتر ہے، اس لئے بات کو ذرا مخفی رکھنے کے لئے شرح فارسی میں لکھی گئی اور اس کا نام 'مرآتِ حقیقت' رکھا گیا۔ حضرت غمگیںؔ خود اس کے دیباچے میں فرماتے ہیں :-

خواستم کہ چند اصطلاحات صوفیہ را مجملاً شرح دہم پس ایں رسالہ کہ مسمٰی بہ مرآتِ حقیقت است تصنیف و تالیف نمودم و لطف ایں است کہ نام ایں رسالہ تاریخ ایں رسالہ است۔[3]

میں نے چاہا کہ صوفیہ کی چند مصطلحات کی مجملاً شرح کر دی جائے تو یہ رسالہ جس کا نام

۱۔ مرآتِ حقیقت۔ ص ۱　　(۲)۔ مکاشفاۃ الاسرار۔ ورق ۱۰۴۔

۱۔ مرآتِ حقیقت۔ ص ۲۔

مُرآتِ حقیقت' سے ترتیب دیا گیا اور لطف یہ ہے کہ اس رسالے کا نام ہی اس رسالے کی تاریخ

(۳)

مرآتِ حقیقت کا جو قلمی نسخہ ہمارے پیشِ نظر ہے وہ غمگین اکادمی، گوالیار کے ڈائرکٹر محترم رضا محمد صاحب حضرت جی کی عنایت سے ہم کو ملا ہے۔ فجزاہم اللہ احسن الجزا۔ یہ نسخہ ایک مجلد میں ہے جس کا سائز ۸ × ۶ انچ ہے اور جو ۲۹۴ صفحات پر مشتمل ہے، ترقیمے کی عبارت یہ ہے:

تمام شد رسالہ مرآت حقیقت بتاریخ سیزدھم ماہ ربیع الثانی ۱۲۶۴ ہجری بخط بے ربط بجلدی تمام احقر الانسان مصطفےٰ خان عفی عنہ نگارش یافت ؎

ہر کہ خواند دعا طمع دارم

زاں کہ من بندۂ گنہ گارم [۲]

یہ نسخہ دو خصوصیات کی وجہ سے نادر ہے، پہلی بات تو یہ کہ مصنف کی حیات ہی میں اس نسخہ کی کتابت ہوئی ہے۔ مصنف نے ۱۲۶۸ھ میں وصال فرمایا اور یہ نسخہ کاتب (مصطفےٰ خان) نے ۶۴ میں کتابت کیا یعنی مصنف کے وصال سے تقریباً چار سال قبل، دوسری اہم خصوصیت یہ ہے کہ یہ مصنف کا ذاتی نسخہ ہے، جابجا مصنف نے اپنی بیضوی مہر ثبت کی ہے جس پر یہ عبارت کندہ ہے

سید علی القادری القدوسی

(۴)

جیسا کہ عرض کیا گیا کہ مرآتِ حقیقت کا موضوع تصوف ہے جو شریعت، طریقت، حقیقت پر محتوی ہے۔ مصنف نے اس کے تحت بے شمار ذیلی موضوعات پر اظہار خیال فرمایا ہے جس میں تقلیدی اور اجتہادی دونوں رنگ موجود ہیں، ان موضوعات کی فہرست بہت طویل ہے، چند ایک یہ ہیں:

۱۔ اس مجلد میں حضرت غمگین کے دو اور نایاب رسائل ہیں یعنی کشف الانوار (ص ۲۹۶ تا ۳۱۰) اور حقیقۃ الخلافتہ (ص ۳۱۱ تا ۳۶۷)۔ دونوں کی کتابت مصطفےٰ خان کاتب نے بالترتیب ۱۴ ربیع الثانی ۱۲۶۴ھ اور ۳ جمادی الاول ۱۲۶۴ھ میں کی۔

۲۔ مرآتِ حقیقت۔ ص ۲۹۴۔

اسم ذات، انسان کامل، احدیت، واحدیت، وحدانیت، لطائف عشرہ، اقسام قلب، نفی اثبات، مراقبہ، طریقۂ ذکر، مرید والمراد، مجاہدۂ نفس، ایمان، کفر، قرآن، شریعت، طریقت، حقیقت، صلوٰۃ، صوم، اعتکاف، حج، زکوٰۃ، معاصی، ولایت، رویت ومعرفت، اقطاب، ابدال، عشق، عاشق، معشوق، قرب ووصال، غیبت، فنا وبقا، جمع وتفریق، سماع، روح، نفس، کبر وعجز، اخلاص وریا، رضا، حال، فراق، صحو، قبض وبسط، ایثار، جبر واختیار، نجم ومنجم، علم وجہل، تفکر، تجرید وتفرید، سکوت ومقال، حب وبغض، موحد، ملحد، مقلد، لوح، قلم، عرش، کرسی، انسان، ملائک، وجودیت وشہودیت، قضا وقدر، واجب الوجود، ممکن الوجود، وغیرہ وغیرہ۔

(۵)

یہاں 'مرآتِ حقیقت' کے اس مجمل تعارف پر اکتفا کیا جاتا ہے البتہ میر سید علی غمگین نے 'مکاشفات الاسرار' کی بعض رباعیات کی شرح کرتے ہوئے جو اجتہادی رنگ اختیار کیا ہے اس پر سیر حاصل لکھنے کی ضرورت ہے خصوصاً اس ضمن میں آیاتِ قرآنی کی جو اُنھوں نے تفسیر بیان کی ہے گو اس پر صوفیانہ رنگ غالب ہے مگر توجہ کی مستحق ہے۔ انشاء اللہ تعالیٰ "تفاسیر غمگین" کے عنوان سے پھر کبھی ایک مستقل مقالے کی صورت میں یہ تفاسیر پیش کی جائیں گی۔

آخر میں میر سید علی غمگین کے اندازِ فکر و بیان کے ایک سرسری تعارف کے لئے ایک رباعی کی فارسی شرح کا اردو ترجمہ نمونتہً پیش کیا جاتا ہے:-

الکلام فی تفسیر ھذہ الآیۃ

وفدینہ بذبح عظیم

مفسرین نے "ذبح عظیم" سے مراد جنتی مینڈھا لیا ہے، وہ کہتے ہیں کہ یہ مینڈھا حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی جگہ ذبح کرنے کے لئے حضرت ابراہیم علیہ السلام کے پاس جنت سے آیا تھا۔ شیخ اکبر (محی الدین ابن عربی) نے 'فصوص الحکم' میں لکھا ہے کہ وہ ایک "روح بزرگ" تھی۔ شیخ اکبر اور دوسرے صوفیہ کا مذہب یہ ہے کہ حضرت اسحٰق علیہ السلام ذبیح تھے۔ اکثر مفسرین کے نزدیک حضرت اسماعیل علیہ السلام ذبیح ہیں اور بعض ان دونوں نظریات کے قائل ہیں۔ واللہ اعلم بالصواب۔

لیکن فقیر کا مذہب یہ ہے کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام ذبیح ہیں۔ مفسرین نے جو "ذبح عظیم"

سے مراد جنتی مینڈھا لیا ہے تو اس تفسیر سے اطمینان قلب میسر نہیں آتا۔ اس لئے کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے پیغمبر اور انسان کامل بنایا۔ پس ایک جنتی مینڈھا انسان کامل سے کیونکر افضل ہو سکتا ہے؟ انسان محض خدا کی معرفت اور عشق کے لئے پیدا کیا گیا ہے اور انسان کے علاوہ دو جہان میں، کیا بہشت اور کیا دوزخ۔ اس عالم اور اُس عالم میں، سب کچھ انسان کے لئے ہے چنانچہ اس سے انسان کی بزرگی کا اندازہ کرنا چاہیئے لولاک لما خلقت الافلاک۔ انسان جنت کے لئے نہیں بلکہ محض عشقِ الٰہی اور معرفت الٰہی کے لئے ہے اور بہشت انسان کے لئے ہے نہ کہ انسان بہشت کے لئے۔ پس وہ چیز جو خود انسان کے لئے ہو، انسان سے کیونکر افضل اور برتر ہو سکتی ہے؟ اور اگر یہ کہا جائے کہ قرآن شریف بھی تو انسان کے لئے نازل کیا گیا ہے اس لئے انسان کا رتبہ قرآن سے برتر ہونا چاہیئے تو میں اس کا جواب یہ دوں گا کہ تم نے حضرت علیؓ کا یہ ارشاد نہیں سنا:۔ انا کلام اللّٰہ الناطق۔ قرآن حقیقت انسان ہے اور انسان حقیقتِ قرآن۔ اس راز کے مزید افشار کا مجھے حکم نہیں۔

پس فقیر کے نزدیک "ذبح عظیم" سے مراد حضرت امام حسینؓ کی شہادت ہے کیونکہ آپ حضرت اسماعیل علیہ السلام کی اولاد سے ہیں۔ حق تعالیٰ نے حضرت اسماعیل علیہ السلام کی قربانی کے بدلے حضرت امام حسینؓ کو شہادت عطا فرمائی۔ اگر یہ کہا جائے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام تو پیغمبر تھے اور قرآن شریف کا یہ ارشاد ہے کہ وفدینہ بذبح عظیم پس ولی، امام اور شہید، نبی سے کیونکر افضل ہو سکتا ہے؟۔ اس کا جواب میں یہ دوں گا کہ پہلی بات تو یہ ہے کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام اس وقت پیغمبر نہ تھے اور اس وقت حضرت ابراہیم علیہ السلام ان سے برتر اور افضل موجود تھے اور جس وقت حضرت امام حسین شہید ہوئے ہیں روئے زمین پر کوئی شخص ان سے افضل موجود نہ تھا، دوسری بات یہ ہے کہ حضرت اسماعیل علیہ السلام تو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے جگر گوشہ تھے اور حضرت امام حسینؓ حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جگر گوشہ تھے۔ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مرتبہ حضرت ابراہیم علیہ السلام سے عالی و بلند ہے اسی لئے حضرت امام حسینؓ کے حق میں 'ذبح عظیم' فرمایا گیا۔ اور یہ بھی ہو سکتا ہے کہ 'ذبح عظیم' سے مراد آلِ رسول کی شہادت کو بحیثیت مجموعی لیا جائے یعنی فرزندان حضرت امام حسین، برادر زادگان

ہمشیرزادگان اور برادران وغیرہ۔

یہ بات بھی ذہن میں رہے کہ حضرت زید اور حضرت جعفر شہید ہوئے تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہٖ وسلم نے دونوں کو بہشت میں دیکھا لیکن حضرت جعفر کے مرتبے کو حضرت زید سے بلند پایا۔ تعجب سے جناب باری میں عرض کیا کہ 'جعفر کا مرتبہ زید سے کیوں بلند ہو گیا؟' ۔ جواب آیا کہ 'تیری قربت کی وجہ سے'۔ سوچو تو سہی اس جواب سے کیا اندازہ ہوتا ہے؟

شیخ اکبر نے 'فصوص الحکم' میں چند وجوہات کی بنا پر اس بھید کو واشگاف نہیں فرمایا، مجملاً بطور کنایہ تحریر فرمایا ہے کہ وہ" روح بزرگ تھی لیکن روح بزرگ سے ان کی مراد امام حسینؓ کی روح بزرگ ہی ہے اور اگر تمہارے نزدیک اس سے مراد کوئی اور روح تھی تو پھر اس کو ظاہر کرو۔

رباعی

تھا کیش خلیل، روحِ اعلاو کریم
ناطق ہے اسی پہ دیکھ قرآن قدیم
تاویل یہ عالمانِ ظاہر کی نہ جا
غمگیں ہے غرض حسین سے 'ذبح عظیم' [1]

۱۔ مرآتِ حقیقت، ص ۱۶۸ - ۱۷۱۔

دانتے کی کامیڈی پر اسلامی اثرات

—————— (۲) ——————

سیّد حبیب الحق ندوی

چوتھے جزو میں پروفیسر پلاکیوس ان ذرائع کا انکشاف کرتا ہے جن سے اسلامی عقائد، روایات اور نمونے مسیحی یورپ میں منتقل ہوئے۔

ادبی تقلید یا نقل و استفاد کے اثبات کے تین علمی طریقے ہیں:

۱ - اصل اور نقل میں مماثلت و مشابہت ثابت ہو جائے۔

۲ - وقت اور زمانہ کے اعتبار سے اصل کی اوّلیت اور نقل کی تاخیر ثابت ہو۔

۳ - دونوں نمونوں کے درمیان ارتباط و تعلق کا انکشاف ہو جائے۔

عالم اسلام اور مسیحی یورپ میں گہرے روابط موجود تھے مثلاً تجارت کا سلسلہ، یروشلم میں عیسائی زائرین کی آمد و رفت کا سلسلہ، صلیب کی طویل جنگیں، اسلامی خلفاء کے ہاں عیسائی مشن کا قیام وغیرہ (۲۳)۔ اس کے علاوہ جب نارمن (NORMANS) نے سسلی فتح کیا تو نارمن حکمران کا دربار مسلم کلچر کا مرکز بن گیا (۲۴۰)۔ مزید برآں اسلامی اندلس کے ساتھ مسیحی یورپ کے روابط متعدد ذرائع سے قائم تھے (۲۴۲)۔ ٹولیڈو (TOLEDO) کا دربار اور پوپ ریمانڈ (ARCH BISHOP RAYMOND) کا ترجمہ و اشاعت کا اسکول (۲۴۴)۔ مرد دانا الفانسو (THE COURT OF ALPHONSO THE WISE) کا دربار اور مرسیا (MURCIA) اور سوائل (SEVILLE) میں تقابل ادیان کے مدارس (INTER DENOMINATIONAL COLLEGES OF MURCIA AND SEVILLE) وغیرہ اسلامی افکار و عقائد اور مختلف نمونوں کی اشاعت سارے یورپ میں کر رہے تھے (۲۲۹ - ۲۴۵)۔

اسلام کے عقیدہ حیات بعد الموت کی اشاعت یورپ میں انہی ذرائع سے ہوئی (۲۴۶)۔

مندرجہ بالا ذرائع میں اسلامی اُندلس سب سے آگے اور پیش پیش تھا (۲۴۷)۔ مزارب (MOZARABS) سلام کے داستانی گیت (LEGENDARY LORE) سے واقف تھے (۲۴۸)۔ اور واقعہ معراج ابرٹ (ROBERT OF READING) کے تذکرہ (SUMMA) میں موجود ہے (۲۴۸)۔ پادری روڈری گو (ARCH BISHOP RODRIGO) کی تاریخ عرب (HISTORIA ARABAM) اور مرد دانا الفونسو کی داستانِ اسپین (ESTORIA D' ESPANNA) میں واقعہ معراج کا ذکر موجود ہے (۲۴۹)۔ پادری پٹر پاسکل (ST. PETER PASCHAL) کی کتاب (IMPUNA CION DE LA SELA DE MAHOMAH) میں واقعہ معراج اور حیات بعد الموت کا نظریہ موجود ہے، بلکہ اس کے متعلق بیشتر دیگر روایتیں بھی منقول ہیں (۲۵۰)۔ اٹلی میں یہ روایتیں پٹر پاسکل کے ذریعہ پہنچیں (۲۵۱)۔

واقعاتِ معراج سے دانتے کی واقفیت کی سب سے بڑی دلیل یہ ہے کہ اس کا استاذ برونیٹو لاتینی (BRUNETTO LATINI) علوم عربیہ کا ممتاز عالم تھا (۲۵۲)۔ وہ مردِ دانا الفونسو کے دربار میں تھا اور اسی وقت اسے معراج کی تفصیلات معلوم ہوئی ہوں گی۔ اس نے وہی معلومات اپنے شاگرد رشید دانتے تک پہنچائی ہوں گی (۲۵۳)۔ مزید برآں دانتے کو خود بھی عربی کلچر سے بڑا شغف تھا (۲۵۶)۔ بلکہ سامی زبانوں سے بھی دلچسپی تھی (۲۵۸)۔ دانتے پیغمبرِ اسلام محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور خلیفہ چہارم حضرت علی رضی اللہ عنہ کو نعوذ باللہ جہنم میں مبتلاء عذاب دکھاتا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ تاریخِ اسلام سے کم و بیش واقف ضرور تھا (۲۵۹)۔ عرب کلچر سے دانتے کے شغف کی واضح دلیل یہ بھی ہے کہ وہ عرب نجومیوں سے کھلے عام استفادہ کرتا ہے (۲۶۱)۔ نیز اس امر کے ثبوت میں ذرا تامل نہیں کہ دانتے کا فلسفہ پادری تھامس (ST. THOMAS) کے بجائے بی سینا اور ابن رشد سے زیادہ قریب ہے (۲۶۳)۔

ابن العربی اور دانتے

پروفیسر بلاکیوس نے ابن العربی سے دانتے کا موازنہ اور مقابلہ کرنے کے لئے ایک علیحدہ باب صوص کیا ہے اور یہ ثابت کرنے کی سعی کی ہے کہ دانتے نے اپنا ذہنی رابطہ صوفیاء کے دانا زانہ طبقہ (ILLUMINATED MYSTICS) سے جو بصیرت و معرفت خصوصی

کا دعویدار ہے، قائم کیا (۲۶۳)۔ابن العربی اور (ESPECIAL ENLIGHTMENT) دانتے کے ہاں تقابلی خطوط (PARALLELS) تڑپ رہے ہیں (۲۶۴)۔ اظہار و بیان، علامات، حروف و اعداد کا استعمال، علم نجوم کی اصطلاحات، عالم تخیل کی تجسیم (PERSONIFICATION) خوابوں کی تعبیر ابن العربی اور دانتے کے ہاں یکساں اور متوازی خطوط پر متحرک ہیں (۲۶۵)۔ دانتے کا فلسفۂ عشق ابن العربی کے فلسفۂ عشق و محبت کا چربہ ہے (۲۶۶)۔ ابن العربی کی تصنیف 'ترجمان الاشواق' (THE INTERPRETER OF LOVE) اور 'فتح الذخائر و الاغلاق' (THE TREASURES OF LOVE) کے مضامین ہو بہو دانتے کے ہاں موجود ہیں (۲۶۷)۔ نیز اس قسم کی متصوفانہ شاعری کی روایتیں اسلام میں کثرت سے موجود تھیں مثلاً قرطبہ کے ابن حزم کی طوق الحمامہ (THE NECHLACE OF THE DOVE) اور کتاب العشق والعشاق (BOOK OF LOVE) معروف تھیں (۲۷۲)۔ صوفی ادب میں عورت عقل قدسی کی علامت (SYMBOL OF DIVINE WISDON) تصور کی جاتی ہے۔ یہی عورت دانتے کی بیٹرس، جو عقل قدسی کی واضح علامت ہے، کامیڈی کی ہیروئن ہے۔ ابن العربی کی فتوحات میں عشق کا ایک خاص ماحول ہے بلکہ ساری فضا محبت کی شبنم سے بھیگی ہوئی ہے (۲۷۴)۔

نتیجہ میں پروفیسر پلاکیوس رقم طراز ہے کہ اسلامی نظریہ حیات بعد الموت اور ابن العربی کے تصورات دانتے کے اسرار سربستہ کی کلید ہیں جس کا پتہ عیسائی روحانیت کے ذریعہ لگانا خام خیالی ہے (۲۷۵)۔ پروفیسر مذکور کے خیال میں اسلامی ادب و فن کے حق کا انکار ناانصافی ہے، کیونکہ یہی ادب حقیقت دانتے کی نظم "کامیڈی" کا پیشرو ہے۔ اسلامی ادب دانتے کے اسرار سربستہ کو تنہا فاش کر سکتا ہے، جس سے تمام دوسرے ادبیات متحدہ طور پر بھی قاصر ہیں۔ پروفیسر پلاکیوس کی تحریر ملاحظہ ہو (۲۷۶)۔

NOR IS IT POSSIBLE ANY LONGER TO DENY TO ISLAMIC LITERATURE THE PLACE OF HONOUR TO WHICH IT IS ENTITLED IN THE STATELY TRAIN OF THE FORERUNNERS OF DANTE'S POEM. FOR THIS LITERATURE, IN ITSELF, FURNISHES MORE

SOLUTIONS TO MANY RIDDLES THAT SURROUND THE GENESIS OF THE POEM THAN ALL THE OTHER PRECURSORY WORKS COMBINED.

ابن العربی سے استفادہ کی بحث کرتے ہوئے پروفیسر موصوف رقم طراز ہے کہ ابن العربی کی
ںانیف بالخصوص فتوحاتِ مکیّہ دانتے کی نظم کا اصل مصدر ہیں۔ وہیں دانتے کو اقلیدس
لے اصول پر جہنم و جنت کی بناوٹ، مناظر کے اُبھرے ہوئے خطوط جن پر یہ رفیع ڈرامہ کھڑا
ہے، نیکوکار اور متقی کی باسعادت زندگی کی جاندار تصویریں، نور ازلی کے دیدار کی سعادت
ںر دیدار کرنے والوں کی خود فراموشی و وارفتگی وغیرہ کا سراغ ملا۔ ...... اس طرح دانتے،
بن العربی کا رہینِ منت ہے۔ دانتے کی ادبی شہرت میں ابن العربی کا جو حصہ ہے اسے نظر انداز
نہیں کیا جا سکتا (۲۷۶۔۲۷۷)۔

REFER TO THE FIGURE OF THE SPANISH MYSTIC AND POET IBN ARABI OF MURCIA. HIS WORK IN GENERAL, AND PARTICULARLY HIS FUTUHAT, MAY, INDEED HAVE BEEN THE SOURCE OF WHENCE THE FLORENTINE POET DREW THE GENERAL IDEA OF HIS POEM. THERE ALSO DANTE COULD HAVE FOUND THE GEOMETRICAL PLANS OF THE ARCHITECTURE OF HELL AND PARADISE, THE GENERAL FEATURE OF THE SCENERY IN WHICH THE SUBLIME DRAMA IS LAID, THE VIVID PICTURE OF THE LIFE OF GLORY LED BY THE CHOSEN, THE BEATIPIC VISION OF DIVINE LIGHT, AND THE ECSTASY OF HIM WHO BEHOLDS IT .... THE SHARE DUE TO IBN ARABI -------A SPANISH, ALTHOUGH A MUSLIM .... IN THE

LITERARY GLORY ACHIEVED BY DANTE. A LIGHIERI IN HIS IMMORTAL POEM CAN NO LONGER BE IGNORED.

مقدمہ میں پروفیسر مذکور موازنے اور دیگر مباحث کا خلاصہ چند الفاظ میں ادا کرتے ہوئے رقمطراز ہے کہ مختلف اسلامی روایات اور دانتے کی نظم میں موازنہ کے بعد وہ اس نتیجہ پر پہنچا بلکہ درجہ ایقان حاصل کیا کہ کامیڈی اور مسلم روایات کے مناظر جنت وجہنم کے نقشے دونوں ایک ہی مسلم ہاتھ اور دماغ کی صناعی ہیں (مقدمہ صفحہ ۱۳)۔

"A METHODICAL COMPARISION OF THE GENERAL OUTLINES OF THE MOSLEM LEGEND WITH THOSE OF THE GREAT POEM CONFIRMED MY IMPRESSION AND FINALLY QUIET CONVINCED ME THAT THE SIMILARITY HAS EXTENDED TO THE MANY PICTURESQUE, DESCRIPTIVE AND EPI-SODIC DETAILS OF THE TWO NARRATIVES, AS WELL AS TO WHAT IS CALLED "ARCHITECTURE OF THE REALMS" THAT IS TO SAY, THE TOPOGRAPHICAL CONCEPTION OF THE INFERNAL REGIONS AND OF THE CLESTIAL ABODES, THE PLANS OF WHICH APPEARED TO ME AS DRAWN BY ONE AND THE SAME MOSLEM ARCHITECT." (PREFACE. P. XIII)

ان تحقیقات اور بیانات پر عرصہ تک لے دے مچی۔ ادبی وتنقیدی دنیا میں زلزلے اٹھتے رہے۔ تمام اعتراضات اور تنقیدی مقالوں کا گہرا مطالعہ کرنے کے بعد پروفیسر پلاکیوس نے ایک جوابی مقالہ (جو اصل ہسپانوی کتاب کے سیکنڈ اڈیشن کے آخر میں شریک اشاعت ہے) HISTORIA ENTICA DE UNA POLEMICA تحریر کیا اور بیک وقت چار مؤقر ترین ادبی وتنقیدی مجلات میں ۱۹۲۴ء میں شائع کرایا۔

ان تحقیقات کے بعد اٹلی کے قوم پرست اور دانتے نواز حلقوں میں عرصہ تک کھلبلی رہی،

چند دانتے پرستوں کے سوا سب نے سرِ تسلیم خم کر دیا۔ اٹلی کی "انجمن دانتے" کے صدر الصدور
جنا (PIO RAJNA) نے (NUOVA - ANTOLOGIA) میں پلاکیوس کی تحقیقات
رت کا اظہار کرتے ہوئے لکھا کہ اگر واقعی یہ تحقیقات درست ہیں تو دانتے کا بت سراب کا دیو
اٹلی کے دوسرے دانتے پرست پریڈی (PAREDI) نے ان روایات شکن تحقیقات پر
تعجب کے ساتھ سرِ نیاز خم کر دیا۔ روم یونیورسٹی میں عربی ادبیات کے پروفیسر نالینو (NALLINO)
ہا کسی عالم و عامی کے ذہن میں یہ وہم و گمان تک نہ تھا کہ دانتے کے مصادر اسلامی روایات ہو
، ہیں، لیکن پلاکیوس نے علمی و تنقیدی فضا ہی بدل کر رکھ ڈالی۔ جامعہ سینا (SIENNA) کے
یسر بنوسی (BONUCCI) نے لکھا کہ پلاکیوس نے سابقہ نظریات کو تارِ عنکبوت کی طرح اُڑا
در تاریخ کو اچانک اس قدر آگے بڑھا دیا جو اب تک کی تصنیفات نہ کر سکی تھیں۔

دانتے کی جہنم کی مزعومہ تصویر میں ابن العربی کا اثر ہے

احادیثِ نبویؐ اور معراج النبیؐ سے متعلق اسلامی لٹریچر کا طالب علم جہنم، اعراف اور جنت
بنونوں سے بے خبر نہیں۔ بالخصوص صوفیاء نے احادیث کے بنیادی تصورات کو جو وسعت

Figura 1ª
Planta del Infierno de Ibn 'Arabi

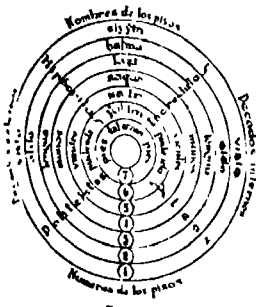
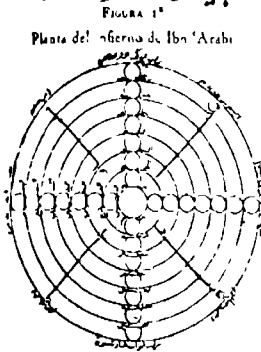



Figura 2ª
La mismo, traducida al castellano

ہے وہ بھی مخفی نہیں۔ ابن العربی نے فتوحات
جہنم کی تفصیلات بیان کر کے مابعد الطبیعیاتی
(METAPHYSICS) میں غیر معمولی
برت کا ثبوت دیا ہے۔ جہنم کے سات اہم
فات سجین، حطمہ، لظیٰ، سقر، سعیر،
یم اور جہنم ابن العربی کے ہاں اقلیدس کے
نہ پر دائروں میں بٹے ہوئے ہیں۔ دانتے نے
ینہ اس کی نقل کی ہے۔ صرف دائرہ میں اضافہ
ہے یعنی سات کے بجائے دس دائرے دکھائے
۔ ابن العربی کی تفصیلات مثلاً آنکھوں کے ذریعہ
کرنے والا سجین میں، کانوں کا گنہگار حطمہ میں ہے وغیرہ وغیرہ (ملاحظہ ہو نقشہ نمبر ۱ - ۲) دانتے کے

Figura 3ª
Parte superior o circular. Planta del infierno dantesco

ہاں بعینہٖ موجود ہے۔ ابن العربی نے ہر طبقہ کو ارباع
(QUADRANTS) میں تقسیم کیا ہے۔ جن میں
غیر مومن، ملحد، منافق وغیرہ ہیں، وہی ترتیب
دانتے کے ہاں بھی موجود ہے۔ ابن العربی نے ہر
دائرہ کو ذیلی دائروں (SEMI-CIRCLES)
میں تقسیم کیا ہے۔ وہی دانتے نے بھی کیا۔
گنہگار دو قسم کے ہیں خارجی (EXTERNAL)
یعنی جنہوں نے واقعی گناہ کا ارتکاب کیا۔ داخلی
(INTERNAL) یعنی گناہ تو نہیں کیا لیکن
نیت یا ارادہ ضرور کیا۔ یہی تقسیم دانتے کے ہاں
ہے۔ ابن العربی نے جہنم کا نقشہ اقلیدس کے
اصولوں پر دائروں کی شکلوں میں پیش کیا ہے
دانتے نے اسی نقشہ کی نقل کی ہے۔ مندرجہ ذیل
نقشے بغور ملاحظہ ہوں۔ (پلاکیوس صفحہ ۱۴۷)

Figura 3ª
Parte inferior. Sección longitudinal o perfil del infierno dantesco

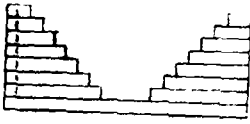



Figura 4ª
Sección longitudinal o perfil del infierno islámico

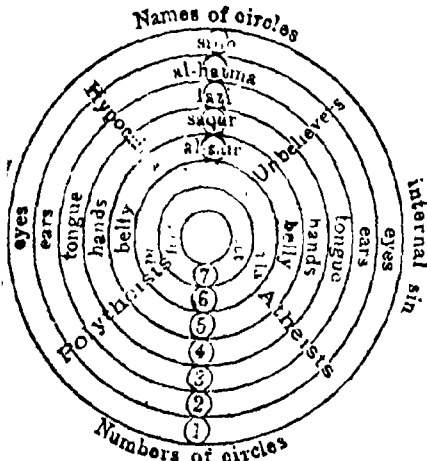



Fig. 1

دانتے پرستوں (DANTISTS) نے
جہنم کی بناوٹ اور پلان (ARCHITECTU-
-RAL PLAN) پر بے شمار کتابیں لکھیں
لیکن بقول پروفیسر پلاکیوس ان میں سے ایک کو
بھی یہ پتہ نہ چل سکا کہ یہ دانتے کی ذہنی اپج
کے بجائے ابن العربی کی ہو بہو نقل ہے (پلاکیوس
صفحہ ۱۴۶)۔ بہر حال پورینا (PORENA) کا

ا ہُو القشہ تفصیل کے ساتھ درج ذیل ہے۔ یہ انگریزی ترجمہ صفحہ ۹۵ سے ماخوذ ہے۔ یہ بلاکیوس کے
شہ (صفحہ ۱۴۲ جو سابق صفحہ پر درج ہے) کی توسیع ہے۔

PORENA'S DESIGN OF DANTE'S HELL 95

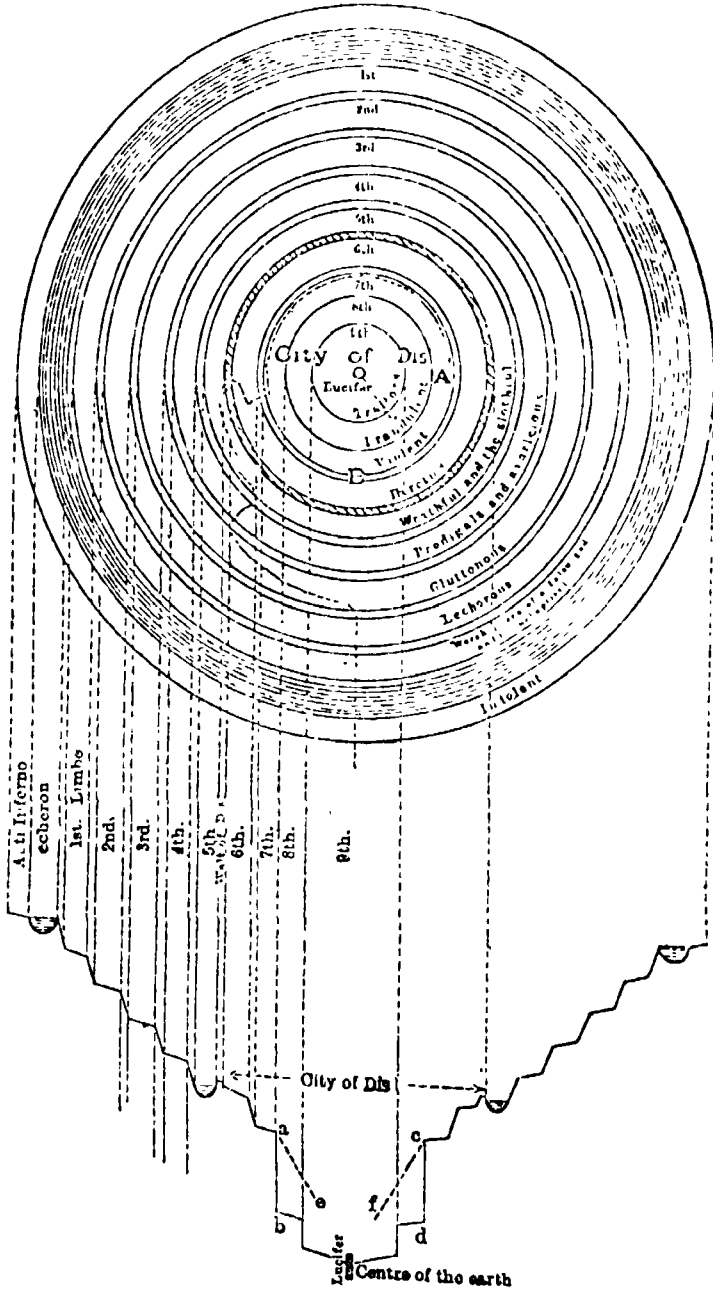
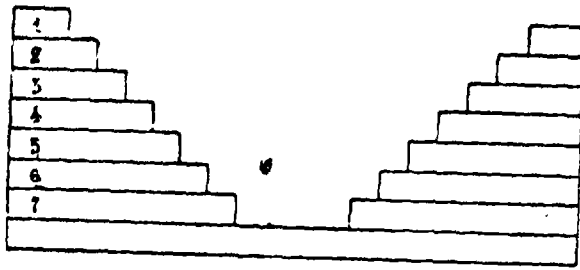



Fig. 3

کامیڈی میں فردوس کا نقشہ ابن العربی سے ماخوذ ہے

احادیث کی بنیاد پر جنت کا جو مفصل نقشہ ابن العربی نے پیش کیا ہے کوئی دوسرا صوفی نہیں کر سکا۔ اس میں جہاں فن و جمال کا عروج ہے وہاں اقلیدس کے حساب پر نقشہ کی ترکیب بھی لاثانی ہے،

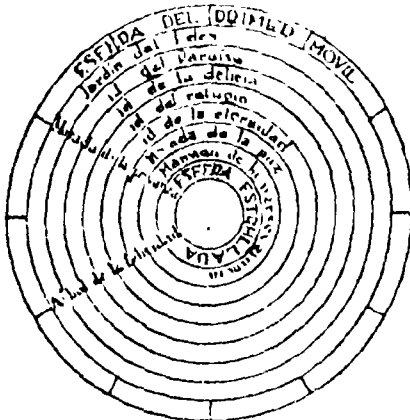
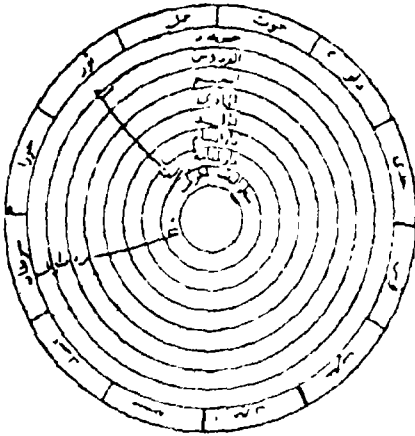



FIGURA 1ª

ایک نظر میں عالم بالا کا خاکہ کھنچ جاتا ہے۔ ابن العربی کے نظریہ کائنات (COSMOLOGY) کے مطابق کائنات دائروں یا حلقوں (CIRCLES OR SPHERES) میں بٹی ہوئی ہے۔ ساری کائنات (COSMOS) کا پلان انہی دائروں کی ایک سلسلہ وار ترتیب و ترکیب پر قائم ہے، جو ایک کے اوپر ایک قائم ہیں۔ اور عالم قدس کے ساتھ مربوط ہیں۔

زمین، پانی، ہوا اور ایتھر (ETHER) کے علاقے (SPHERES) سب سے نیچے واقع ہیں۔ کوکبی حلقوں میں ترتیب کے ساتھ چاند (MOON) مرکری (MERCURY) زہرہ (VENUS) آفتاب (SUN) مریخ (MARS) جوپیٹر (JUPITER) اور زحل (SATURN) ہیں۔ ان کے اوپر غیر متحرک ستاروں (FIXED STARS) یا افلاک کی دنیا ہے۔ اس کے پرے بے ستاروں کی دنیا ہے،

FIGURA 2ª

ں علم نجوم کی سرحد ختم ہو جاتی ہے۔ ان سبھوں کے پرے نور ازلی پر عرش اور خدا ہے۔ ابن العربی
،خیال کے مطابق جنت غیر متحرک ستاروں اور بلا ستاروں والی دنیا کے درمیان واقع ہے۔ یہاں
یدس کے حساب پر آٹھ مزید حلقے ہیں مثلاً (۱) سطح الفلک المکوکب (۲) دار المقامہ (۳) دار السلام
) الخلد (۵) الماوی (۶) النعیم (۷) فردوس (۸) جنت عدن۔ اور یہی جنت ہے۔ فتوحات
، مطابق نقشہ ۱ - ۲ ملاحظہ ہو۔ (پلاکیوس صفحہ ۲۳۲)۔

جنت کی پوری بناوٹ اقلیدس کے ٹھوس اصول پر مبنی ہے۔ دانتے نے اس کی من و
ن نقل کی ہے۔ ابن العربی نے گلاب کے پھول کا لفظاً ذکر نہیں کیا ہے جب کہ دانتے کے
ں قدسی گلاب (MYSTIC ROSE) نمایاں ہے۔ لیکن اگر غور سے دیکھا جائے، تو
ن العربی کے اقلیدس کا حساب آپ سے آپ گلاب کے پھول کی شکل اختیار کر لیتا ہے۔
اکیوس کے خیال میں پوریناؔ (MANFREDI - PORENA) نے اپنی کتاب
میں (COMMENTS GRAFICO ALLA DIVINA COMEDIA
انتے کی جنت میں گلاب کے پھول (ROSE) کا جو نقشہ بنایا ہے وہ ابن العربی کے
توحات کے نقشہ سے مماثل ہے۔ ملاحظہ ہو نقشہ نمبر ۳ - (پلاکیوس صفحہ ۲۳۴)۔

Figura 3ª — Pianta della Rosa dei Beati

cosmos astronomico o sea la del primer móvil que es como uni

ابن العربی نے درخت (شجرہ طوبیٰ) کا تصور پیش کیا ہے جس کی جڑ بے ستاروں والی دنیا میں ہے لیکن اس کی شاخیں ہر جہت (۷) پر سایہ فگن ہیں۔ اقلیدس کے حساب سے دیکھا جائے تو یہ سات پتیاں بن جاتی ہیں اور آپ سے آپ نام لئے بغیر پھول کی صورت میں نمودار ہو جاتی ہیں۔ ملاحظہ ہو نقشہ نمبر ۴ (پلاکیوسس صفحہ ۲۲۵)

La imagen de este árbol islámico llenando todas las mansiones del paraíso puede verse [illegible] dibujada en la lámina del Ma'rif.

[illegible] por Carra de Vaux en Fragments d'eschatologie [illegible] mane, pp. 27 y 33, que aquí reproduc[illegible] plificando.

جنت کی تعبیر (DESCRIPTION) میں دانتے نے دوسری تشبیہات بھی ابن العربی سے مستعار لی ہیں۔ دانتے کے خیال میں جنت دیواروں سے محیط ایک باغ ہے۔ ایک ایسی مملکت ہے جہاں عیسیٰ اور مریم حکمران ہیں۔ جہاں ایک پہاڑی ہے جس کے گرد خدا ترس لوگ جمع ہو کر حسنِ ازلی کی دید کا تصور کرتے ہیں۔ ابن العربی کے ہاں یہ تشبیہات موجود ہیں۔ اس کے نزدیک جنت ایک عظیم الشان باغ ہے جو سات پُر نور یا عکس ریز دائروں سے گھرا ہوا ہے۔ سب سے عظیم الشان حلقہ عدن ہے۔ جہاں ایک سفید پہاڑی ہے جس کے گرد اخیار اور خدا ترس جمع ہوتے ہیں اور دیدارِ الٰہی کے تصور میں غرق رہتے ہیں۔ یہ تمام اظہارات دانتے کے ہاں معمولی تبدیلیوں کے ساتھ موجود ہیں۔

نوابُ عبداللطیف اور مسلمانانِ بنگال کی تعلیم

تحریر :- ڈاکٹر عبدالکریم　　　ترجمہ :- افضال وارث

انیسویں صدی میں بنگال کے مسلمان قائدین میں نواب عبداللطیف کا نام سرفہرست نظر
ناہے، جنہوں نے اس خطے کے مسلمانوں کو خوابِ غفلت سے جگانے کے لئے اپنی زندگی وقف کر
ی. جب انگریزی حکومت نے جدید تعلیم کے لئے سہولتیں دینے کا اعلان کیا. تو آپ نے مسلمانوں
وان سے فائدہ اٹھانے کی ترغیب دی. سرکاری ملازمت سے منسلک ہونے کے باوجود آپ
نے عمر بھر مسلمانوں کو زیور تعلیم سے آراستہ کرنے، ان کو ترقی کے مواقع بہم پہنچانے اور
ئینی طریقوں سے ان کی مدد کرنے کا مشن جاری رکھا. اسی لئے سر ولیم ہنٹر آپ کو "اپنے وقت
امتیاز مصلح قوم" لکھتا ہے. اور سر رچرڈ ٹمپل "بنگال کے مسلمانوں میں واحد روشن خیال
ور بالغ نظر" جیسے الفاظ سے خراج پیش کرتا ہے.

بنگال کے مسلمانوں کو تعلیم جدید سے روشناس کرانے میں نواب عبداللطیف نے جو
ردار ادا کیا ہے، ابھی تک اس کا پورا جائزہ نہیں لیا گیا. اس دَور کی درسی کتابوں میں
بداللطیف کا نام کہیں نظر نہیں آتا. شائد اس کی وجہ یہ ہو کہ انیسویں صدی کی رائج
رسی کتابوں میں کسی اسلامی تحریک کا ذکر سرے سے مفقود ہے. البتہ آزادی کے بعد پاکستانی
صنف اس دَور کی اسلامی تحریکوں اور مسلم قائدین کے کارناموں کی تحقیق میں سرگرم نظر
تے ہیں. لیکن اس تحقیقی جائزے کے لئے اس دَور کے اخبارات، رسائل اور دیگر مواد کا حصول
ڑا دشوار ہے. اس کا بڑا حصہ لندن، کلکتہ اور دہلی کی لائبریریوں میں ہے، جس کے بغیر
ستانی مصنف تحقیق کا حق ادا نہیں کر سکتے.

"انیسویں صدی میں بنگال کے بارہ آدمی" کے نام سے ایک کتاب ایف۔ بی۔ براڈلے برٹ نے لکھی ہے۔ اس کتاب میں نواب عبداللطیف کی زندگی کا ایک خاکہ ملتا ہے۔ میرے علم کی حد تک یہ پہلی کوشش ہے، جو مستند ریکارڈ کی بنیاد پر کی گئی ہے۔ لیکن جب ہم مصنف کے دائرۂ کار اور اس کے کام کے حجم کو دیکھتے ہیں تو ہم اسے بھی ایک نامکمل خاکہ کہنے پر مجبور ہوتے ہیں۔

نواب عبداللطیف نے اپنی سرگرمیوں کے متعلق خود بھی ایک کتابچہ تحریر کیا ہے۔ جس کا نام "میری عوامی زندگی کا ایک تجزیہ" ہے۔ یہ کتابچہ ۱۸۸۵ء میں کلکتہ سے شائع ہوا تھا۔ اس وقت نواب عبداللطیف بقید حیات تھے۔ انھوں نے اپنی پنشن میں اضافے کے لئے ایک درخواست حکومتِ وقت کو بھیجی تھی۔ یہ کتابچہ اور کئی دوسری دستاویزات اس درخواست کے ساتھ منسلک کی گئی تھیں۔ اس کتابچے میں نواب صاحب نے تفصیلاً بیان کیا ہے کہ انھوں نے حکومتِ وقت اور اپنی قوم کے لئے کیا خدمات سرانجام دیں۔ کتابچے کی ترتیب میں نواب صاحب نے بڑے سلیقے سے کام لیا ہے۔ اپنی غیر سرکاری مصروفیات کا ذکر کرتے وقت انھوں نے مبالغہ آرائی سے اجتناب کیا ہے۔ دیباچے میں لکھتے ہیں:۔

"میں قدرۃً اس ذکر سے حجاب محسوس کرتا ہوں، اور ڈرتا ہوں کہ حق طلبی کرتے کرتے کہیں حق ناواجب پر بھی اپنا حق نہ جتانے لگوں .... اس عرضداشت کو مرتب کرتے وقت مجھے اپنی کوتاہیوں کا احساس ہے۔ مگر اس کے ساتھ ہی مجھے یقین ہے کہ اس کی ترتیب میں اگر مجھ سے کوئی کوتاہی سرزد ہوئی تو مجھے نظرانداز کر دیا جائے گا۔" براڈلے برٹ کا مقالہ اور نواب صاحب کی اپنی تحریریں ہیں جن سے آج کے محقق استفادہ کر سکتے ہیں۔

نواب عبداللطیف کے سروس ریکارڈ سے کچھ معلومات پیش کی جاتی ہیں۔

اس دور میں جب بہت کم مسلمان انگریزی تعلیم کی طرف مائل ہوتے تھے۔ نواب عبداللطیف نے انگریزی میں جلد مہارت حاصل کر لی۔ اور اسی بنا پر حکومت کے اعلیٰ افسروں سے ان کے تعلقات قائم ہو گئے۔ کئی طالب علم "کلکتہ مدرسہ" میں جاری ہونے والی نئی انگریزی کلاسز میں شامل ہونا چاہتے تھے۔ جن میں سے ایک نواب عبداللطیف بھی تھے۔ حکومت نے ان کی

ی حیثیت کے پیشِ نظر ان کو داخلے کی اجازت دے دی، نواب عبداللطیف ایک ہونہار مسلمان
م ثابت ہوئے۔ انھوں نے گورنمنٹ اسکالرشپ حاصل کیا اور جلد ہی اس دور کی اعلیٰ
ٹی میں نمایاں مقام حاصل کرلیا۔ ان دنوں ہندوستانی طلبہ کے لئے بہت کم سرکاری اسامیاں
ں کی جاتی تھیں، نواب عبداللطیف کو بھی سرکاری ملازمت کے حصول کی خاطر کچھ عرصہ انتظار
ا۔ مدرسہ چھوڑنے کے بعد پہلے آپ امیر سندھ کے پرائیویٹ سیکرٹری ہوئے جو ان دنوں
م میں سیاسی پنشن لے کر رہائش پذیر تھے۔ اگلے سال آپ ڈھاکہ کالجیٹ اسکول میں قائم مقام
ہوگئے۔ کچھ دنوں آپ نے مسٹر سیموئیل آئی سی ایس کی زیرِ نگرانی قائم کئے جانے والے تحقیقاتی
کے ساتھ بھی کام کیا۔ بعدازاں آپ کلکتہ مدرسہ میں اینگلو عربک پروفیسر مقرر ہوئے۔ یہاں پر
ا قیام بڑا مختصر تھا۔ کیونکہ جلد ہی سر ہربرٹ میڈاک ڈپٹی گورنر بنگال نے آپ کو دوسو روپے
رہ پر علی پور میں چوبیس پرگنوں کا ڈپٹی مجسٹریٹ مقرر کر دیا۔ اس وقت آپ کی عمر صرف
سال تھی۔

علی پور میں نواب عبداللطیف تین سال رہے۔ جلد ہی آپ کو درجہ اوّل کے اختیارات
یئے۔ اور ساتھ ہی آپ کو جسٹس آف پیس (JUSTICE OF PEACE) بنا دیا گیا۔ ۱۸۵۳ء
عام قاعدے کے مطابق جب آپ کی ترقی ہوئی، تو نئی تشکیل یافتہ سب ڈویژن کلاروا
(KALAR میں آپ کو ایس۔ ڈی۔ او لگایا گیا۔ یہ سب ڈویژن ان دنوں چوبیس پرگنوں
مل ضلع کا ایک حصہ ہوتا تھا۔ آپ نے آتے ہی ہندوستانی کاشت کاروں کے معاملات میں
سپی لینی شروع کر دی۔ جلد ہی آپ نے ان تمام اختلافات کے متعلق حکومت کو ایک تفصیلی
رٹ بھیجی جو نیل اگانے والے اضلاع میں مالکوں اور کاشت کاروں کے درمیان رونما ہوگئے تھے
بن کی بنا پر سر جان پیٹر گرانٹ لیفٹیننٹ گورنر نے مشہور "نیل کمیشن" قائم کیا تھا۔ نواب عبداللطیف
ابتدائے ملازمت میں ہی اپنی قابلیت وصلاحیت کی بنا پر شہرت اور اپنی عالی ظرفی اور تدبّر
بنا پر نمایاں حیثیت حاصل کر لی تھی۔ یہی وجہ تھی کہ جلد ہی ان کا انتخاب ایک ایسے
ہدے کے لئے کیا گیا۔ جس کے لئے قابلیت اور معاملہ فہمی کا ہونا اشد ضروری تھا۔ حکومتِ
گال، جہاں آباد سب ڈویژن کو ہمیشہ سے " ایک مفسد علاقہ " سمجھتی تھی۔ یہ مقدمہ بازیوں

اور فسادات کا گڑھ تھا۔ مسلسل لاقانونیت کی بنا پر حکومت کو اس سب ڈویژن پر خصوصی توجہ دینا پڑتی تھی۔ اسی لئے یہاں کے ایس۔ڈی۔او کا عہدہ بڑا اہم تصور کیا جاتا تھا۔ جس کے لئے نواب عبداللطیف نامزد کئے گئے۔ نواب صاحب نے یہ نئی ذمہ داری قبول کر لی: تاکہ وہ یہ ثابت کر سکیں کہ ان کا انتخاب واقعی موزوں تھا۔ بلاشبہ یہ انتخاب ان کی عظیم صلاحیتوں کا اعتراف تھا۔ براڈلے برٹ لکھتا ہے :-

" ایک ایسے ضلع میں جو کلکتے کے قریب ہو، جہاں اس قدر طوائف الملوکی کا دَور دَورہ ہو کہ جگہ جگہ فسادات ہوتے ہوں۔ سڑکوں پر رہزنی اور ڈکیتی کے واقعات عام ہوں، جہاں جان و مال محفوظ رکھنا محال ہو چکا ہو۔ یہ جان کر ہم تعجب کئے بغیر نہیں رہ سکتے کہ ان حالات میں کس طرح یہ نوجوان ایس۔ڈی۔او عزم و استقلال کے ساتھ ان خرابیوں کے تدارک پر کمربستہ ہو گیا ہوگا۔ اور ان مشکلات پر قابو پا سکا ہوگا۔ اس دَور کے تمام حلقوں نے آپ کی ان کوششوں کی تعریف کی۔ کیونکہ اس ڈویژن کی اس وقت کی حالت میں جب آپ نے چارج لیا اور اس حالت میں جب آپ نے چارج چھوڑا زمین آسمان کا فرق تھا۔"

یہاں سے آپ کا تبادلہ ہوا تو چارج دینے کے موقع پر مجسٹریٹ ہگلی لارڈ الک براؤن نے آپ کی خدمات کا اعتراف ان لفظوں میں کیا۔

" آپ نے انتظامی لحاظ سے مشکل ترین جہاں آباد سب ڈویژن میں اپنے سرکاری فرائض کو پوری ذمہ داری سے انجام دیا ہے۔ آپ کے تشریف لے جانے سے جو خلاء پیدا ہوگا وہ پُر ہونا مشکل ہے۔"

نواب عبداللطیف، جون ۱۸۵۷ء میں علی پور واپس آئے۔ اور آتے ہی پھر اپنی عوامی اور سماجی سرگرمیوں میں مصروف ہو گئے۔ جنہیں وہ کلکتہ سے جہاں آباد جاتے وقت ادھورا چھوڑ گئے تھے۔ آپ نے مسلمانوں کی اصلاح و ترقی کے منصوبے تیار کرنے شروع کر دیئے۔ ۱۸۶۰ء میں آپ سول اور فوجی ملازمتوں کے امتحانات کے بورڈ کے ممبر منتخب ہو گئے۔ یہ ممبری ریٹائر ہونے تک قائم رہی۔ بنگال لیجسلیٹو کونسل قائم ہوئی

ت پیٹر گرانٹ نے اس کے ابتدائی ممبروں میں آپ کا نام بھی شامل کر لیا۔ آپ پہلے مسلمان
راس کے ممبر بنے۔ ایک نوجوان کے لئے اتنے بلند عہدے پر فائز ہونا یقیناً فخر کا باعث
ساتھ ہی آپ کو بورڈ آف کمشنرز کا ممبر بھی چن لیا گیا۔ اس بورڈ کی تشکیل، انکم ٹیکس کے
میں پیش آنے والی مشکلات پر قابو پانے کی غرض سے کی گئی تھی۔ اور خلافِ توقع اس کی
مخالفت ہوئی تھی۔ دو سال بعد اس عہدہ کی میعاد ختم ہو گئی۔ آپ بنگال لیجسلیٹو کونسل
ری سے علیحدہ ہو گئے اور صرف بطور ڈپٹی مجسٹریٹ علی پور چار سال تک اپنے فرائض
یام دیتے رہے۔ ۱۸۶۷ء میں علاقائی پولیس کورٹ کے پہلے "صدر مجسٹریٹ" مقرر ہوئے۔ یہ
نیا تشکیل ہوا تھا۔ کیونکہ شہر کی آبادی بڑھ گئی تھی اور جنوبی علاقے کی ضرورتوں
اکرنا ضروری تھا۔ آپ متواتر دس سال تک اس عہدے پر فائز رہے۔ اس عہدے سے
سی ذمہ داریاں وابستہ تھیں۔ جن کی بجا آوری سے آپ کی قوتِ کارکردگی اور جوشِ
ا اظہار ہوتا ہے۔ ایک پولیس عدالت کے محدود ماحول میں کام کرنے کے بعد جو وقت ملتا
سے قومی فرائض کے لئے وقف کر دیتے۔ کیونکہ یہ فرائض انھیں دل سے عزیز تھے۔
یم گرے نے ۱۸۷۰ء میں آپ کو دوبارہ بنگال لیجسلیٹو کونسل کا ممبر نامزد کیا۔ ۳۰ دسمبر ۱۸۷۲ء
بری مرتبہ اس عہدے کی پیش کش کرتے ہوئے جارج کیمبل نے آپ کو لکھا۔
"میں سمجھتا ہوں کہ لیجسلیٹو کونسل میں آپ سے بہتر، مسلمانوں کی نمائندگی کوئی
کر سکتا۔"
۱۸۷۹ء میں آپ کو قائم مقام پریذیڈنسی مجسٹریٹ لگایا گیا۔ ساتھ ہی آپ علاقائی پولیس
ٹ" کے صدر کی حیثیت سے سات سال تک اپنے فرائض سر انجام دیتے رہے۔ آخر
۱۸۷۷ء میں خصوصی پنشن حاصل کرنے کے بعد ریٹائر ہو گئے۔
نواب عبداللطیف مارچ ۱۸۲۸ء میں پیدا ہوئے۔ اس وقت تک کمپنی کی حکومت
لم بنیادوں پر قائم ہو چکی تھی۔ انتظامی، عدالتی اور اقتصادی شعبوں میں اہم تبدیلیاں
یں۔ انتظامیہ نے بنگال کے نواب کو پنشن دے کر تمام اختیارات کونسل کے گورنر جنرل
پرد کر دیئے۔ مغلوں کے دور میں انتظامی و عسکری عہدوں پر اکثر مسلمانوں کا تقرر

کیاجاتا تھا۔ لیکن اب یہ دروازے ان پر بند کر دیئے گئے تھے۔ عدالتی ڈھانچے میں بھی تبدیل
کی گئیں۔ اب اعلیٰ عدالتی عہدوں پر انگریز فائز تھے۔ البتہ دیہاتوں اور قصبوں میں ابھی تک
مسلمان قاضی کام چلا رہے تھے۔ مسلمانوں کی زمینداریاں گو پہلے ہی ختم ہو چکی تھیں لیکن ۱۷۹۳
میں، بندوبست دوامی کے نفاذ کے بعد ان کی تعداد اور بھی کم ہو گئی۔ اب ان کی جگہ ہند
بنیئے لے رہے تھے۔ اٹھارھویں صدی سے پہلے وہ آراضی جن پر کوئی لگان عائد نہیں
واپس ہونا شروع ہو چکی تھیں۔ بحالیٔ آراضی کی ان کارروائیوں سے سب سے زیادہ نقصا
مسلمانوں کو پہنچا۔ حکومت کے ان اقدامات سے مسلمان سیاسی طور پر اپاہج، اقتصادی طور
مفلوج اور سماجی طور پر کنگال ہو کر رہ گئے۔ کمپنی کے دَورِ حکومت میں مسلمانوں کی اس زبوں حا
کا تجزیہ ڈاکٹر اے۔ آر۔ مالک نے اپنی کتاب" برٹش پالیسی اور بنگالی مسلمان" میں کیا ہے۔ ایک
انگریز مورخ سر ولیم ہنٹر نے ۱۸۷۱ء میں اس کے متعلق لکھا:-

"اگر کسی قوم نے کبھی ایک نصب العین کے لئے جدوجہد کی ہے تو وہ بے شک زیر
بنگال کے مسلمان شرفاء تھے۔ بنگال کی آمدنی کی سب سے بڑی مد، شاہی ٹیکسوں کا نظ
تھا، جس پر مسلمان شرفاء کی اجارہ داری تھی۔ آمدنی کی ایک اور مد" محکمہ پولیس" تھا،
جس میں تمام افسر مسلمان ہوتے تھے۔ تیسری مد" کچہریاں" تھیں وہاں بھی مسلمان چھائے ہو
تھے۔ ان سب سے بڑھ کر فوج کا محکمہ تھا، جس میں شرفاء خود نہیں بھرتی ہوتے تھے
جو فاتحین کہلاتے تھے۔ انھوں نے اپنے مزارعوں کو فوج میں بھرتی کرا رکھا تھا، جن کے
نام کی تنخواہیں وہ حکومت سے وصول کرتے تھے۔ ایک سو ستر سال پہلے بنگال میں مسلمان
شرفاء کا غریب رہنا ناممکن تھا لیکن آج اس کے برعکس ان کا مالدار رہنا ناممکن ہے۔

مسلمان اقتصادی تباہ حالی کی وجہ سے تعلیم میں پیچھے رہ گئے۔ ایک مسلمان کے لئے علم حاصل
کرنا مذہبی فریضہ ہے جس کی قرآن و سنت میں بڑی تاکید ہے۔ یہی وجہ ہے کہ ہندوستانی
مسلمان، مدرسوں، اسکولوں اور کالجوں کے قیام کو اہم خدمت تصور کرتے تھے، وہ ان کو
چلانے کے لئے اپنی آراضی وقف کرتے، علماء و فضلاء کے گزارے کے لئے وظیفہ مقرر کرتے
اور ان کو مالی اعانت بہم پہنچاتے۔ امراء و رؤساء بھی اپنے حاکموں کی تقلید کرتے لیکن جب

سے سیاسی اقتدار کی دولت چھن گئی تو ان کی درس گاہوں پر بھی ادبار آ گیا اور اُن کی
ت بتدریج زوال پذیر ہوتی چلی گئی۔ اٹھارھویں صدی کے آخر میں بجنین اور آدم
نو ادارے قائم کئے ، وہ بھی زوال پذیر ہو گئے۔ اس لئے کہ کمپنی کی حکومت نے اسلامی
م کی حوصلہ افزائی سے اغماض کیا۔ کلکتہ مدرسہ کی بنیاد ۱۷۸۰ء میں وارن ہیسٹنگز نے
بھی۔ وہ بھی بدنظمی کا شکار رہا۔ ۱۸۲۳ء تک اس میں انگریزی کا شعبہ نہیں تھا۔ اس
اجراء کے بعد بھی مؤثر انتظامیہ اور نگرانی کے فقدان کے باعث صورت حالات ابتر رہی۔
ت نے ہندوؤں کے لئے کئی مخصوص تعلیمی ادارے قائم کئے۔ مگر مسلمانوں کے لئے ابھی
صرف ایک ہی ادارہ "کلکتہ مدرسہ" تھا۔ اور اس کی بھی انتظامی حالت قابل رحم تھی۔"
ڈاکٹر اے۔ آر۔ مالک نے تجزیہ کر کے نتیجہ اخذ کیا ہے کہ ۱۸۳۵ء تک حکومت کی سرپرستی
تعلیم کا جو انتظام تھا اس کا جائزہ لینے سے معلوم ہوتا ہے کہ مسلمان جو ہمیشہ سے تعلیم
شائق تھے، وہ انگریزی یا دیگر مغربی علوم کے حصول میں ہرگز متعصب نہیں تھے
ان علوم کے حصول کے مواقع ان کے لئے محدود کر دیئے گئے تھے۔ نصاب میں مجوزہ طرز
م نقائص سے پُر تھا۔ ان کی واحد تعلیمی درس گاہ بدنظمی و تغافل کا شکار تھی۔ حکومت
رف سے عوام کو تعلیم یافتہ بنانے کی ابتدائی کوششیں صرف کلکتہ تک محدود تھیں،
اں ہر طرف ہندوؤں کا غلبہ تھا۔
مسلم اکثریت کے شمال مشرقی اضلاع حکومت کی فوری توجہ کے محتاج تھے۔ اس کے
وہ مسلمانوں کی غربت کوئی ڈھکی چھپی بات نہ تھی۔ جب تک حکومت کی جانب سے
یں وافر امداد نہ ملتی ان کے لئے تعلیم حاصل کرنا ناممکن تھا۔ جو بھی سبب ہو حقیقت
ہے کہ حکومت مسلمانوں کی تعلیم کے بارے میں متذبذب پالیسی پر کاربند تھی۔ اس
ورتِ حال کی وجہ سے ہندو مسلمانوں کی نسبت فائدہ میں رہے۔
نتیجہ ظاہر ہے۔ مسلمان تعلیم میں پیچھے رہ گئے۔ انیسویں صدی کے تعلیمی گوشواروں سے
چلتا ہے کہ ۱۸۴۱ء میں بنگال کے اسکولوں اور کالجوں کے ۴۳۰۴ طلبہ میں سے ۷۵۱،
۱۸۴۶ء میں ۵۳۷۴ میں سے ۶۰۶، ۱۸۵۲ء میں ۴۶۷۴ میں سے ۷۹۶ اور ۱۸۵۶ء

میں ۲۱۶، طلبہ میں سے ۱۳۱، مسلمان تھے۔

مسلمانوں کی تعلیمی پس ماندگی کا اندازہ سرکاری ملازمتوں میں ان کے تناسب سے بھی لگایا جا سکتا ہے۔ ولیم ہنٹر ہمیں بتاتا ہے :۔

"درجہ اوّل کی ملازمتوں کی تقرریاں جو ایک نسل پہلے سے چلی آ رہی تھیں مسلمان ان کے متعلق زیادہ شکایت نہ کر سکتے تھے۔ اپریل ۱۸۶۹ء میں دو ہندوؤں کے مقابلے میں جہاں ایک مسلمان ملازم تھا، وہاں اب تین ہندوؤں کے مقابلے میں ایک مسلمان تھا۔ درجہ دوم کی ملازمتوں میں پہلے نو ہندوؤں کے مقابلے میں دو مسلمان ملازم ہوتے تھے۔ اب دس ہندوؤں کے مقابلے میں ایک مسلمان ملازم ہے۔ درجہ سوم کی ملازمتوں کی بھی یہی کیفیت ہے۔ پہلے ستائیس ہندوؤں کے مقابلے میں چار مسلمان ہوتے تھے۔ اب چوبیس انگریزوں اور ہندوؤں کے مقابلے میں تین مسلمان ملازم ہیں۔ اس سے بھی نچلے درجے میں ۱۸۶۹ء میں متفرق تیس اسامیوں میں سے صرف چار مسلمانوں کے پاس تھیں۔ اب انتالیس اسامیوں میں صرف چار مسلمانوں کو ملی ہیں پہلے زیر تربیت امیدواروں میں اٹھائیس میں سے دو مسلمان تھے۔ مگر اب اس میں کوئی مسلمان نہیں ہے۔"

بنگال کی سیاسی جماعتیں غیر اہم محکموں کی اسامیوں کے تناسب پر کوئی توجہ نہیں دیتی تھیں۔ جس کی بنا پر ان محکموں میں تو مسلمانوں سے اور بھی بُرا سلوک کیا جاتا تھا۔ ۱۸۶۹ء میں ان محکموں کی خالی اسامیوں کو جس طرح پُر کیا جاتا تھا۔ اس کی صرف ایک مثال ملاحظہ فرمائیے :۔

"مختلف شعبوں میں اسسٹنٹ انجنیئروں کی کُل چودہ اسامیاں تھیں جن میں سے کوئی مسلمان نہیں تھا۔ زیر تربیت امیدواروں میں چار ہندو اور دو انگریز تھے۔ ان میں بھی کوئی مسلمان نہ تھا۔ محکمہ تعمیراتِ عامہ کے نائب انجنیئروں اور سپروائزروں میں ایک مسلمان کے مقابلے میں چوبیس ہندو تھے۔ اور سبروں میں تریسٹھ ہندوؤں کے مقابلے میں دو مسلمان تھے۔ دفتر حسابات میں پچاس ہندو تھے، مگر مسلمانوں کی تعداد صفر تھی۔ درجہ اوّل کی ذیلی اسامیوں میں بائیس ہندو تھے مگر کوئی مسلمان نہ تھا۔

۱۸۸۲ء میں سنٹرل محمڈن ایسوسی ایشن کلکتہ کے ایماء پر سید امیر علی نے لارڈ رپن
ہو یادداشت پیش کی تھی، اس میں بھی اس صورتِ حال کا تفصیلی ذکر ملتا ہے۔ وہ
تے ہیں :-

" ۱۸۷۱ء میں گزیٹڈ ملازمتوں میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی تعداد میں ایک اور
ت سے بھی کم کی نسبت تھی۔ ۱۸۸۰ء میں یہ نسبت ایک اور دس سے بھی کم ہوگئی۔ یہ تو
محکموں کی حالت تھی جو غیر اہم شمار کئے جاتے تھے۔ اس زمانے کے تذکرہ نویس ہمیں بتاتے
ں کہ وزارتِ خارجہ کے عملے میں چوّن افسروں میں سے دو اور وزارتِ داخلہ کے تریسٹھ افسروں
ں سے صرف ایک مسلمان تھا۔ مالیات اور محاصل کے محکموں میں پچھتّر افسروں میں ایک بھی
لمان نہ تھا۔ اسی طرح کمپٹرولر جنرل کے دفتری عملے کی تعداد تریسٹھ تھی جن میں صرف ایک
لمان تھا۔ دفتر سیکرٹری حکومت بنگال، جنرل شعبہ اور شعبۂ ریونیو میں اعلیٰ گریڈ کے
ّے افسروں میں کوئی مسلمان ملازم نہیں تھا۔ اسی طرح شعبۂ عدالت، شعبۂ سیاست اور
عبۂ تقرریات کے چیاسی افسروں میں کوئی مسلمان ملازم موجود نہ تھا۔ اکاؤنٹنٹ جنرل بنگال
۱۸۱ء افسروں میں ایک بھی مسلمان ملازم نہیں تھا۔ ریونیو بورڈ میں ۱۱۳ اسسٹنٹ تھے۔
ن میں صرف ایک مسلمان تھا۔ "انسپکٹر جنرل آف رجسٹریشن آف بنگال" کے دفتر میں صرف
یک مسلمان موجود تھا۔ محکمہ کسٹمز کی مرکزی ۱۳۰ اسامیوں اور اسسٹنٹوں کے رجسٹر حاضری پر
ی مسلمان کا نام درج نہیں تھا۔ اسی طرح کلکتہ کلکٹریٹ اور ڈائرکٹر جنرل پوسٹ آفس ان
ڈیا کے دفتر میں مسلمان کا نام کوئی بھی نہیں تھا۔ اسی طرح محکمہ ڈاک میں دو ہزار پینتیس افسر تھے جن
ں صرف سو مسلمان تھے۔ یہی صورتِ حال پبلک ورکس کے محکمہ کی تھی۔ محکمہ پبلک انسٹرکشن
ں ۵۷۳ افسروں میں صرف ۲۸ مسلمان تھے۔ ہائی کورٹ کے ۳۵۹ افسروں میں سے کُل ۹۲
سلمان تھے۔"

اس پس منظر کو ذہن میں رکھتے ہوئے ہمیں نواب عبداللطیف کے کام کا جائزہ لینا
ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ان کا کام سخت مشکل تھا۔ انھوں نے دو اصولوں کو سامنے رکھا :-

۱۔ یہ کہ انگریزی کے ذریعے مسلمانوں کو جدید تعلیم سے روشناس کیا جائے۔

۲۔ یہ کہ مسلمانوں کو انگریز حاکموں کا وفادار رکھا جائے۔

مسلمانوں کے انگریزی تعلیم کی طرف رجوع نہ کرنے کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ وہ اپنی روایتی تہذیب اور عربی فارسی کی تدریس سے دستبردار ہونے کو تیار نہ تھے۔ سنسکرت کے پنڈت اسکولوں میں سنسکرت آمیز بنگالی پڑھاتے تھے، جس کو مسلمان پسند نہیں کرتے تھے۔ اس موضوع پر بحث کرتے ہوئے ہنٹر لکھتا ہے:۔

"حق یہ ہے کہ ہمارے نظام تعلیم میں مسلمانوں کے تین بڑے رجحانات سے چشم پوشی کی گئی ہے۔ اوّل یہ کہ ذریعہ تعلیم بنگلہ ہے یہ ایک ایسی زبان ہے جسے پڑھے لکھے مسلمان ناپسند کرتے ہیں۔ اس کے علاوہ یہ زبان ہندو پڑھاتے ہیں، جن سے تمام مسلمان نفرت کرتے ہیں دوسرے یہ کہ ہمارے دیہاتی مدرسوں میں ایسی تعلیم نہیں دی جاتی جسے پڑھ کر مسلمان آئندہ پُر وقار حیثیت حاصل کر سکیں۔ اور اپنے مذہبی فرائض بھی کماحقہٗ ادا کر سکیں۔ ہر مسلمان کے لئے تھوڑی بہت فارسی سیکھنا ضروری ہے۔ لیکن اب فارسی ایسی زبان ہے جسے ہمارے اسکولوں میں کوئی نہیں جانتا۔ ہر غریب امیر مسلمان کو فارسی یا عربی میں عبادت کرنی پڑتی ہے۔ مگر ہمارے اسکول ان دونوں زبانوں کو تسلیم ہی نہیں کرتے۔ تیسرے یہ کہ ہمارے نظامِ تعلیم میں مسلمانوں کی مذہبی تعلیم کے لئے کوئی گنجائش موجود نہیں، یہ ایک خالص لامذہبی نظام تعلیم ہے جو ناخواندہ اور راسخ العقیدہ مسلمان کسانوں کے لئے موزوں نہیں ہے۔

نواب عبداللطیف کا بھی یہی نظریہ تھا۔ آپ کہا کرتے تھے:۔

"مسلمان کسانوں کی ضروریات کے لئے عام بنگالی اسکول نامناسب ہیں۔ کیونکہ ان اسکولوں میں ہندو اثرات غالب ہیں۔ ان میں جو استاد پڑھاتے ہیں انھیں "گورو" کہا جاتا ہے۔ اور وہ سب کے سب ہندو ہیں۔ طلبہ کی تعداد بھی زیادہ تر ہندو ہے۔ ایک طرف جہاں یہ باہمی جذبۂ ہمدردی سے ناآشنا ہیں، وہاں دوسری طرف وہ مسلمانوں سے تعصّب بھی برتتے ہیں۔"

اسی بنا پر آپ نے تجویز پیش کی کہ جس اسکول میں مسلمان پڑھنا چاہیں اس کا ذریعۂ تعلیم سنسکرتی بنگالی کے ساتھ مسلم بنگالی بھی ہونا چاہیئے، جس میں فارسی، عربی اصطلاحات

الفاظ شامل ہوں۔

تعلیمی کونسل کی منظوری سے نواب عبداللطیف نے ۱۸۵۳ء میں اعلان کیا کہ "مسلمان طلبہ لئے انگریزی تعلیم کے فوائد" کے موضوع پر فارسی میں بہترین مضمون لکھنے والے کو سو پے انعام دیا جائے گا۔ یہ اعلان کلکتہ گزٹ میں ۱۰ر اگست ۱۸۵۳ء کو شائع ہوا۔ ہندوستان کے مسلمان طلبہ اس مقابلے میں حصہ لے سکتے تھے۔ نواب عبداللطیف لکھتے ہیں :-

" انعام کے اعلان سے میرا یہ مقصد تھا کہ ملک میں آباد ان تمام مسلمانوں کی توجہ ر مبذول کراؤں جنہوں نے اب تک اپنے بچوں کو انگریزی تعلیم دلانے کی طرف توجہ ی کی اور وہ اس موضوع پر بحث کرنا تو کجا سوچنا بھی گوارا نہیں کرتے۔"

اعلان اور مقابلے کی تاریخ میں پانچ ماہ کا وقفہ دیا گیا تھا۔ بعد میں مسلمان مفکرین کی قع شمولیت کے پیشِ نظر اس عرصہ کی میعاد میں توسیع کر دی گئی۔ توقع کے برعکس نتیجہ سلہ افزا رہا۔ کیونکہ تمام ہندوستانی مسلمانوں نے اس مقابلے میں دلچسپی لی۔ پنجاب، ھ، شمال مغربی سرحدی صوبہ، بنگال، بہار اور بمبئی تک کے دانش وروں نے اپنے ات بھیجے۔

جہاں کچھ مقالہ نگاروں نے مسلمان بچوں کو انگریزی تعلیم دیئے جانے کے خلاف قرآنی لوں سے بڑے بڑے دلائل پیش کئے۔ اور مقابلے کا اعلان کرنے والے کو اسلام میں تحریف نے والا اور دشمن قرار دیا۔ وہاں دوسرے مقالہ نگاروں نے موضوع کی پُر جوش حمایت کی۔

ماہرین کی ایک کمیٹی نے موصول شدہ مقالات کی جانچ پڑتال کرنے کے بعد مولوی ابوالفتح ، اشرف علی لیکچرار عربی و فارسی سر جمشید جی جیجی بھائی خیراتی انسٹی ٹیوٹ بمبئی کے ے کو انعام کا مستحق قرار دیا گیا۔

نواب عبداللطیف نے اس کے ساتھ ساتھ کلکتہ مدرسہ میں انگریزی و فارسی شعبے براہ کے لئے محکمہ تعلیم کی مدد کی۔ اس امداد سے کلکتہ مدرسہ اس قابل ہو گیا کہ اپنے قیام بر ے پچیس سال بعد بھی اپنے بانی کی بتائی ہوئی راہ عمل پہ خود مختارانہ گامزن رہ سکے۔ مدرسہ اس دَور کی عدالتوں کے لئے مذہبِ اسلام اور فقہ کے ماہرین اساتذہ مہیّا

کرنے کے قابل ہوگیا تھا۔ اور اب وہ مقصد پورا ہونے لگا تھا، جس کے لئے نیک دل مسلمانوں نے اپنی آراضی کو وقف کیا تھا۔ اس مدرسے کی کارکردگی سے متاثر ہوکر اب دولت مند لوگ بھی تحقیقی کاموں کی حوصلہ افزائی کرنے لگے تھے۔

اس مدرسے کے سیکرٹری کی اسامی پر ۱۸۱۹ء میں ایک یورپین کی تقرری کی گئی۔ ۱۸۲۶ء میں انگریزی کلاس کا اجراء کیا گیا۔ ۱۸۲۹ء میں مدرسہ کا نام انگریزی اسکول رکھا گیا۔ ان سب تبدیلیوں کے باوجود ۱۸۵۳ء تک حالات اسی طرح تغافل کا شکار رہے۔ اسی دوران چند طلبہ نے شعبہ انگریزی کا " جونیر سکالرشپ" حاصل کر لیا۔ انگریزی اسکول اگرچہ حدود مدرسہ میں واقع تھا، لیکن اس کے قیام کے اغراض و مقاصد کی جھلک اس کی روزمرہ کی کارکردگی میں نظر نہیں آتی تھی۔

ایجوکیشن کونسل کی سفارش پر ۱۸۵۴ء میں کلکتہ مدرسہ کا شعبۂ فارسی قائم ہوا۔ نواب عبداللطیف کا یہ دعویٰ درست تھا کہ کلکتہ مدرسہ میں شعبہ عربی و فارسی کے قیام میں ان کا بھی نمایاں حصہ ہے۔ بنگلی مدرسے کی روئیداد بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

" مجھے یہ کہنے کی اجازت دیجیئے کہ ۱۸۵۳ء میں جب سابقہ تعلیمی کونسل کے سامنے کلکتہ مدرسہ کی دوبارہ تنظیم کا مسئلہ پیش ہوا تو اس وقت عزت مآب جان کول ون سابق ممبر کونسل نے مجھے بھی ازراہِ کرم اس مسئلے پر روشنی ڈالنے کو کہا۔ ان کے نام میں نے اپنے خط میں مسلمانوں کے نزدیک انگریزی و فارسی کے حصول کی اہمیت و افادیت پر زور دیا تھا۔ اور میری ان سفارشات کو ایک حد تک تسلیم کر لیا گیا تھا۔ مجھے یقین ہے کہ انہی سفارشات کی بنا پر کلکتہ مدرسہ اور کالنگا برانچ اسکول میں انگریزی اور فارسی شعبوں کا اجراء عمل میں لایا گیا۔

مسلمانوں کی تعلیمی ترقی کے موضوع پر نواب عبداللطیف نے دو فاضلانہ مقالے پڑھے پہلے کا عنوان تھا " بنگلی مدرسے کا سرسری جائزہ" یہ مقالہ ۱۸۶۱ء میں اس وقت کے گورنر جنرل بنگال سرجے۔ پی۔ گرانٹ کی فرمائش پر لکھا گیا تھا۔ اسے ۱۸۷۷ء میں کلکتہ سے شائع کیا گیا۔ دوسرے مقالے کا عنوان تھا " بنگال میں اسلامی تعلیم " یہ مقالہ نواب عبداللطیف نے بنگال سوشل سائنس ایسوسی ایشن کے اجلاس میں پیش کیا۔ اور ۳۰ جنوری ۱۹۶۸ء کو

ٹاؤن ہال میں ایسوسی ایشن کے دوسرے سیشن میں پڑھا گیا۔ اور اسی سال اسے کلکتے
شائع کیا گیا۔

دوسرے امور کے علاوہ نواب عبداللطیف نے اس بات پر بھی زور دیا کہ محسن
ن فنڈ سے استفادہ کرنے کی اجازت ان مسلمان طلبہ کو بھی ملنی چاہیئے جو کلکتہ مدرسہ کے
یزی و فارسی شعبوں میں انٹرنس تک تعلیم حاصل کرتے ہیں اس کے علاوہ ایسی درس گاہیں
قائم کی جائیں جن میں خالص عربی و فارسی کی تعلیم دی جا سکے۔

حاجی محمد محسن نے، مذہبی و تعلیمی مقاصد کے لئے اپنی جائیداد کا بڑا حصہ وقف کر
تھا۔ ۱۸۱۷ء میں حکومت نے اس وقف کو اپنی نگرانی میں لے لیا۔ اس سے حکومت کو کئی
کی رقم حاصل ہوئی۔ چنانچہ فیصلہ کیا گیا کہ وقف کے بانی کی منشاء کے مطابق اس خطیر
و کار آمد علوم کے فروغ کیلئے خرچ کیا جائے۔

کافی غور و خوض کے بعد امام باڑوں کے اخراجات وضع کر کے باقی تمام رقم کو ہگلی
کی تعمیر، انگریزی اور السنہ شرقیہ کے شعبہ جات کے اجراء پر خرچ کرنے کا فیصلہ کیا گیا۔
کا اجراء ۱۸۳۶ء میں ہوا۔ تین سال کی قلیل مدت میں انگریزی کے شعبہ میں ۱۲۰۰ اور
سنہ شرقیہ کے شعبہ میں ۳۰۰ طلبہ داخل ہوئے۔ اسی سال کے آخر میں جب امتحانات
ئے تو کل ۱۰۱۳ امیدواروں میں سے ۳۱ مسلمان، ۳۴ عیسائی اور ۹۴۸ ہندو تھے۔ جبکہ
یہ السنہ شرقیہ میں امتحان دینے والے ۲۱۹ امیدواروں میں سے ۱۳۸ مسلمان اور ۸۱ ہندو
۔ ڈاکٹر اے۔ آر۔ مالک فرماتے ہیں :-

" اس طرح یہ وقف جو صرف مسلمانوں کو تعلیم یافتہ بنانے کے لئے قائم کیا گیا تھا، اس
دروازے تمام قوموں کے لئے کھول دیئے گئے۔ حکومت نے ایسا کرتے وقت اس امر کو
نداز کر دیا کہ یہ رقم کسی نے دوسرے فرقوں کے مقابلے کی خاطر کسی ایک فرقے کی تدریس کے
مخصوص کی تھی۔ مسلمان طلبہ کے لئے انگریزی کے شعبہ میں کوئی کشش موجود نہ تھی۔ باقی
ب بھی ایسا نہ تھا کہ وہ مسلمانوں کے لئے قابل قبول ہو سکتا۔ اس کا مقصد تو محض انگریزی اور
لی کی تدریس تھا۔ کسی مد میں بھی مسلمانوں کی عام حالتِ زار کو پیش نظر رکھ کر مالی امداد کی

گنجائش نہیں رکھی گئی تھی بلکہ اس کے برخلاف متوقع کثرت داخلہ کو ملحوظ رکھتے ہوئے کتابوں اور فیس کے لئے پیشگی رقم کی ادائیگی اور عدم ادائیگی کی صورت میں داخلے سے محرومی کی شرط عائد کی گئی تھی۔ اس پس منظر میں ہم اس اپیل کا جائزہ لیتے ہیں، ج مسلمانوں کی تعلیم کی خاطر نواب عبداللطیف نے محسن اوقاف فنڈ کی واگزاری کے سلسلے میں کی تھی۔ اس اپیل میں انھوں نے پہلے "محسن وقف" کے اغراض و مقاصد سے بحث کی اور بتایا :-

"ایک مسلمان اپنی جائیداد اس لئے وقف کرتا ہے کہ اس کی روح کو قرار ملے۔ اس وقف کا ایک واضح حصہ اس مقصد کے لئے وقف کیا گیا تھا۔ مگر ایسا کرتے وقت چونکہ کسی مخصوص تعلیمی پروگرام کی وضاحت نہیں کی گئی لہذا یہ فرض کر لینا چاہیئے کہ واقف کا مقصد اپنے ہم مذہبوں کو زیور تعلیم سے مزیّن کرنا تھا۔"

نواب صاحب مزید تشریح کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ حاجی محسن کے وقف اور ہگلی مدرسے کے قیام میں کیا تعلق تھا۔ مدرسے کے نظم و نسق کی خامیوں پر روشنی ڈالتے ہوئے آپ نے ایسی تجاویز پیش کیں کہ طلبہ کی مفت خوراک و رہائش کا انتظام کیسے ہو سکتا ہے او کیسا طرز تعلیم رائج کرنے کی ضرورت ہے۔ آیا وہاں اب صرف فارسی عربی یا محض انگریزی سب زبانوں کی مشترک تعلیم دینی چاہیئے۔ بحث ختم کرتے ہوئے آخر نواب صاحب اس نتیجے پر پہنچے کہ اس مدرسے سے صرف مسلمانوں کو ہی استفادہ کرنے کا حق ہونا چاہیئے اور وہاں عربی فارسی اور انگریزی کی تعلیم دی جانی چاہیئے۔

مزید لکھتے ہیں :-

اسلام اور مسلمان بھی دوسری قوموں سے قدرۃً یہ توقع رکھتے ہیں کہ دیگر علوم کے ساتھ وہ عربی فارسی کا بھی مطالعہ کریں۔ دنیا کی کوئی ترغیب اب تک مسلمانوں کو انگریزی یا کسی اور بدیسی زبان سیکھنے پر مائل نہ کر سکی۔ لہذا اگر حکومت چاہے تو مسلمانوں کو اس سے مستفید ہونے کا موقع بہم پہنچا سکتی ہے۔ ضروری ہے کہ تعلیمی پالیسی میں حکومت مسلمانوں کے لئے انگریزی کے حصول کو بھی وہی درجہ دے جو فارسی اور عربی کو دیا جائے۔

نواب صاحب آخر میں تجویز فرماتے ہیں :-

خالص بنیادوں پر ایک عربی انسٹی ٹیوٹ قائم کی جائے یا ہگلی کے ادارے کو اسی مقصد کے لئے مخصوص کر دیا جائے اور اس کا معیار بڑھایا جائے۔ اس کے علاوہ ایک اینگلو پرشین اسکول علیحدہ قائم کیا جائے جو صرف مسلم طلبہ کے لئے مخصوص ہو۔ اس مقصد کے لئے آپ نے باقاعدہ ایک پلان مرتب کیا جس میں وضاحت سے بتایا گیا کہ یہاں کون کون سی کلاسوں کا اجراء کیا جانا چاہیئے۔ کتنے طالب علم داخل کئے جائیں۔ کتنے اساتذہ بھرتی ہونے چاہئیں۔ وظائف کی تعداد کتنی ہو، فیلو کتنے ہوں اور دونوں اداروں کا بجٹ کیا ہو۔

ہگلی مدرسے کے متعلق جب یہ تفصیلی رپورٹ پیش ہوئی تو حکومت نے اس پر فوری توجہ دی۔ نواب صاحب خود کہتے ہیں :-

میں مرحوم حاجی محمد محسن وقف کے صحیح انتظامات کے بارے میں حکومت پر ۱۸۶۱ء سے زور دیتا چلا آیا تھا کہ میں نے جو سفارشات کی ہیں انھیں جلد بروئے کار لایا جائے اور ہگلی کالج کا انتظام درست کیا جائے۔ چنانچہ سر جارج کیمپبیل اور لارڈ بروک نے اس پر آخر کار توجہ فرمائی اور ۱۸۷۸ء میں تعلیمی مقاصد کے لئے پچاس لاکھ سالانہ کی گرانٹ دینے کی منظوری دے دی۔ اب تک محسن وقف کا فنڈ ہگلی کالج کے لئے وقف تھا اور اس سے صرف ہندو طلبہ مستفید ہوتے تھے۔ اس گرانٹ کی واگزاری سے اب تین اسلامی مدرسے قائم کئے گئے۔ ایک ڈھاکہ میں دوسرا چٹاگانگ میں اور تیسرا راجشاہی میں۔ اس کے علاوہ وہ تمام بنگالی مسلمان طلبہ جو دیگر انگریزی اسکولوں میں تعلیم حاصل کر رہے تھے اس فنڈ سے وظیفہ پانے لگے، اور ان کے لئے دو تہائی فیس بھی اسی فنڈ سے دی جانی منظور ہو گئی۔ تاہم مدرسے کی کلاسوں میں داخلہ ہر فرقے کے لئے کھلا رکھا گیا۔

اس مقالہ میں جس کا عنوان "مسلمانوں کی تعلیم" تھا اور جس کے اقتباسات اوپر دیئے گئے ہیں، نواب صاحب نے اوّل کلکتہ مدرسے کے قیام سے اب تک کے واقعات پر سیر حاصل بحث کی ہے، پھر مدرسے کے نظم و نسق کے متعلق اپنی رائے کا اظہار کرتے ہیں۔ پھر انگریزی کلاسوں کے اجراء، ان کی ناکامی، انگریزی کتب کا عربی میں ترجمہ اور اس منصوبے کی

ناکامی کے اسباب گنوانے ہیں۔ ۱۸۵۴ء میں کلکتہ مدرسہ میں انگریزی و فارسی شعبہ جات قیام پر روشنی ڈالنے کے بعد آخر کار یہ رائے دیتے ہیں کہ کلکتہ مدرسہ کے انگریزی و فارسی شعبہ کو ترقی دے کر اسے کالج کا درجہ دیا جانا اشد ضروری ہے۔

یہ انہی کی کوششوں کا نتیجہ تھا کہ پریذیڈنسی کالج کا قیام عمل میں لایا گیا۔

۲۷ فروری ۱۸۷۳ء کو اس کالج کا سنگ بنیاد رکھا گیا۔ اس تقریب کی رپورٹ میں کلکتہ کا ایک روزنامہ یوں رقمطراز ہے :۔

"عزت مآب مولوی عبداللطیف خان بہادر نے فرمایا کہ جناب لیفٹیننٹ گورنر نے مجھے اس اہم موقع پر چند الفاظ کہنے کی اجازت دے کر میری بڑی عزت افزائی کی ہے اور میں بڑے فخر کے ساتھ ارشاد کی تعمیل میں اس کالج کا سنگِ بنیاد رسمی طور پر رکھ رہا ہوں۔ یہ ایک ایسا واقعہ ہے جس کے لئے میں دو وجوہات کی بنا پر ان کا مکرر شکریہ ادا کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔ اوّل یہ کہ میرے ہم قوم اب انگریزی کی اعلیٰ تعلیم حاصل کر سکیں گے۔ دوسرے یہ کہ یہ کوشش کتنی ہی معمولی اور حقیر کیوں نہ ہو، اس کالج کے قیام کے لئے میں نے بھی مقدور بھر کوشش کی ہے۔ میں ان نکات کی توضیح کے لئے آپ سے معذرت خواہ ہوں۔

پریذیڈنسی کالج کے قیام سے پہلے ہندوؤں کے اپنے کالج موجود تھے جن میں وہ اعلیٰ انگریزی تعلیم حاصل کر سکتے تھے۔ اسی طرح کلکتے کی عیسائی آبادی کے لئے بھی اعلیٰ تعلیم کے کالج موجود تھے۔ لیکن کلکتے کے مسلمانوں کے لئے کوئی کالج موجود نہ تھا، جس کی شدید ضرورت تھی۔ اور آپ یہی نکتہ اس دَور کے اربابِ علم کے ذہن نشین کرانا چاہتے تھے۔ کیونکہ آپ کو اس کی ضرورت و اہمیت کا سب سے زیادہ احساس تھا۔ علاوہ ازیں خود حکومت بھی ایک عرصے سے اس نکتہ پر سنجیدگی سے غور کر رہی تھی۔ ایک ایسے ہندو کالج کا اجراء جس کے لئے فنڈ ہندو مہیا کرتے، مسلمانوں کے لئے قطعاً غیر مفید تھا۔ اس لئے حکومت بھی موجودہ پریذیڈنسی کالج کو ترقی دینا مناسب خیال کرتی تھی تاکہ وہاں عافیت کے ساتھ ہر طبقے کے طلبہ اعلیٰ تعلیم حاصل کر سکیں۔ یہ اقدام آپ کے ہم قوموں کے لئے باعثِ فخر تھا۔ کیونکہ اب انھیں ترقی کرنے کے مواقع فراہم ہو چکے تھے۔ اب اس کالج سے مسلمان بی۔ اے، مسلمان ایم اے اور مسلمان

قانون داں پاس کر کے نکلنے لگے تھے۔ آپ کو یقین تھا کہ آپ کے ہم قوم اب ان سہولتوں اور رعایتوں سے جو حکومت نے مسلمانوں کے لئے روا رکھی ہیں، پورا پورا فائدہ اٹھائیں گے اور اب وہ دن دُور نہیں جب مسلمان بھی مہذب دنیا میں وہ مقام حاصل کر سکیں گے، جس کے وہ اہل تھے، اور جس کی محرومی کا انھیں شدید احساس تھا۔ آپ اس دن کے لئے بڑی بے تابی سے منتظر تھے۔

نواب عبداللطیف نے ۱۸۶۳ء میں محمڈن لٹریری سوسائٹی کی بنیاد رکھی۔ قوم کو زیورِ تعلیم سے آراستہ کرنے کے لئے یہ ایک اہم اقدام تھا، جو نواب صاحب نے کیا۔ اس سوسائٹی نے ہر قسم کی علمی و سیاسی سرگرمیوں میں حصہ لینے کا موقع فراہم کیا، جس میں مسلمان دانشور باہم مل بیٹھ کر علمی موضوعات اور سماجی مسائل زیرِ بحث لاسکیں، اور اس طرح سیاسیات حاضرہ اور جدید طرزِ فکر سے آشنا ہو سکیں۔ اس سوسائٹی کے اجلاس بڑی باقاعدگی سے ہوا کرتے تھے جن میں مقالے پڑھے جاتے تھے اور اہم مسائل پر بحث و تمحیص کی جاتی تھی۔

۲ر اپریل ۱۸۶۲ء کو جب اس لٹریری سوسائٹی کا اوّلین اجلاس ہوا تو نواب عبداللطیف کے علاوہ دیگر دو حضرات نے بھی اپنے مقالے پیش کئے۔ ان مقالات کا عنوان تھا "مسلمانوں کی بہبودی کے لئے ایسی مجالس کے انعقاد کی اہمیت"۔ اس کے علاوہ ایک دانشور نے اس سوسائٹی میں "نظریۂ وہابیت" پر بھی ایک مقالہ پیش کیا تھا۔ یہ اجلاس بڑا کامیاب رہا۔ اور اس کی کارروائیوں سے متاثر ہو کر مسلمان اس میں دلچسپی لینے لگے۔ اسی سال دوسرا اجلاس ۱۳ر مئی کو ہوا، جس میں "تاریخ اور اس کی افادیت" اور "اخبارات کے اجراء کی تاریخ" جیسے اہم مقالوں کے علاوہ تجارت، آرٹ، کاشت کاری اور جغرافیے کے موضوع پر بھی مقالے پیش کئے گئے۔

یہ دونوں اجلاس اس قدر کامیاب رہے کہ سوسائٹی کے بانیوں نے یہ فیصلہ کیا کہ آئندہ اس قسم کے اجلاس ہر ماہ باقاعدگی سے منعقد ہوا کریں۔

جن لوگوں نے ان جلسوں میں اپنے مقالے پیش کئے، ان میں ایف۔ جی۔ طوالا، سرسیّد احمد خان، ڈاکٹر کنہیا لال، ڈاکٹر جسٹس جے پی نارمن اور مولوی کرامت علی جونپوری کے نام قابل ذکر ہیں۔

سر سیسل بیڈن لیفٹیننٹ جنرل بنگال کی تجویز پر، گورنر جنرل نے ۷۶
نواب صاحب کو انسائیکلو پیڈیا برٹانیکا کا مکمل سیٹ اور ایک طلائی تمغہ پیش کیا۔
تعلیم کے فروغ کی کوششوں میں آپ کی خدمات کا کھلا اعتراف تھا۔

حقیقت یہ ہے کہ اعلیٰ تعلیم کے حصول کے ذرائع مہیا کرنے کی وہ کوشش
عظیم ہیں، جو آپ نے مسلمانوں کی خاطر سرانجام دیں۔ بریڈلے برٹ نے بجا طور پر لکھا
کہ "مسلمان نواب عبداللطیف کے بہت ممنون ہیں۔ وہ ان کی خدمات کو فراموش
گے۔ اس اعزاز کے حصول میں اولیت کا شرف انہی کو حاصل رہے گا۔ انھوں نے مسلمانوں
کو اس شاہراہ ترقی پر ڈال دیا، جس پر آئندہ چل کر انھوں نے علمی میدان میں عظیم
کامیابیاں حاصل کیں"۔

مقالے کی تیاری میں مندرجہ ذیل کتب سے مدد لی گئی ہے۔

انیسویں صدی میں بنگال کی بارہ عظیم شخصیتیں۔ ہندو پاکستان کی ترقی ۱۸۸۵ء ۶۱

برٹش پالیسی اور بنگال میں مسلمان۔ مسلمان جو لارڈ رپن کے روبرو پیش ہوئے

ہندوستانی مسلمان۔ میری زندگی کا مختصر تجربہ۔

مسلمانِ بنگالہ کی تعلیم۔ برٹش پالیسی۔

مراسلات

محترمی!

السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہٗ

آج رات حسنِ اتفاق سے رسالہ "فکر ونظر" نظر سے گزرا۔ روحانی مسرت ہوئی۔ شکر ہے کہ اسلام آباد سے ایک ایسا علمی اور دینی ماہنامہ شائع ہوتا ہے جو دنیا کے دوسرے علمی رسالوں سے ہر لحاظ سے بھی بہتر ہے۔ میں نے مارچ ۱۹۷۱ء کا رسالہ پڑھا۔ تینوں مقالے نہایت تحقیق وکاوش سے لکھے گئے ہیں۔ "رسالہ فتوتیہ" بہت پسند آیا۔ ابن الہیثم کے حالات وغیرہ بھی معلومات سے پُر ہیں، اگرچہ ان پر اس سے پہلے بھی بہت کچھ لکھا گیا ہے۔ خود راقم الحروف نے ابن الہیثم پر ایک پشتو مجلّہ کے لئے پشتو میں ایک مقالہ لکھا ہے۔ جو کئی برس ہوئے شائع ہو چکا ہے۔ لیکن میرے اِن چند سطور کے عرض کرنے کا باعث شمارہ ہذا میں "انتقاد" کے صفحات کا مطالعہ ہے۔

فاضل تنقید نگار نے مولانا فضل حق صاحب خیر آبادی اور ان کے جذبۂ جہاد اور اس میں شرکت کو مشکوک بنا دیا ہے۔ یہ ان کی چشم پوشی ہے۔ خوش قسمتی سے راقم اسی مکتبِ فکر کا ایک ادنیٰ خوشہ چین ہے۔ نیاز مند حضرت مولانا معین الدینؒ اجمیری کے آخری زمانے کا شاگرد ہے۔ حضرت مولاناؒ جناب حکیم برکات احمد صاحبؒ ٹونکی، اور آپ براہِ راست جناب مولانا عبدالحق صاحب خیر آبادی کے شاگرد ہیں، جو مولانا کے قابلِ فخر بیٹے ہیں۔

حضرت حکیم صاحب قبلہ کی خدمت میں راقم بھی حاضر ہوا تھا۔ انہوں نے سالہا سال فضل حق صاحب کے لائق بیٹے کے حلقۂ درس میں گزارے تھے، اور جو کچھ غدر (جنگِ آزادی) میں ان پر گزرا تھا۔ وہ سب اگرچہ ان کا چشم دید نہ تھا۔ لیکن براہِ راست ان کے جانشین اور قابل بیٹے سے سُنا تھا۔ اور دونوں نے اسے قلم بند بھی کیا۔ وہی کچھ ہم نے بھی اپنے اساتذہ کرام

سے سُنا۔

اس کے علاوہ مولانا فضل حق صاحب خیر آبادی کا مقدمہ بھی محفوظ ہے۔ اور جو فردِ جرم ان پر عائد ہوئی تھی اس پر تو ان کی قبر شریف شاہد عادل ہے جو جزائر سراندیپ میں ہے اور جب مولانا عبدالحق صاحب کو وہاں جانے کی اجازت مل گئی اور وہ تشریف لے گئے تو اسی دن ان کا انتقال ہو گیا تھا اور خود اُنہوں نے ہی "سپردِ خدا" کیا تھا۔

پھر ان کے دو عدد رسالے "غدریہ" جو راقم کے پاس بھی قلمی موجود ہیں، اور مرحوم رئیس احمد جعفری نے شائع بھی کئے ہیں، وہ ناقد صاحب کے خیال میں کس کے لکھے ہوئے ہیں۔

دلیل بھی عجیب ہے کہ چونکہ موصوف ایسٹ انڈیا کمپنی کی ملازمت میں تھے، اس لئے ان کی مخالفت کا تصور ہی وہ نہیں کر سکتے۔ کیا میں پوچھ سکتا ہوں کہ ملازمت میں دین و اسلام اور اعتقادات بھی ملازم ہوتے ہیں؟

کل کو اگر کوئی دوسرے صاحب تحقیقی مقالہ لکھیں اور یہ تحقیق کریں کہ ۱۹۲۳ء میں دارالخیر اجمیر شریف میں انگریزوں اور ہندوؤں کے خلاف جس نے "جہاد" کرنے کا فتویٰ دیا تھا، وہ مولانا معین الدین صاحب اجمیری نہیں تھے، معین الدین کابلی تھے۔ جنہیں سزائے موت دی گئی تھی۔ تو کیا سمجھا جائے گا۔

اسی طرح ناقد صاحب نے اس بات سے بھی انکار کیا ہے کہ مولانا ابوالکلام صاحب کے والد صاحب مولانا فضل امام صاحب کے شاگرد تھے۔ خود مولانا ابوالکلام تو لکھتے ہیں کہ ان کے والد بزرگوار مولانا موصوف کے شاگرد تھے۔ اور ڈاکٹر صاحب انکار کرتے ہیں۔

بہرکیف ماہنامہ واقعی علمی اور دینی ماہنامہ ہے۔ کتابت، طباعت اور کاغذ بھی شایانِ شان ہے۔ اللہ پاک اس کی موجودہ حیثیت برقرار رکھے۔ آمین!

محمد اسرائیل کان اللہ لہٗ

پشتو اکیڈمی۔ یونیورسٹی آف پشاور

فہرست مخطوطات

کتب خانہ ادارہ تحقیقاتِ اسلامی۔اسلام آباد

—— محمد طفیل ——

مخطوط نمبر ۴۹ داخلہ نمبر ۲۷۹۵

نام کتاب ارشاد القراء والکاتبین الی معرفۃ رسم الکتاب المبین ۔

فن تجوید و رسم المصاحف ۔

تقطیع $\frac{9 \times 6\frac{1}{2}}{4 \times 6}$ ۔سطر فی صفحہ ۲۳ ۔ حجم ۱۶۲ اوراق

مصنف ابوعید رضوان بن محمد بن سلیمان المخلاتی المتوفی ۱۳۱۱ھ ۔تالیف ۹ محرم الحرام ۱۲۹۶ھ

کاتب حسن بن الشیخ الحسن بدیر الجریسی ۔ کتابت ۵ جمادی الاولی ۱۳۰۰ھ

کاغذ دستی مصری ۔ سیاہی معمولی صمغ رودی ۔ عنوانات سرخ اور نیلے ۔

خط نسخ بقدر مالیقراء ۔ زبان عربی نثر ۔

اس کتاب کے ابتدائی الفاظ یہ ہیں :

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم ۔الحمد للہ الذی رسم فی صحائف الاوقات خطوط لطائف الاتحاف ، و رقم فی صفحات الاناٰت حظوظ المعارف بحسن الاسعاف ، وقسم الفضل بمرسوم العدل بین الانام ، ووسم مقنع التنزیل بمعدت اسرار الحکم و بدائع الاحکام ۔

اور آخری الفاظ اس طرح مرقوم ہیں :

و الحمد للہ علی مایولید حمداً کثیرا طیبا مبارکا فیہ وصلی اللہ علی سیدنا محمد المبعوث بشیراً و نذیرا وعلی آلہ واصحابہ وذریتہ وآل بیتہ وسلم تسلیما کثیراً ۔

قرآن مجید کو سمجھنے کے لئے مسلمانوں نے جو بہت سے علوم ایجاد کئے ۔ان میں علم تجوید اور علم رسم المصحف کو بہت اہمیت حاصل ہے ۔علم تجوید کے ذریعہ قرآنی الفاظ کی صوتی حفاظت کی جاتی ہے ۔اور

علم رسم المصحف سے قرآن مجید کے الفاظ کی صوری حفاظت مقصود ہوتی ہے۔ زیر نظر مخطوطہ "کتاب ارشاد القراء والکاتبین الی معرفۃ رسم الکتاب المبین" میں ان دونوں علوم سے سیر حاصل بحث کی گئی ہے۔ اور یہ بتایا گیا ہے کہ قرآن مجید کے الفاظ کو کس طرح سے لکھا جائے۔ اور ان کا تلفظ کیسے کیا جائے۔

اس کتاب کے مصنف مصر کے ایک مشہور قاری ہیں جن کا نام ابو عید رضوان بن محمد بن سلیمان المخلاتی ہے۔ المخلاتی کی نسبت انھوں نے اپنے دادا سے وراثتہ پائی۔ اسی لئے المخلاتی کے نام سے مشہور ہوئے۔ ان کے حالات زندگی تفصیل کے ساتھ تذکرے کی کتابوں میں نہیں ملتے خیر الدین زرکلی نے اعلام ج ۳ ص ۵۲ (قاہرہ ۱۳۷۳ھ) میں ان کا سن وفات ۱۳۱۱ھ بتایا ہے فہرس الخزانۃ التیموریۃ ج ۳ ص ۱۱۱ اور معجم المؤلفین ج ۴ ص ۱۶۵ (طبع دمشق ۱۳۷۷ھ) میں جمعہ ۱۵ رجادی الاولی ان کا یوم وفات ذکر کیا گیا ہے۔ سن وفات ۱۳۱۱ھ پر تمام تذکرہ نگار متفق ہیں۔ مذکور تینوں تذکرہ نویسوں نے ان کی مندرجہ ذیل چار کتابوں کا ذکر بھی کیا ہے۔

۱۔ فتح المقفلات لما تضمنہ نظم الحرز والدرۃ من القراءات فی القرأت العشر

۲۔ شفاء الصدور بذکر قرأت الائمۃ السبعۃ البدور

۳۔ القول الوجیز فی فواصل الکتاب العزیز

۴۔ ارشاد القراء والکاتبین الی معرفۃ رسم الکتاب المبین۔

فہرس الخزانۃ التیموریۃ (قاہرہ ۱۹۴۵ء) کے مصنف نے مندرجہ بالا کتب کے نام قاہرہ کے "المکتبۃ البلدیۃ" کی فہرست سے نقل کئے ہیں۔ اعلام کی اطلاع کے مطابق مذکورہ بالا چارو کتابیں تا حال طبع نہیں ہوئی ہیں۔

زیر نظر نسخہ مکمل ہے۔ اچھی حالت میں ہے۔ اسے دوسرے نسخوں سے مقابلہ کر کے طبع کیا جا سکتا ہے۔

Regd. No. P. 14 *June*, 1971

Monthly **FIKR-O-NAZAR** *Islamabad*

ISLAMIC RESEARCH INSTITUTE

مجموعہ قوانین اسلام

کی

تیسری جلد شائع ہوگئی

مجموعہ قوانین اسلام مؤلفہ تنزیل الرحمٰن کی پہلی دو جلدوں میں نکاح، نفقہ زوجہ، مہر، طلاق، عدالتی تفریق، خلع، مبارات، ظہار، ایلاء، لعان اور عدت سے متعلق قوانین اسلام کو مدون شکل میں پیش کیا جا چکا ہے۔ یہ جلد نسب اولاد، حضانت، نفقہ اولاد و آباء و اجداد، ہبہ اور وقف کے اسلامی قوانین پر مشتمل ہے۔

حسب سابق تیسری جلد میں بھی مذکورہ قوانین کو دفعہ وار شکل میں جدید انداز پر مرتب کر کے مختلف مذاہب فقہ۔ حنفیہ، مالکیہ، شافعیہ، حنبلیہ، شیعہ امامیہ اور ظاہریہ۔ کے نقطہ ہائے نظر تشریح کے ساتھ بیان کئے گئے ہیں۔ ساتھ ہی ممالک اسلامیہ میں رائج الوقت متعلقہ قوانین کے تفصیلی حوالے بھی شامل ہیں۔ آخر میں پاکستان کی اعلیٰ عدالتوں کے فیصلوں کا ذکر کرتے ہوئے جہاں کہیں قوانین نافذ الوقت میں کوئی نقص، کمی یا خلاف شرع بات محسوس کی گئی ہے اس کی نشان دہی کے ساتھ متعلقہ قانون میں ترمیم یا جدید قانون سازی کی طرف توجہ دلائی گئی ہے

امید ہے کہ جب پاکستان میں پارلیمانی سطح پر شخصی قانون مسلمانان (مسلم پرسنل لاء) کو مکمل آئینی اور قانونی صورت دینے کے لئے ضابطہ بند (Codify) کیا جائے گا تو یہ مجموعہ ملک کی وزارت ہائے قانون اور قومی و صوبائی اسمبلیوں کے لئے بہترین راہ نما ثابت ہوگا۔

اسلامی قانون پر کوئی لائبریری اس مجموعہ کے بغیر مکمل نہیں کہلائی جا سکتی۔

حصہ اول ۱۰ روپے

حصہ دوم ۱۵ روپے

حصہ سوم ۱۵ روپے

ملنے کا پتہ

ادارۂ تحقیقات اسلامی۔ اسلام آباد

پوسٹ بکس نمبر ۱۰۳۵۔ اسلام آباد